

Universidade Federal do Rio de Janeiro

DECOMPOR UM CORPO, COMPOR UM POEMA: A POESIA ÁRABE JIHADISTA E O
MARTÍRIO

Ana Beatriz Costa da Silva de Castro

Rio de Janeiro

2025



UFRJ

DECOMPOR UM CORPO, COMPOR UM POEMA: A POESIA ÁRABE JIHADISTA E O
MARTÍRIO

Ana Beatriz Costa da Silva de Castro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Uni-
versidade Federal do Rio de Janeiro como quesito
para a obtenção do título de Doutora em Ciência da
Literatura (Teoria Literária)

Orientador: Prof. Dr. João Camillo Barros de Oli-
veira Penna

Rio de Janeiro
Dezembro de 2025

CIP - Catalogação na Publicação

C355d Castro, Ana Beatriz Costa da Silva de
Decompor um corpo, compor um poema: a poesia
árabe jihadista e o martírio / Ana Beatriz Costa da
Silva de Castro. -- Rio de Janeiro, 2025.
212 f.

Orientador: João Camillo Barros de Oliveira
Penna.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós
Graduação em Letras (Ciência da Literatura), 2025.

1. poesia jihadista. 2. corpo e linguagem. 3.
estética do martírio. 4. martirologia. I. Penna,
João Camillo Barros de Oliveira, orient. II. Título.

Decompor um corpo, compor um poema: a poesia árabe jihadista e o martírio
Ana Beatriz Costa da Silva de Castro
Orientador: Professor Doutor João Camillo Barros de Oliveira Penna

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Ciência da Literatura.

Examinada por:

Documento assinado digitalmente
 JOAO CAMILLO BARROS DE OLIVEIRA PENNA
Data: 30/01/2026 12:58:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Presidente, Prof. Dr. João Camillo Barros de Oliveira Penna (Orientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Documento assinado digitalmente
 MURILO SEBE BON MEIHY
Data: 02/02/2026 20:23:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Documento assinado digitalmente
 GISELE FONSECA CHAGAS
Data: 31/01/2026 08:43:16-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Gisele Fonseca Chagas
Universidade Federal Fluminense

Documento assinado digitalmente
 MARCOS PIASON NATALI
Data: 03/02/2026 09:16:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Marcos Piason Natali
Universidade de São Paulo

Documento assinado digitalmente
 HENRIQUE FORTUNA CAIRUS
Data: 30/01/2026 13:29:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Henrique Cairus
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alberto Pucheu
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Suplente.

Prof. Dr. Godofredo de Oliveira Neto
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Suplente.

Rio de Janeiro
Dezembro de 2025

Esta pesquisa foi desenvolvida com o apoio do CNPq.

Tudo se acabou: as bocas abriram-se sós; as vozes, amarelas e negras, continuavam a falar do nosso humanismo, mas apenas para censurar a nossa desumanidade.

-Frantz Fanon: 2008, 4

Às vezes pergunto-me se a primeira culpa do desastre a que este planeta chegou não terá sido nossa, disse, Nossa, de quem, minha, sua, perguntou Tertuliano Máximo Afonso, fazendo-se interessado, mas confiando que a conversa, mesmo com um início tão afastado das suas preocupações, acabasse por levá-los ao âmago do caso, Imagine um cesto de laranjas, disse o outro, imagine que uma delas, lá no fundo, começa a apodrecer, imagine que, uma após outra, vão todas apodrecendo, quem é que poderá, nessa altura, pergunto eu, dizer onde a podridão principiou, Essas laranjas a que está a referir-se são países, ou são pessoas, quis saber Tertuliano Máximo Afonso, Dentro de um país, são as pessoas, no mundo são os países, e como não há países sem as pessoas, por elas é que o apodrecimento começa, inevitavelmente, E porque teríamos tido de ser nós, eu, você, os culpados, Alguém foi, Observo-lhe que não está a tomar em consideração o factor sociedade, A sociedade, meu querido amigo, tal como a humanidade, é uma abstração, Como a matemática é tão concreta como a madeira desta mesa, Que me diz, então, dos estudos sociais, Não é raro que os chamados estudos sociais sejam tudo menos estudos sobre pessoas, Livre-se de que o ouçam os sociólogos, condená-lo-iam à morte cívica, pelo menos, Contentar-se com a música da orquestra em que se toca e com a parte que nela lhe coube tocar, é um erro muito espalhado, sobretudo entre os que não são músicos, Alguns terão mais responsabilidades que outros, você e eu, por exemplo, estamos relativamente inocentes, ao menos dos males piores, Esse costuma ser o discurso da boa consciência, Que o diga a boa consciência, não deixa por isso de ser verdade, O melhor caminho para uma desculpabilização universal é chegar à conclusão de que, porque toda a gente tem culpas, ninguém é culpado, Se calhar não há nada que possamos fazer, são os problemas do mundo, disse Tertuliano Máximo Afonso [...].

José Saramago, O homem Duplicado, 2008, 34

AGRADECIMENTOS

Depois de tantas páginas escritas, parece que nada mais se revela; mas guardo este espaço para agradecer, para que saibam o quanto os aprecio: Joyce e Geovana, muito obrigada. Nele Josefina, seu amor imenso sempre me traz de volta ao mundo. Um abraço para Aline e Aglaé — eu as amo.

Finalmente, agradeço a João Camillo, quem me orientou, leu e me ouviu durante mais de dez anos, e a quem serei eternamente grata. Sem ele, esta tese simplesmente não existiria. Nunca encontrarei palavras suficientes para agradecê-lo.

RESUMO

Esta tese é dedicada a analisar as manifestações martirológicas na poesia e em outras expressões artísticas feitas principalmente pelos membros da Organização Estado Islâmico e da Al-Qaeda, e pretende demonstrar como essas expressões, sobretudo poéticas, procuram fazer o mártir, sua mensagem e seu corpo permanecer vivo através da palavra. O que veremos é que essa poética não se apresenta somente como uma expressão artística, mas também como um impulso, um desejo, uma maneira de dar sobrevida a essa fisicalidade que, mesmo biologicamente morta, muitas vezes destruída e devastada, se quer e se permanece viva através do verso, sendo ao mesmo tempo renascimento e continuidade. A pesquisa parte da compreensão de que o martírio, nesse contexto, não se reduz somente ao ato de morrer por uma causa, mas antes constrói toda uma simbologia e estética que ultrapassa a morte física, que ao menos quer e busca ultrapassá-la. Aqui, a poesia, o corpo e a palavra se entrelaçam e se retroalimentam, criando algo como um gesto de afirmação e transcendência, instaurando um jogo entre memória e continuidade, no qual o corpo se converte em signo e a linguagem é o veículo dessa imortalidade: corpo passado, corpo presente, corpo futuro.

Palavras-chave: martirologia; poesia jihadista; estética do martírio; corpo e linguagem; imortalidade simbólica.

ABSTRACT

This dissertation examines martyrological manifestations in poetry and in other artistic expressions produced primarily by members of the Islamic State Organization and al-Qaeda. It seeks to demonstrate how these expressions—especially poetic ones—strive to keep the martyr, his message, and his body alive through the word. What becomes evident is that this poetics is not merely an artistic expression, but also an impulse, a desire, a way of granting after-life to a physicality that, though biologically dead—often destroyed or devastated—aims to remain alive through the verse, functioning simultaneously as rebirth and continuity. The research begins from the understanding that martyrdom, in this context, is not limited to the act of dying for a cause; rather, it constructs an entire symbolism and aesthetics that transcend physical death—or at the very least seek to overcome it. Here, poetry, body, and word intertwine and mutually reinforce one another, creating something akin to a gesture of affirmation and transcendence. This establishes a play between memory and continuity, in which the body becomes a sign and language becomes the vehicle of this immortality: past body, present body, future body.

Keywords: martyrology; jihadist poetry; martyrdom aesthetics; body and language; symbolic immortality.

Sumário

Introdução.....	12
<i>A poesia e a violência</i>	<i>15</i>
<i>Nota sobre a terminologia.....</i>	<i>18</i>
<i>Nota sobre transliteração.....</i>	<i>24</i>
<i>Fontes</i>	<i>25</i>
<i>Divisão dos capítulos</i>	<i>27</i>
1. O <i>shahid</i>, a testemunha	34
1.1. <i>Construindo o sentido de martírio: A testemunha é aquele que morre no caminho de Allah - man qutila fī sabīl allāh.....</i>	<i>36</i>
1.2. <i>Martírio, suicídio e a legalidade dos ataques suicidas:</i>	<i>50</i>
2. A Poesia	75
2.1. <i>A revelação corânica e a poesia pré-islâmica:.....</i>	<i>90</i>
2.2. <i>Os primeiros poemas do martírio.....</i>	<i>98</i>
2.3. <i>A poesia jihadista e aquilo que convencionou chamar de cultura jihadista</i>	<i>102</i>
2.4. <i>Osama bin Laden:.....</i>	<i>110</i>
2.5. <i>A herança e a jornada de Bin Laden:.....</i>	<i>112</i>
3. O corpo, o poema e o martírio: o poema como martirologia do corpo	119
3.1. <i>O corpo está vivo:.....</i>	<i>128</i>
3.2. <i>O esquecimento “desse mundo” ou “dessa vida”. O juramento à morte, as palavras no corpo:.....</i>	<i>133</i>
4. Imagens do martírio: a natureza e o corpo – nascimento, morte e renascimento	139
4.1. <i>O sol e a lâmpada – rememoração, vida e morte.....</i>	<i>141</i>
4.2. <i>A água e a incorruptibilidade do corpo do mártir:</i>	<i>144</i>
4.3. <i>Outras imagens do martírio: A água, o sangue e a terra: um poema de Mbarka Mint al-Barra e um poema de Fadwa Tuqan.....</i>	<i>146</i>
5. “Minha felicidade é a pena e a espada”: a grande poeta de Damasco	156
5.1. <i>O corpo unificado, o poema unificador</i>	<i>174</i>
5.2. <i>O corpo, o sofrimento e a alegria</i>	<i>190</i>

Pensamentos finais ou aquilo que se encontrou (conclusão):..... 193

BIBLIOGRAFIA:..... 198

Introdução

Denken ohne Geländer (pensar sem corrimão) – Hannah Arendt
 Nossa herança não foi precedida por nenhum testamento – René Char

Esta tese tem por objeto a poesia árabe jihadista que se define, num primeiro momento introdutório, como uma ideologia político-religiosa. O título que escolhi pode soar, à primeira análise, um pouco bizarro e, talvez, sem sentido. No entanto, foi o único que me pareceu adequado, pois reflete exatamente o que pretendo abordar: um corpo que se desfaz e um poema que surge. Não pretendo e nem ambiciono “resolver” a questão da guerra jihadista com a poesia e nem mesmo vou sugerir a utilização da poesia como arma antiterrorista, como propuseram Elisabeth Kendall¹ e Galadriel Coury². Mas, sim, no fundo acho que todos – ou pelo menos quase todos – gostariam que houvesse uma solução para o problema. Ingênuos ou não, talvez como uma criança que se permite ver em coisas tão complexas uma solução muito simples, todos acreditamos que seja possível encontrar uma solução.

O que quero fazer aqui é entender a relação entre o corpo que morre violentamente por vontade própria, um corpo que *quer* morrer, e o legado imaterial, o poema, deixado por ele, pelo shahid, pela testemunha. Há pouco material específico sobre o assunto, e o que tenho encontrado nessa busca constante e incessante ou são capítulos de livros, ou são abordados, digamos, de maneira mais ou menos rápida. Sobre a poesia jihadista, especificamente, encontramos o capítulo de Robyn Creswell e Bernard Heykel, *Poetry in Jihadi Culture*, do livro interessantíssimo editado pelo pesquisador Thomas Hegghammer: “Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists”, o qual consultei, estudei e citei repetidas vezes no mestrado, e que continuo usando no doutorado. No livro, o autor nos mostra que o jihadismo não é apenas um fenômeno que se apresenta de maneira política ou paramilitar, que é normalmente o viés através do qual normalmente analisamos esse fenômeno, mas também um movimento que se expressa culturalmente, que se manifesta através da poesia, da música, das artes visuais e da narrativa, trazendo a ideia de que esses elementos culturais ajudam a construir a identidade dos militantes.

¹ Em: Kendall, Elisabeth; Stein, Ewan (Orgs.), *Twenty-First Century Jihad: Law, Society and Military Action*. London: I.B. Tauris, 2015.

² Em: Coury, Galadriel. “He Who Weeps a Lot: Poetry and Islamic Extremism”. In: Harvard International Review, Vol. 41, No. 1, *A quiet desperation: Modern agriculture and Rural Life* (Winter 2020), pp. 19-23 (5 pages).

Embora o tema da poesia jihadista já tenha crescido em comparação ao período em que esta tese começou a ser feita, sobretudo com a descoberta de obras como *Decoding DĀ'ISH: An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu*, de Kurstin Gatt, e *Should Blood Blend with Milk: A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*, de Dena Fakhro, a discussão sobre a conexão entre poesia e o corpo do mártir é quase inexistente. Nesse contexto, além dos recentes livros publicados, encontrei apenas o artigo "The Most Beautiful Body: The Physical Dimension in Martyrdom Narratives", escrito pela pesquisadora italiana Roberta Denaro, a quem sou grata por ter me concedido o artigo gratuitamente. Na época em que procurei consultá-lo, ele só estava disponível em um livro que não podia ser adquirido no Brasil, e sua versão digital também não existia. — Hoje, o artigo está disponível gratuitamente de forma online. Nesse artigo, Denaro analisa a representação dos corpos dos mártires na literatura islâmica medieval, revelando como esses corpos são descritos como extraordinários, especiais, simbolizando uma elevada excelência espiritual. A autora analisa diversos pontos que diferenciam os mártires de outros mortos, enfatizando a singularidade de sua corporeidade, a qual, nas representações na construção contemporânea do martírio, "desempenha um papel central na busca por legitimidade de comunidades religiosas, nacionais e políticas." (DENARO, 2017, p. 97, tradução minha). Esse artigo foi fundamental para a escrita dessa tese.

A língua árabe foi e continua sendo uma barreira, porque ainda que eu continue estudando esse idioma às duras penas, boa parte do material aqui utilizado fora já traduzido para outros idiomas (em sua maioria o inglês, o francês, o espanhol e o italiano). Nesse sentido, reconheço que assumi certa liberdade, que pode parecer pouco rigorosa, ao escrever essa tese com tão escasso material teórico específico sobre o tema. Ainda assim, vale lembrar que esse tipo de poesia, principalmente aquele feito pelos combatentes do Estado Islâmico, está inserido dentro de um contexto altamente globalizado, o que significa que muitos desses poemas foram originalmente escritos em inglês. E ainda que muitos tenham sido também produzidos em árabe, os fóruns online, muitos dos quais possuem um layout semelhante a qualquer página de um fórum que estamos acostumados, possuem já ferramentas de tradução simultânea.

Ainda que eu pudesse ter deixado esse tema para os “profissionais” da área (brincando aqui com o que Hannah Arendt falou sobre Hegel, no prefácio *d'A vida do espírito*, quando disse que não era filósofa³), não pude ignorar o impulso da descoberta que me moveu tanto na

³ “O que me perturba é que seja eu a tentar, pois não pretendo nem ambiciono ser uma filósofa, ou estar incluída entre aqueles que Kant, não sem ironia, chamou de Denker von Gewerbe (pensadores profissionais). A questão,

graduação quanto no mestrado e no doutorado, talvez sim, uma paixão – ou *com certeza* uma paixão (porque não consigo me mover nesse mundo a não ser pelo viés da paixão) por um olhar para a poesia que eu julgo maravilhoso e violento, uma ligação com a palavra que sempre procurei e que fui encontrar no outro lado do mundo, ou pelo menos tão longe da cultura na qual fui socializada.

Quando constantemente percebo e sinto o afastamento da poesia e da literatura em geral da vida cotidiana, quando sinto a poesia reservada à vida universitária, me parece cada vez mais claro que a poesia árabe – seja ela muçulmana ou não –, não tem nenhum outro objetivo além de abolir essas distâncias. Eis aqui, então, tudo o que descobri, o que pensei e que mais ou menos pude colocar em palavras, ainda que por vezes tudo tenha soado tão ridículo, tão superficial e repetitivo perto de tudo o que li de incrível e que já está lá, nos livros e artigos da bibliografia sobre o assunto tão incríveis, e disponíveis para a leitura e a reflexão.

Nessa caminhada, muitos me perguntaram: “por que” eu havia escolhido um tema tão peculiar, e a única resposta possível sempre foi: “por que não?”, e foi essa pergunta maravilhosa que muito me moveu nesse tempo: o maravilhoso da imaginação, por estar tão longe de uma cultura maravilhosa, milenar, estando em meu quarto, em uma sala qualquer, em um café precisando imaginar o cheiro do deserto, que nunca senti de verdade, precisando falar, ouvir ou sonhar uma língua que não é a minha, imaginando o horror de uma guerra que nunca vivi.

Não tenho a pretensão nem sou ingênua o suficiente para acreditar que alcançarei qualquer pessoa além do espaço acadêmico com essa tese, sobre um tema cada vez mais inabordável, sobretudo desde a deflagração — ou continuação — da guerra contra Gaza, sem que precise medir toda e qualquer palavra, sem justificar, incansavelmente, todo e qualquer argumento. Eu faço isso porque quero entender. O jornalista alemão Gunter Gaus, na famosa entrevista à Hannah Arendt, no programa *Zu Person*, perguntou se Arendt gostaria de alcançar ampla influência com seus trabalhos, recebendo uma resposta maravilhosa. Faço minhas as palavras de Arendt:

O que é importante para mim é *entender*. Para mim, escrever é uma questão de buscar esse entendimento, parte do processo de entendimento [...]. O que é importante para mim é o próprio *processo do pensamento*. Desde que eu tenha conseguido pensar em algo, estou pessoalmente bastante satisfeita. Se eu conseguir expressar meu processo de pensamento adequadamente por escrito, isso também me satisfaz [...]. *Eu quero entender*. (BAHER, Peter, 2003, p. 2-4, tradução minha).

pois, é se eu não deveria ter deixado tais problemas nas mãos dos especialistas. E assim sendo, a resposta deverá mostrar o que me levou a abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria políticas para aventurar-me nesses temas espantosos, em vez de deixá-los em paz” (AREDT, 2019, p. 17).

A poesia e a violência

Foi também Hannah Arendt quem disse que "ninguém que se dedique à meditação sobre a história e a política consegue se manter ignorante do enorme papel que a violência desempenhou sempre nas atividades humanas" (ARENDT, 2004, p. 7). Talvez eu possa acrescentar à reflexão a enorme conexão que a poesia possui com a violência, e como ela também desempenhou e continua a desempenhar grande influência na atualidade. Em dezembro de 2010, por exemplo, um jovem chamado Johnny Logan Spencer foi condenado a dois anos e nove meses de prisão por causa de uma poesia publicada online intitulada "O Sniper", cujos versos descrevem o assassinato do presidente Obama. O juiz distrital dos Estados Unidos, Joseph H. McKinley Jr., "considerou a escrita do poema por Spencer uma coisa extremamente perigosa", e o tribunal ordenou três anos de liberdade condicional após o período de prisão. Como nos dizem os pesquisadores Konstantin Kaminskij e Albrecht Koschorke, no livro *Tyrants Writing Poetry* ("Tiranos escrevendo poesia", em tradução livre):

Inconscientemente, Spencer aqui amarrou seu texto a uma longa tradição de escrita tirânica que remonta ao período das primeiras monarquias modernas. O seu caso lembra a legislação inglesa dos séculos XVI e XVII que criminalizava até mesmo o pensamento sobre a morte do governante, quanto mais a ideia de dar expressão poética a esse pensamento. Como é bem sabido, os próprios regimes totalitários do século XX consideravam a poesia uma arma política e, ao mesmo tempo, proibiram-na e criminalizaram-na de forma adequada. Nas democracias liberais, em contraste, a consciência do potencial explosivo da poesia em grande parte desapareceu.

Claro, parece contraintuitivo conectar o pensamento da poesia à brutalidade e à violência dos homens, devido a uma associação convencional quase universalmente aceita, entre poesia e paz, poesia e sublime, mas a quantidade e a envergadura de nomes que contradizem esse ponto já não nos permitem pensar que se tratam somente de exceções fascinadas a um consenso arraigado. Em uma interessante matéria da BBC, e também tema do livro supracitado, *Tyrants Writing Poetry*, o primeiro nome que os pesquisadores associam a ideia de um de poeta-tirano é o do imperador Nero, e é engraçadíssimo como seus historiógrafos, Tácito e Suetônio "sugerem que Roma foi tão atormentada por sua poesia quanto por suas políticas", e nem tanto pelo medo e o receio do tirano, quanto pela duvidosa qualidade de sua poesia! Para eles, o imperador não possuía nenhum talento para a poesia, e sua suposta arte era aplaudida por um público bajulador que era governado pelo medo:

Não se contentando já só com a glória de um simples ator, ambicionou também a de poeta; em torno de si ajuntou todos os que tinham algum talento para a poesia, ainda que não tivessem celebridade, os quais se ocupavam com ele em arranjar os versos que ou já tinham composto antes, ou improvisavam na hora, metendo-lhes sempre todas as palavras que Nero lhes ditava, quaisquer que elas fossem; o que pela leitura dos mesmos versos fica evidente, porque neles não se encontra nem força, nem gênio, nem uniformidade de estilo. Também depois de comer empregava alguns momentos em excitar e ouvir as disputas que, pelas suas contrárias opiniões, tinham entre si os filósofos, muitos dos quais, apesar de todo o seu aspecto sério e de toda a sua austeridade, se davam por muito felizes de passar por bobos do palácio. (TÁCITO, 2022, p. 346)

Talvez, para nós, o nome de Nero e a conexão do imperador à violência seja muito distante. Nós o conhecemos por sua relação com um império grandioso e por sua maneira de governar, talvez também saibamos que ele foi um feminicida e um déspota matricida que decapitou aqueles que não concordavam com ele, condenou o filósofo Sêneca à morte por conspiração que planejava assassiná-lo e, por fim, ficou conhecido por uma série de execuções sistemáticas. Mas se a vida do imperador nos parece tão distante, tão fora do nosso imaginário do que é ou do que parece ser cruel e violento, o livro *Tyrants Writing Poetry* continua a listar personalidades do nosso tempo que comumente são associadas à violência, como Mussolini, Stálin, Joseph Goebbels, Osama bin Laden, Muamar al-Gaddafi...enfim. O livro, no entanto, não diferencia com clareza seus autores nem esclarece os usos dos termos *tirano*, *déspota* ou *ditador*, o que acaba por gerar confusões terminológicas e conceituais. É nesse ponto que os próprios editores, já na introdução, reconhecem tal imprecisão e procuram explicá-la:

A maioria dos capítulos a seguir são estudos sobre poetas-déspotas do século XX, apresentados na ordem em que tomaram o poder. Essa seleção de poetas-déspotas não pretende ser completa — faltam, por exemplo, capítulos sobre Pol Pot e o aiatolá Khomeini, juntamente, sem dúvida, com diversos déspotas africanos e latino-americanos. O volume também não tem como objetivo oferecer uma teoria do despotismo, mas sim iluminar alguns de seus aspectos mais surpreendentes e contraintuitivos (que, de todo modo, merecem um lugar central em qualquer teoria do despotismo). Ao longo dos ensaios, os conceitos de “déspota”, “tirano” e “ditador” não serão rigorosamente distinguidos: a história desses conceitos avançou de maneira inconsistente e estreitamente interconectada; além disso, muitos dos ensaios foram traduzidos do alemão, que adota convenções terminológicas diferentes das do inglês (KOSCHORKE e KAMINSKI, 2017, introdução, s.p).

Diante disso, é importante deixar claro que a noção de *tiranía* não se ajusta ao meu corpus, embora tenha me servido como um dos pontos de partida de análise pessoal, sobretudo diante de tantas descobertas. A poesia produzida, por exemplo, pela Organização Estado Islâmico e pela Al-Qaeda, objetos de análise nessa tese, se diferencia não somente por não

estar vinculada a uma posição de poder *estatal* consolidado ou mesmo pela sua própria formação, história e políticas, mas também por funcionar como instrumento de mobilização, legitimação e propagação dos ideais jihadistas — ou mesmo somente por pura fruição. Assim, a poesia jihadista contemporânea deve ser lida dentro do contexto do islamismo militante, em que o poder simbólico da palavra busca não somente sustentar um projeto ideológico e religioso, mas atua também como um instrumento ativo de legitimação e reivindicação de seus ideais e de sua agenda. Por isso, a fim de evitar imprecisões conceituais, passo a empregar, ao longo desta tese, a categoria de *poesia jihadista*, termo que me parece mais adequado para circunscrever o campo de análise e alinhar o discurso às especificidades do corpus aqui estudado.

Seja como for, a descoberta do lugar que a poesia pode ocupar entre os apoiadores e combatentes da Organização Estado Islâmico e da Al-Qaeda, não deixou de me surpreender, e esse sentimento, também compartilhado por interlocutores ao comentar este trabalho não diz respeito somente à impossibilidade de que figuras como Osama bin Laden escrevessem poesia, mas ao desconhecimento generalizado sobre como a tradição literária árabe, fortemente marcada pelo valor da palavra poética, atravessa até mesmo as produções poéticas jihadistas contemporâneas. Tal constatação revela ainda outro ponto: não apenas a nossa distância em relação a esses grupos, mas também um certo grau de ignorância sobre a cultura do outro. Em particular, evidencia-se o desconhecimento acerca da formação da literatura e da cultura árabes e, indo ainda mais a fundo, sobre o Islã enquanto religião e sobre a constituição dos grupos jihadistas, os quais muitas vezes são colocados como o mesmo fenômeno. Dizendo de outro modo, é perceptível que muitos ainda confundem grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico e o Islã.

No entanto, não deixa de ser verdade que foi exatamente essa descoberta que me fez querer trocar meu objeto de estudo que, no início do Mestrado, se não me engano, era a questão da *vita activa* e da *vita contemplativa* na obra de Hannah Arendt (autora que continuará aparecendo, posto que são leituras que sempre me acompanharam) para pesquisar o que alguns poucos pesquisadores chamam de "poesia jihadista". Mas, à época, acabei por escolher como tema a apropriação e utilização de elementos da poesia pré-islâmica na poesia dos combatentes do Estado Islâmico

No Mestrado, com tão curto tempo para entender alguma coisa de um mundo completamente novo para mim, só pude analisar aquilo que estava mais evidente, sobretudo porque eu mesma estava deslumbrada com todas as descobertas que fazia. Mas mesmo nesse momen-

to a questão que eu mais pensava, que mais me perturbava e espantava, era a relação entre a morte de um combatente e a poesia, ou, mais especificamente, a relação entre esse corpo que se desfaz para ser perpetuado por toda a eternidade e o martírio, a relação entre o poeta e a mensagem. Me lembro de ter me perguntado *muitas vezes* como seria possível entender a relação entre esse afinco, esse empenho ou desejo, essa caminhada proposital para a morte — própria ou de alguém — e a poesia — e ainda, a mensagem que esse poema deixará, eternizando um corpo que já desapareceu fisicamente.

Em um primeiro nível, as respostas vão depender daquilo que se entende por martírio, mais especificamente como o conceito se desenvolveu dentro do Islã e da literatura exegética. Descobrimos, então, que o martírio é tanto um instrumento de dominação ou submissão, quanto um instrumento de libertação e denúncia. Descobrimos também que o martírio contemporâneo — se podemos assim chamá-lo — não é tão antigo quanto parece. Não desconsidero e nem desconsidere a poesia sufi, mas nessa tese, uma discussão do tipo não será possível.

É necessário esclarecer que não busco realizar aqui uma história ou uma historiografia dos poetas jihadistas. Para tal análise, existem obras específicas, como o livro *Jihadi Culture*, editado por Thomas Hegghammer, bem como estudos mais recentes e direcionados, como *Decoding DĀ'ISH: An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu*, de Kurstin Gatt, e *Should Blood Blend with Milk: A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*, de Dena Fakhro. O foco do presente estudo é outro: compreender a relação entre o corpo que se desfaz através do martírio, o poema e a palavra. Trata-se de analisar como esses elementos interagem, se reforçam e se constituem, muitas vezes mutuamente, examinando se e como essa relação possui sentido ou função dentro do contexto da poesia jihadista.

Nota sobre a terminologia

Já deixei claro que os termos tirano ou tirania não serão usados para definir os grupos e a poesia do Estado Islâmico e da Al-Qaida. Antes de avançar, porém, é importante explicar como outros conceitos serão tratados nesta tese. O pesquisador Kurstin Gatt, autor de um livro sobre a poesia da Organização Estado Islâmico, *Decoding DĀ'ISH An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu* — obra de que só

tomei conhecimento nesse ano, em 2025 —, optou por não classificar o grupo como terrorista. Em vez disso, ele utiliza com frequência a expressão *ideological force* (“força ideológica”, em tradução livre), por entender que, muito mais do que através da religião, o grupo se guia por uma ideologia, sendo ela a base de suas ações e muitas vezes da violência que exerce:

Ressalta-se que a — e não a religião — é o *modus operandi* e a raiz da violência do grupo. Nesse contexto, entende-se ideologia como um sistema de crenças, construções sociais, modos de compreender a vida e um credo político disfarçado em termos islâmicos. A importância da ideologia na definição do DĀ'ISH não implica que este trabalho se dedique a análises aprofundadas ou debates sobre a ideologia salafī-jihadista. Em vez disso, concentra-se principalmente em como o DĀ'ISH comunica sua ideologia como uma *Weltanschauung* [i.e. termo alemão que significa, literalmente, “visão de mundo”] desejada para seu público. O termo “força” também indica que a ideologia adotada pelo DĀ'ISH não se limita ao movimento em si, devendo ser compreendida como uma corrente radical que vem ganhando força em países politicamente instáveis. A análise das estratégias apresentada neste estudo não se restringe ao DĀ'ISH propriamente, podendo também ser relevante para outras organizações jihadistas semelhantes que atuam no âmbito simbólico há várias décadas. (GATT, 2020, p. 18, tradução minha)

Dessa maneira, como já mencionei brevemente, para descrever grupos como a Al-Qa'ida ou a Organização Estado Islâmico, esta pesquisa utilizará a expressão *grupos jihadistas*, e para abordar sua produção poética, empregaremos o termo *poesia jihadista*, procurando não apenas refletir, através da sua poesia, suas crenças e práticas militantes, mas também adotando a nomenclatura *usada por eles mesmos*, que se autodenominam *jihadistas* ou *guerreiros da jihad*. Esses termos, *jihad*, *jihadismo* e *jihadista*, são alvos de constante debate e controvérsia, tendo eles múltiplos significados dependendo do contexto. É um termo inflado de tradição, e por isso procurarei utilizá-los somente através do que a própria poesia diz, e quando não for possível fazer uma definição através da palavra poética, será feito de uma maneira que, como disse Nanniga, “denota o movimento transnacional que emergiu da jihad no Afeganistão na década de 1980 e que afirma travar uma jihad global em nome da ummah para defender as terras do Islã” (NANNINGA, 2014, p. 19, tradução minha). O autor ainda nos dá uma introdução às diferentes conotações dos termos:

O termo “jihadismo” e os adjetivos “jihadi” ou “jihadista” [...] derivam do termo árabe *jihad* (“luta”, “esforço”), a partir do verbo *jahada* (“esforçar-se”). Embora o termo *jihad* seja frequentemente associado à guerra santa no discurso público, seu campo semântico é, na verdade, muito mais amplo. No próprio Alcorão, *jahada* e suas derivações significam várias formas de esforço, tanto não violentas quanto violentas. Em tradições posteriores, a principal distinção entre as várias formas de ji-

had passou a ser entre a luta interna contra o mal (*jihad al-nafs*, “jihad da alma”) e os esforços externos contra o mal, que poderiam envolver combate (*jihad bi-l-sayf*, “jihad pela espada”). Quanto a esta última forma, estudiosos islâmicos distinguiram entre um dever coletivo (*fard kifaya*) e um dever individual (*fard ‘ayn*). A luta ofensiva para espalhar o Islã era considerada uma obrigação para a comunidade muçulmana como um todo e, portanto, podia ser delegada a um grupo limitado. Já a obrigação de defender o “lar do Islã” (*dar al-islam*) contra invasores era vista como um dever individual, incumbindo cada muçulmano. Esta forma defensiva de jihad tornou-se dominante ao longo da história da comunidade muçulmana, emergindo de forma destacada durante as Cruzadas, as invasões mongóis e também nas lutas anticoloniais nos séculos XIX e XX. Os jihadistas também enfatizam a natureza defensiva de sua jihad. Como mencionado acima, a invasão soviética do Afeganistão em 1979 resultou em uma jihad para defender essa parte do *dar al-islam*. Nas décadas seguintes, os chamados “árabes afegãos”, como os *mujahidun* passaram a ser conhecidos, tornaram-se figuras centrais nas jihads travadas em outras regiões, bem como nas jihads contra os supostos “regimes apóstatas” no mundo árabe. A partir de seu exemplo, a noção de jihad defensiva espalhou-se pelo mundo muçulmano. Além disso, sob a liderança da Al-Qaeda, passou a ser cada vez mais dirigida ao Ocidente, em especial aos EUA. E embora os efeitos da jihad tenham se tornado visíveis muito além das fronteiras imaginadas do tradicional *dar al-islam*, especialmente após os ataques suicidas de 11 de setembro, ela continuou a ser apresentada como uma jihad defensiva e, conseqüentemente, como um dever individual de cada muçulmano [...]. Ainda assim, o termo “jihadismo” permanece controverso, em parte porque é rejeitado por muitos muçulmanos, para os quais associa injustamente o conceito legítimo de jihad a, em sua visão, violência ilegítima ou terrorismo (*irhab*). Ao mesmo tempo, o termo tem sido cada vez mais aceito no discurso público no mundo árabe e, além disso, está fortemente relacionado aos rótulos usados por atores internos [...] (NANNINGA, 2014, p. 18-19, tradução minha).

A escolha de empregar o nome *Organização Estado Islâmico* para se referir ao grupo que se autoproclamou dessa maneira, não tem a intenção de legitimar o seu estado; compreende-se que *Estado* possui implicações políticas, e ao ser associado à palavra *islâmico*, quando não devidamente compreendido e contextualizado, pode criar confusões de sentido, sobretudo quando outros termos já são carregados de tradição e muitas vezes usados de maneira indiscriminada, como *muçulmanos* e *islamistas*, bem como o Islã e sua associação à grupos como a Organização Estado Islâmico. Essa nomenclatura é adotada porque é assim que o grupo é conhecido e como se identifica. Por isso, para maior rigor acadêmico e clareza, optei por seguir a escolha do pesquisador Kurstin Gatt em seu livro, que utiliza o termo *The Islamic State Organization* ou *Organização do Estado Islâmico*, pois, como ele mesmo nos explica:

A organização em questão é referida como “a organização Estado Islâmico” e abreviada como “OEI” [i.e. Organização Estado Islâmico]. Associar os termos “organização” ou “movimento” ao nome do grupo é essencial por dois motivos. Primeiramente, isso permite enxergar DĀ’ISH pelo que realmente é, ou seja, uma “organização” que se autodenomina “Estado Islâmico”. Referir-se a DĀ’ISH ape-

nas pelo nome autoatribuído, isto é, “Estado Islâmico”, legitimaria a sua declaração de um califado islâmico, porque as noções de “islâmico” e “Estado” acionam exatamente o tipo de enquadramento semântico que o movimento procura difundir de maneira estratégica entre seu público majoritariamente muçulmano. A associação de “islâmico” com “Estado” sugere que a criação da organização está, de algum modo, conectada aos antigos califados islâmicos da Idade de Ouro islâmica. Ao afirmar que a organização é “islâmica”, DĀ’ISH estabelece uma ponte entre o Islã — que por si só é um conceito amplamente contestado — e outros termos como “muçulmanos” e “islamistas”. Essa nomeação particularmente ambígua e perigosa da organização parece sugerir equivocadamente que ela é representativa do Islã, dos muçulmanos e dos islamistas de maneira geral. Além disso, o termo “Estado Islâmico” está estritamente relacionado à criação de um califado, que é o objetivo político de DĀ’ISH. A escolha do nome pelo movimento é, na verdade, uma projeção de sua ideologia e de sua política expansionista, uma imagem que ele busca difundir externamente. Por esse motivo, o nome atual “Estado Islâmico” foi se desenvolvendo em paralelo com os avanços políticos e militares da organização, mudando de EII (“Estado Islâmico no Iraque”, Ar. al-dawla al-islāmiyya fī l-‘irāq) em 2006 para EHS (“Estado Islâmico do Iraque e do Levante”, Ar. al-dawla al-islāmiyya fī l-‘irāq wa-l-shām). (Ibid, p. 17-18)

Em relação aos ideólogos que formam a base do jihadismo moderno, como Abu al-A‘la Mawdudi e Muḥammad ‘Abd al-Wahhab, mas principalmente Ḥassan al-Banna, fundador da Irmandade Muçulmana, e seu sucessor, Sayyid Qutb, os quais serão os únicos mencionados diretamente nesta tese, serão referidos pelo termo *islamistas*. Embora o termo seja ele também carregado de tradição, será empregado de maneira que possa definir "uma ideologia sociopolítica que busca instituir governos sob a autoridade de Allah, não constituições feitas pelo homem, e administrar a sociedade de acordo com a sharia (lei islâmica), não a lei ocidental" (HARVEY, 2005, p. 76, tradução minha). Por outro lado, o termo Islã Político, ainda que muitas vezes usado como sinônimo de *islamismo*, exige também uma análise mais aprofundada, porquanto os pesquisadores não concordam na maneira de compreendê-lo, termos associados como: Islamismo, islamista, islâmico, Islã Político, todos têm uma história e implicações próprias.

O que parece ser consenso entre alguns pesquisadores, dessa forma, é que após alguns eventos históricos decisivos, como a Revolução Iraniana (1979), a Guerra Soviético-Afegã (1979–1989), o assassinato do presidente Sadat (1981), a expansão do movimento Irmandade Muçulmana, a Revolta de Hama na Síria (1982), o programa de islamização de Muhammad Zia-ul-Haq no Paquistão (1977–1988) e o atentado ao World Trade Center (1993) (como apontado por Harvey, Sullivan e Groves, 2005), mas principalmente após a Revolução Iraniana (1979), houve a necessidade de não somente cunhar um conceito que englobasse as diferentes manifestações políticas do Islã, mas a criação de vários termos que pudessem descrevê-

los, como *adjetivos*. Particularmente após a Revolução Iraniana, esse interesse se intensificou, como nos explica Kurstin Gatt:

Um evento político significativo ocorreu em 1978, que proporcionou um impulso sem precedentes às vozes tanto dos islamistas quanto dos jihadistas modernos. Naquele período, a Revolução Iraniana buscou a remoção do Xá Pahlavi apoiado pelos EUA, cuja dinastia foi finalmente substituída pela nova República Islâmica do Irã. Essa revolução inspirou a formação de um movimento de resistência islâmico xiita chamado Hizbullah, que surgiu poucos meses após a invasão israelense do sul do Líbano. Mehdi Mozaffari argumenta que o termo “islamismo” adquiriu conotações políticas e ideológicas com a eclosão da Revolução Islâmica sob a liderança do Aiatolá Khomeini, que propagou o “Islã político” e estabeleceu “o primeiro governo islamista do século XX”. Esse evento histórico sem precedentes trouxe a necessidade de criar novos termos para descrever o fenômeno, como “fundamentalismo islâmico”, “radicalismo”, “revivalismo islâmico” e “Islã político”. (Ibid, p. 23)

Essa tese, portanto, não fará uma abordagem mais profunda das acepções, das diferenças e dos usos dos termos Islamismo, islamista, islâmico ou Islã Político, posto que já existe disponível extenso material sobre o assunto — cujo conteúdo poderia ser, por si só, tema de uma tese de doutorado — feito por diferentes pesquisadores, em obras como *Political Islam in the Middle East*, de Are Knudsen (2003), *Islam, political Islam, and the state system* (2019), de Frederic Volpi, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, de Mohammed Ayoob, e em muitos outros artigos acadêmicos, como "Political Islam as an Incomplete and Contested Category: A Post-Foundationalist Revision", de Abbas Jong e Rami Ali, "Political Islam: More than Islamism", de Jocelyne Cesari, "A Clash of Systems: An Analytical Framework to Demystify the Radical Islamist Threat", de Andrew Harvey, Ian Sullivan e Ralph Groves, etc. Mas não tão somente pela disponibilidade do material bibliográfico sobre esse debate específico, a decisão de não abordar o tema nesta tese revela menos uma questão de preferência e mais os desafios impostos por conceitos densos, carregados de tradições históricas, ambiguidades, sutilezas e armadilhas conceituais, pois como bem explicaram Abbas Jong e Rami Ali (2023):

Após os eventos de 11 de setembro, o estudo do Islã político emergiu como um campo de pesquisa de relevância global, apresentando desafios tanto políticos quanto culturais. Nesse contexto, o Islã político frequentemente era conceitualizado e compreendido por meio de categorias binárias, como radical/moderado, ortodoxia/heterodoxia, religioso/secular, privado/público, modernidade/contramodernidade, racional/irracional e violento/pacífico. Essas categorias eram usadas de forma intercambiável com termos como fundamentalismo, conser-

vadorismo, terrorismo e violência [...]. No entanto, essa abordagem imprecisa e ambígua transformou esses termos em expressões genéricas que não conseguiam explicar efetivamente a diversidade de fenômenos sociais e políticos relacionados aos muçulmanos e ao mundo islâmico. Tal tratamento e conceitualização do Islã político têm implicações ontológicas, epistemológicas e normativas significativas, impondo desafios consideráveis ao estudo da política e da sociedade no contexto muçulmano [...]. A revisão da literatura sobre a essência do Islã político e do Islamismo revela que as definições desses conceitos são dominadas por indeterminação, ambiguidade, multiplicidade e contradição. Essa indeterminação decorre das suposições epistemológicas, ontológicas e normativas das abordagens dominantes nesses estudos. Consequentemente, a genealogia de correntes, discursos, movimentos, tradições, governos, partidos, identidades, ações, comunidades, ideologias e todas as entidades sociais que carregam os termos Islã, Islamismo, Islâmico, Muçulmano e política muçulmana, de um lado, e Islã político ou política islamista, do outro, apresenta uma multiplicidade e diversidade tão grandes que compromete fundamentalmente o uso significativo e eficaz desses conceitos [...]. No entanto, apesar dos desafios inerentes, esses conceitos têm sido amplamente utilizados na esfera pública, na academia e na política para explicar e conceitualizar realidades e desenvolvimentos no mundo islâmico e nas sociedades muçulmanas [...]. Tais conceitualizações têm servido como base para a formulação de políticas e para a construção de realidades sociais. O enorme volume da literatura existente, que teve um aumento significativo desde a Revolução Iraniana de 1979 e, particularmente, após os ataques de 11 de setembro, evidencia a necessidade urgente de uma investigação conceitual e epistemológica abrangente desses conceitos [...]. Enquanto a maioria dos estudos existentes concentra-se principalmente em determinar a natureza do Islã político, considerando-o como um fenômeno histórico, religioso, político, social, cultural ou outro, fixo e concluído, apenas alguns questionaram os fundamentos epistemológicos do uso dos conceitos de Islã político e Islamismo. Pode-se argumentar que o estudo do Islã político e do Islamismo, de forma geral, careceu de investigação e análise epistemológica rigorosa, uma deficiência que se estende até mesmo a algumas das obras mais proeminentes que abordam os aspectos teóricos do Islã político e do Islamismo. Consequentemente, esses estudos enfrentam desafios metodológicos significativos (JONG e ALI, 2023, p. 1 e 2).

Nesse contexto, o termo *islamista* é usado para se referir a movimentos ou grupos que promovem ou que promoveram a ideia da transformação social baseada primordialmente nos princípios islâmicos, com a aplicação da sharia e a retomada das terras muçulmanas, livre da ocupação estrangeira, como a Irmandade Muçulmana ou aos ideólogos modernos, como Hassan al-Banna, Mawdudi e al-Wahhab — cujas ideias moldaram parte do pensamento que está por trás de alguns movimentos jihadistas contemporâneos. Por fim, o jihadismo deve ser compreendido como uma expressão *paramilitar* da ideologia islamista, que se direciona muitas vezes à realização de operações *paramilitares* e *transnacionais*, como é o caso da Al-Qaida e da Organização Estado Islâmico, que devem ser pensados à luz da colonização no mundo árabe-islâmico, na reação ao imperialismo europeu, aos seus tratados políticos que não somente redesenharam mapas, como também reescreveram suas histórias. A proposta desses

grupos é muitas vezes baseada nos ideólogos que já citamos, os quais propuseram não somente a luta através da jihad pelo retorno de uma Era de Ouro do Islã, idealizada, como também aqueles que contestaram políticas ocidentais, ou os valores morais do ocidente, sobretudo dos Estados Unidos, como foi o caso de Sayyid Qutb, que será trabalhado em capítulo à parte. É ainda Kurstin Gatt quem nos contextualiza:

Nossa discussão sobre a contextualização do islamismo e do jihadismo deve levar em conta o fenômeno da modernização e da colonização no mundo árabe-islâmico, pois essa forma radical fundamentalista de reação patriarcal ao imperialismo europeu e à modernização ocorreu no século XX. “Movimentos orgânicos”, sejam salafi-jihadistas, islamistas ou outros, foram alimentados pelo ressentimento contra os valores vigentes em sua sociedade, funcionando principalmente como uma forma de insurgência contra a intrusão colonial e as potências ocidentais na região. O historiador Hisham Sharabi afirma que ideologias fundamentalistas radicais acompanharam o processo de “modernização” no mundo islâmico a ponto de se desenvolverem “sob dominação europeia e em reação direta a ela”. De maneira semelhante, Hamid Dabashi argumenta que essas ideologias radicais foram inventadas “em conversa combativa e contestação com e contra uma modernidade colonial, um interlocutor colonizador, que se codificou e foi assim chamado de ‘o Ocidente’”. Dabashi sustenta que o islamismo anticolonial, assim como o nacionalismo e o socialismo anticoloniais, são formações ideológicas “que historicamente confrontaram o colonialismo europeu e moldaram os Estados-nação modernos que emergiram nos antigos territórios coloniais”. Essas ideologias anticoloniais podem ter obtido vitórias de curto prazo, mas produziram “formações estatais pós-coloniais catastróficas”. Esses argumentos sustentam a afirmação de que o DĀ’ISH deve ser definido de acordo com os eventos recentes que ocorrem no mundo árabe-islâmico, em vez de apenas por seus vínculos com o Islã. O movimento de radicalização islâmica reagiu fortemente ao processo de modernização e colonização, rejeitando continuamente valores e ideias estrangeiras. Ao mesmo tempo, o movimento também se engajou na criação de uma fonte de identificação que o distanciasse ideologicamente do “Ocidente” e da “ocidentalização”. O jihadismo, assim, explora a religião como um meio para atingir fins, e não como um fim em si mesmo. O Islã é instrumentalizado como uma fonte de autoridade e identificação contra o “outro” para obter poder político, atuando como o principal idioma do milieu jihadista (GATT, 2020, p. 24-25, tradução minha)

Nota sobre transliteração

Nesta tese, preservarei nas citações diretas a grafia e a forma de transliteração empregada pelos autores consultados, com ou sem diacríticos, que serão também a base para os termos de uso recorrente na minha própria escrita. Quando há qualquer termo equivalente em português, utilizo a forma aportuguesada, como por exemplo *Alcorão*, *jihad*, *hádice*, entre ou-

tros.

Além disso, a preferência pela utilização do termo *Allah*, no lugar de Deus, ocorrera sempre em citações do Alcorão, dos hádices ou conceitos usados pela tradição islâmica, tentando preservar, dessa maneira, a terminologia própria das fontes árabes, sempre que possível. Por outro lado, nos trechos analíticos e nas referências feitas de maneira geral, utilizo a forma em língua portuguesa *Deus*. Da mesma forma, quando cito autores ou traduções que foram feitas a partir do inglês que empregam o vocábulo *God*, traduzo-o também como *Deus*, preservando a escolha original dos autores. Dessa forma, a variação entre os vocábulos Allah e Deus, ao longo da tese ocorre principalmente para manter certa coerência com as fontes.

Fontes

Essa tese teve acesso a fontes primárias, muitas das quais foram disponibilizadas no site *jihadology.net* fundado e coordenado pelo pesquisador por Aaron Y. Zelin, especialista em política e segurança do Oriente Médio e Norte da África, atualmente integrante do Washington Institute for Near East Policy, no qual coordena o projeto *Islamic State Worldwide Activity Map*, sendo também pesquisador visitante no Departamento de Política da Brandeis University. Foi justamente no site administrado por Zelin, *jihadology.net*, que encontrei o livro integral de poemas *A chama da verdade*, uma tradução livre do inglês *The Blaze of Truth*, da poeta que será analisada nesta tese, Ahlam al-Nasr. Alguns poemas desse livro foram traduzidos diretamente do português pelo tradutor Gilberto Abraão, a quem sou extremamente grata, não somente pela qualidade de suas traduções, mas também porque foi um dos poucos tradutores que aceitou fazer a tradução desses poemas que foram analisados em minha dissertação de Mestrado.

Outros poemas de Al-Nasr, bem como de outros jihadistas foram encontrados com suas traduções em língua inglesa, em livros sobre o tema, como *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*, organizado por Thomas Hegghammer, *The Audacious Ascetic*, de Flagg Miller, *Decoding DĀ'ISH An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu*, de Kurstin Gatt, do recentíssimo *Should Blood Blend with Milk A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*, de Dena Fakhro, bem como na dissertação de mestrado *The Continuation of an Idealized Past: Ahlām al-Naṣr and the Legacy of Poetry in the Islamic State*, da pesquisadora Silvia Coppola, em capítulos de livros, como "Yemen's al-Qa'ida & Poetry as a

Weapon of Jihad" do livro *Twenty-first Century Jihad: Law, Society and Military Action*, "Jihadist Propaganda and its Exploitation of the Arab Poetic Tradition," de *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage* (2016), ambos de Elisabeth Kendall, uma das pioneiras no estudo sobre o tema, assim como em artigos de jornais, como do *New Yorker*, na subcoluna da área de política e literatura: "Battle Lines: Want to Understand the Jihadis? Read Their Poetry"⁴ assinado pelos professores Robyn Creswell e Bernard Haykel, do blog "*Literaturwissenschaft in Berlin*" (Ciência da Literatura em Berlim), que publicou o artigo "Weaponizing Verse on the Battlefield: the case of jihadi poetry", uma entrevista com o pesquisador Kurstin Gatt.

Dessa forma, essa tese, ao analisar poemas de Ahlam al-Nasr, principalmente a partir da publicação do livro *A chama da verdade*, de 2015, levará em consideração, além do período de escrita dos poemas de Al-Nasr, — seja no contexto político em que o Estado Islâmico estava presente, seja aquele ao qual a poesia se refere — que naquele ponto era comandado por Abu Bakr al-Baghdadi, morto em 2019, também a sua posição geográfica, e eventuais mudanças na perspectiva histórica ou geográfica da análise serão devidamente indicadas no texto, porque a Organização Estado Islâmico é um grupo multiétnico, multilíngue, que se encontra em diversos continentes, como nos explica ainda Kurstin Gatt:

Referir-se à sociedade na qual a poesia jihadista moderna é composta como uma "comunidade jihadista" ou "cultura jihadista" é apenas uma avaliação genérica da cena jihadista, que é multiétnica e multilíngue, composta por múltiplas organizações localizadas geograficamente desde o Norte da África até o Sudeste Asiático e além. Mesmo que a pesquisa se concentre em uma única organização, como o DĀ'ISH (Estado Islâmico), como estudo de caso, perceber-se-á que o próprio DĀ'ISH consiste em diversas subculturas, que podem variar dependendo se o estudo trata de seus afiliados na Líbia (províncias de Ṭarāblus/Barqa/Fezzan), Iêmen (províncias de San'ā'/al-Bayḍā'/Aden-Abyan/Shabwa/Ḥaḍramūt), Nigéria (província de Gharb Afriqiyya ou província da África Ocidental), ou Afeganistão (província de Khurasān). A questão tende a se tornar ainda mais complexa porque os afiliados do DĀ'ISH que estão fora da região do Iraque-Síria são, em sua maioria, uma fusão de organizações jihadistas militantes menores que juraram lealdade ao DĀ'ISH — como no caso do afiliado na Nigéria, anteriormente conhecido como Boko Haram. No entanto, esses múltiplos afiliados não devem impedir a análise do DĀ'ISH, pois o discurso desses grupos está delimitado pelos objetivos ideológicos e motivações gerais da organização. (GATT, 2020, p. 16, tradução minha)

⁴ CRESWELL, Robyn; HAYKEL, Bernard. Battle Lines: Want to Understand the Jihadis? Read Their Poetry. *The New Yorker*, 8 jun. 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Divisão dos capítulos

No primeiro capítulo dessa tese, "O *shahid*, a testemunha", procuro desenvolver alguns sentidos dos vocábulos *martírio* e *mártir* e como a literatura dos hádices, não somente aquilo que está presente no Alcorão, define esses conceitos muitas vezes de maneira dessemelhante, tornando o conceito polissêmico. O que percebemos é que, através dos séculos, esses vocábulos adquiriram novos contornos e novos significados, e a literatura exegética aponta muitas possibilidades interpretativas, algumas das quais não pude trabalhar nessa tese, ainda que elas tenham algo interessante. Por isso, acredito que seja ainda necessário aprofundar a evolução do sentido de martírio estritamente relacionada à morte no campo de batalha, porque é esse sentido, e não outro, que continua a ser o mote e o fenômeno entre os grupos jihadistas. Para fazer isso, recorri ao livro bem esclarecedor, embora de difícil leitura, da pesquisadora Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, sem tradução para o português, que fornece uma explicação sobre a conexão entre a locução *man qutila fī sabīl allāh* ("aquele que é morto no caminho de Allah"), o mártir, e seus outros significados na exegese islâmica. Com ela, achei necessário dialogar com o livro de David Cook, *Martyrdom in Islam*, cujo autor será uma referência recorrente nessa tese, também com o artigo de Roberta Denaro, "Definitions and Narratives of Martyrdom in Sunni Hadith Literature", e a excelente análise de Pannewick, no livro *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*.

Ficou muito claro para mim, talvez desde o início, que a morte no campo de batalha, da maneira como ela tem ocorrido, constitui algo novo, e foi Olivier Roy quem explorou a intrincada relação entre jihadismo e a procura pela morte, uma ligação que, segundo ele, não é apenas nova, mas também terrivelmente moderna. Essa modernidade, segundo Roy, contém uma dimensão geracional: os jovens que participam dos grupos jihadistas, principalmente da Organização Estado Islâmico (EI), são muito mais niilistas do que utópicos, eles procuram muito mais esse salto para a morte do que uma resolução política ou histórica. Eles são uma "geração sem futuro" que rejeita a sociedade e está fascinada pelo próximo apocalipse, o que resulta não somente em sua aceitação da morte através do martírio, mas em sua procura:

O que é novo é a associação do terrorismo e do jihadismo com a busca deliberada pela morte [...] De Khaled Kelkal, em 1995, ao Bataclan, em 2015, praticamente todos os terroristas ou se fazem ir pelos ares ou são mortos pela polícia, sem realmente tentarem fugir e sem que sua morte seja inevitavelmente necessária para atingir o seu objetivo. Como disse David Vallat, convertido próximo de Kelkal,

que lhe havia fornecido sua arma: "a regra era de jamais ser capturado com vida. Quando Kelkal vê a polícia, ele sabe que vai morrer. Ele QUER morrer. Cerca de vinte anos depois, os irmãos Kouachi teriam a mesma atitude. Mohammed Merah usará de forma diferente a famosa frase atribuída à Osama bin Laden e repetida sistematicamente com variações: "Nós amamos a morte, vocês amam a vida". A morte do terrorista não é uma possibilidade ou uma consequência infeliz de sua ação, ela é o centro do seu projeto. Encontramos esse mesmo fascínio pela morte no terrorista que se junta ao Estado Islâmico (ROY, 2016, p. 8, tradução minha)

Assim, já não é suficiente analisar alguns casos de violência e radicalismo através do salafismo ou de outras correntes mais clássicas, talvez seria melhor compreender esses fenômenos comparando-os com outras formas de violência praticadas por grupos jihadistas ou por islamistas. E é essencialmente essa comparação que torna as coisas um pouco mais complicadas, justamente porque o martírio é, conceitualmente, polissêmico, e seu significado precisa ser pensado em cada caso ou em cada morte. Além disso, muitos dos grupos se diferenciam ou a partir de sua vertente, como os xiitas e os sunitas, ou de sua própria filosofia, radicais islâmicos, islamistas, etc. A importância, então, para muitos deles, já não reside em morrer no campo de batalha, mas somente na morte, e o quadro de referências da tradição, neste último caso, perde um pouco a sua importância, dificultando também uma análise um pouco mais geral.

Na seção 1.1 do primeiro capítulo, “Construindo o sentido de martírio: a testemunha é aquela que morre no caminho de Allah - *man qutila fi sabīl allāh*”, busco entender além da motivação para se tornar um mártir, ao menos naquilo que toca a relação entre o Alcorão, a política e a poesia, a construção do mártir, essa figura tão mencionada pelos jihadistas, tentando trazer algumas das acepções fornecidas pelos hádices. É nesse momento que veremos, de maneira concreta, a polissêmia do termo. Nesse contexto, será exatamente essa pluralidade, essa ampliação terminológica que fará surgir novas leituras e reinterpretações do termo e, para entendermos essa mudança, analisaremos principalmente alguns escritos de Sayyid Qutb, que formaram não somente a base ideológica de alguns grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, como também restringiu o conceito de mártir àquele que morre no caminho de Allah. Já na seção 1.2. “Martírio, suicídio e a legalidade dos ataques suicidas”, passaremos pela jurisprudência islâmica e aquilo que é dito no Alcorão e nos hádices, tentando entender quais são as bases legais, ou se há, de fato, uma base legal, que seja usada para legitimar um ataque suicida ou o que muitos deles chamam de martírio. Veremos que essas classificações, antes de meras nomenclaturas, dependem somente de uma visão política e teológica. Nesse capítulo ainda, buscarei a relação entre aquilo que é dito no Alcorão, as implicações do uso de

ataques suicidas ou operações de martírio, e como essa prática sempre foi motivo de debate entre pensadores do Islã e também entre jihadistas. Muito embora, como veremos, muitas dessas operações sejam justificadas como uma resposta às assimetrias de poder, ou seja, entre um grupo mais forte, normalmente representado por países com exércitos formais reconhecidos, com poderio bélico e militar, e uma forma de resistência religiosa e territorial de um grupo que não é politicamente reconhecido e que não dispõe, no ponto de vista tático, do mesmo poder. Veremos, portanto, que a confusão terminológica é uma questão entre os próprios líderes religiosos e estudiosos do Islã.

No segundo capítulo, procuro fazer um breve resumo, ou uma introdução sobre a poesia árabe, tentando mostrar a forma poética como uma das formas de expressão artística mais valorizadas e influentes na cultura árabe, e como ela ocupa, desde o período pré-islâmico, um lugar central na construção identitária das tribos árabes, sendo não somente entretenimento, mas também aquilo que irá preservar sua memória e o código de honra dos beduínos. Farei uma breve, porém necessária apresentação da evolução dessa tradição poética até o desenvolvimento da *qasida*, uma forma clássica da poesia que acabou por inspirar não somente o seu período, mas todos os outros que vieram depois de sua criação. Em seguida, na seção 2.1. “A revelação corânica e a poesia pré-islâmica”, abordarei como a revelação do Alcorão instaurou uma nova forma de linguagem poética, introduzindo uma nova concepção de linguagem sagrada e inspiração divina, se colocando em contraste direto à poesia que fora feita até então. Esse panorama é fundamental para compreender como, séculos depois, a poesia não somente seria recuperada e reapropriada por grupos como a Organização Estado Islâmico e a Al-Qaeda, mas também como ela continuou a manter sua popularidade e seu apelo cultural. Para esse percurso, utilizaremos a leitura e análise feitas principalmente por alguns autores, como Reynold Nicholson, e seu livro *A Literary History Of The Arabs*, René Basset, com *La poésie arabe anté-islamique: Leçon d'Ouverture faite à l'École supérieure des lettres d'Alger*, Clément Huart e *A history of Arabic literature* e Charles James Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry: Chiefly Pre-Islamic, with an Introduction and Notes*, que serão fundamentais para entendermos não somente a poesia pré-islâmica, mas a transição para o período da revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad. Na seção 2.2. “Os primeiros poemas do martírio”, vamos ler um poema dos Karijitas, justamente pela sua importância na história da poesia árabe clássica, e porque em termos de tradição, é mais ou menos consenso entre os pesquisadores de que foram eles os primeiros muçulmanos famosos pela sua poesia. Assim, a partir de uma

tradução em inglês de David Cook, analiso um poema de Qutari b. Fuja'a al-Manzini (morto em 697), cuja poesia distingue-se pela sua exaltação de um mártir, um tipo de arquétipo de mártir, de sua morte e de seu corpo. Enfim, todos os elementos poéticos e religiosos que se aproximam de uma ideia de continuidade terrena entre o corpo e a palavra. Talvez não seja supérfluo acrescentar que esse poema, embora não tenha nenhuma relação óbvia, trabalha uma ideia que ainda é, e sempre foi contemporânea: viva a vida e morra jovem. Ademais, nada, conforme veremos, é mais comum do que a combinação entre esses elementos, na poesia de grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico.

Essa leitura terá um meio de transição, a seção final desse capítulo, 2.3. “*A poesia jihadista* e aquilo que convencionou chamar de *cultura jihadista*”. Para isso, o livro organizado pelo pesquisador Thomas Hegghammer, *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*, publicado em 2017, será a base fundamental de análise. O livro reúne artigos de diversos pesquisadores especialistas em uma área sobre o jihadismo pouco falada: a poesia, a música, as artes visuais, o cinema e a interpretação de sonhos. Nesse capítulo, procuro explicar as principais motivações que levam os jihadistas a se utilizarem desses dispositivos e como a forma da elegia, um tipo de poesia utilizado especificamente para exaltar os mártires, procura preservar a memória dos combatentes mortos. Analiso aqui uma elegia feita para Osama bin Laden, após a sua morte em 2011, e uma elegia composta pelo próprio Bin Laden, glorificando os jihadistas que atacaram o navio do USS Cole, em 12 de outubro de 2000. Na continuação desse capítulo, nas partes 2.4 e 2.5, apresento Bin Laden como poeta e analiso trechos dos seus poemas, encontrados no dia de sua captura e morte.

No capítulo seguinte, “O corpo, o poema e o martírio: o poema como martirologia do corpo”, procuro explorar o corpo do mártir como o lugar no qual o martírio se manifesta e se concretiza, sendo ele próprio um ato e uma mensagem, digamos, corpórea, se transformando num corpo-ideia, num corpo-logos, uma expressão que procurei criar para dar palavra à ideia de uma mensagem que ultrapassa a própria finitude do corpo e que se perpetua por meio das palavras. A palavra é o discurso dos vivos, a poesia, dentro da qual o corpo do mártir parece continuar a viver através dessas palavras que o descrevem e o imortalizam. Veremos isso de maneira clara não em um poema, mas em um tipo de manual espiritual, na verdade uma carta encontrada com Muhammad Atta, um dos sequestradores do voo 11 da American Airlines, o primeiro avião a chocar-se contra as torres gêmeas do World Trade Center em 11 de setembro de 2001. Antecipando as etapas do ataque, a carta procura guiar, de maneira prática, os se-

questradores dos aviões, mas também busca conduzi-los nessa caminhada para a morte. A carta é que deve guiar essa alma para o paraíso. O corpo, seus simbolismos e as suas metáforas, foram analisados por Linda Pitcher, em seu maravilhoso artigo “The Divine Impatience”: Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine” e mais uma vez por Roberta Denaro (2015). Estas são as minhas principais referências nesses capítulos.

No quarto capítulo, faço um jogo imagético, comparativo, um tipo de polimatia, pelas aproximações feitas por mim, e trago um quadro fenomenal de uma artista plástica egípcia, Gazbia Sirry (1925), uma das pioneiras do movimento de Arte Moderna no Egito e no mundo árabe. Mesmo parecendo tão irreconciliável a presença de uma artista mulher para fazer uma comparação com os grupos jihadistas — como eu mesma deixarei claro mais adiante, — acredito que esse quadro, que se chama “O mártir”, expõe um diálogo bastante interessante com a exegese islâmica e com o Alcorão. É a aparência desses elementos, muito mais do que os interesses por detrás da artista, ou de sua suposta contraditória relação com o que gostaria de analisar, que me interessa. A obra tem demasiados elementos significativos e interessantes para deixá-la de lado:

O mártir mostra um homem magro com os braços finos e deformados, erguidos acima da cabeça. A mão direita agarra-se a um galho de árvore horizontal contra o qual se tem um disco solar, enquanto a palma da mão esquerda está aberta fazendo como que um gesto de rendição [...] claramente, o sujeito é vítima de alguma violência, e a sugestão de martírio contida no título implica uma vitimização fatal. Mas, na figura, o artista ainda afirma a possibilidade de sobrevivência, por um lado, e a inocência do sujeito, por outro; segurando o galho de árvore, ele ainda pode evitar mergulhar na escuridão abaixo. (Ibid, 118 e 134).

A temática do martírio, tão antiga quanto o próprio islamismo, é tema de poesias desde o início do surgimento do Islã no século VII e das guerras de conquista, e mesmo os sufis, conhecidos por sua generosidade e seu amor à Deus e à humanidade “estavam dispostos e, em muitos casos, mesmo ansiosos para demonstrar esse amor através da morte” (COOK, 2007, p. 63, tradução minha). Cada vez mais, com o surgimento progressivo de grupos jihadistas — em especial, a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, foco dessa tese, mas sem deixar de mencionar outros grupos como aparato, digamos, teórico — a temática do martírio tem sido incorporada pela militância islâmica desde os anos 1970 e 1980. É esse movimento fundamental da poesia — uma arte profundamente enraizada na cultura árabe e também amplamente mobilizada por grupos como a Organização Estado Islâmico e a Al-Qaeda — que irá guiar este capítulo.

Esse conjunto de análise, por mais inconciliável que por vezes possa parecer nos mostrará o ponto em comum entre esses movimentos, que é a exaltação do mártir como um herói, a presença insistente do corpo do mártir como símbolo, como presença, como renascimento. Explorar a simbologia do mártir, ainda que através de diferentes movimentos do pensamento islâmico, talvez nos faça perceber como os jihadistas também se apropriam dessa imagética para afirmar ou reafirmar sua agenda militante. Para essa análise, é preciso, portanto, descobrir o significado do sacrifício e do martírio e como eles se inter-relacionam com a cultura jihadista, é preciso descobrir esse significado em outras manifestações, através de outros olhares:

Não se pode entrar na mente dos homens-bomba para descobrir os significados de seu sacrifício [...] sem mergulhar em suas queixas, retórica religiosa e em seu *universo simbólico* [...]. Em alguns casos, organizações radicais geram grande quantidade de voluntários para missões suicidas, promovendo, em um ambiente social amplo, a cultura do martírio. Em vez de manipular ou fazer lavagem cerebral nos indivíduos para se tornarem bombas humanas, engendram o mito do “mártir heroico” [...]. Organizações estrategicamente orientadas empregam a religião, o ritual, e cerimônias para legitimar e honrar o martírio; enquadram suas táticas como uma continuação de tradições históricas aceitas e reverenciadas; e envolvem seus objetivos mundanos com uma moralidade transcendente associada à salvação nacional ou à redenção religiosa. *O simbolismo do martírio se torna o veículo através do qual os homens-bomba enquadram ou dão sentido às suas diferentes motivações para o auto sacrifício.* (HAFEZ, 2006, p. 54 e 55, grifos meus, tradução minha)

Retornando à análise poética, a seção 4.3, “Outras imagens do martírio: A água, o sangue e a terra: um poema de Mbarka Mint al-Barra e um poema de Fadwa Tuqan”, buscará a maneira pela qual a representação poética evoca o corpo do mártir no contexto palestino. Como o poema faz esse corpo ressurgir através de outros elementos, como a flor e o sangue, que são metáforas da fertilização da terra, sugerindo talvez a retomada do território palestino, de maneira simbólica. O mártir é como uma semente que fará surgir uma nova realidade, e somente através do poema é possível retornar para casa, uma característica da poesia palestina de combate: “o poeta em exílio sofre de um agudo senso de perda — a perda do eu — e é obcecado com a ideia de retorno” (MEINSTER, 1985, p. 64, tradução minha). Nesse capítulo, é o conteúdo poético, suas simbologias, suas imagens e metáforas que me interessam, e a relação delas com os apelos dos palestinos, sendo a retomada, mesmo que imaginária, desse território, uma promessa pela liberdade, mantendo viva a memória da opressão para que a luta não pare. A recompensa divina é citada, mas a esperança de um retorno à terra é o elemento mais

forte dessa poesia.

O último capítulo, 5. “‘Minha felicidade é a pena e a espada’: a grande poeta de Damasco”, será dedicado inteiramente à Ahlam al-Nasr, a mais famosa poeta da Organização Estado Islâmico, e uma das mais respeitadas entre o grupo e seus seguidores. Seu primeiro livro de poesia, *A chama da verdade*, foi publicado em 2014 pelo setor de mídia do Estado Islâmico, e consiste em 107 poemas sobre os mais variados temas. Como pouco é sabido sobre sua vida privada⁵, utilizarei, ainda, tanto o capítulo escrito por Robyn Creswell e Bernard Heykel, *Poetry in Jihadi Culture*, do livro editado pelo pesquisador Thomas Hegghammer, já citado: “Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists”, no qual os autores fornecem as poucas informações que temos a respeito de Al-Nasr, bem como o artigo “I am very happy here”: Female jihad in Syria as self-accomplishment,” de Thomas Pierret, Meriam Cheikh, dedicado inteiramente à autora.

Desse modo, através de poemas traduzidos, alguns diretamente do árabe, feitos por Gilberto Abraão, para a minha dissertação de Mestrado, outros a partir das traduções disponíveis em língua inglesa, procurarei explorar algumas temáticas utilizadas pela autora. Veremos que, muitas das vezes, a sua poesia servirá como propaganda da agenda militante da Organização Estado Islâmico, evocando temas típicos do jihadismo, como a luta armada (a jihad), a reconstrução de um califado e da ummah muçulmana (a comunidade islâmica). O martírio, então, aparecerá tanto como um recurso de propaganda como também para reafirmar os deveres dos muçulmanos, evocando imagens típicas da tradição da poesia árabe e do imaginário corânico, como o corpo e a alma, o paraíso e as recompensas. Veremos que a poesia procura transformar, cooptar, e capturar seguidores muitas vezes através da imagética que circunscreve o heroico ato – antes comunitário do que individual, que se presta ao bem de sua comunidade e de sua religião. A poesia, assim, é anterior ao próprio martírio, pois ela cria o imaginário.

⁵ “Pouco se sabe com certeza sobre Ahlam al-Nasr. Sua mãe, Iman Mustafa al-Bagha, é filha de um renomado erudito sírio de jurisprudência islâmica. Al-Bagha foi professora de ciências jurídicas na Arábia Saudita até o outono de 2014, quando renunciou ao seu cargo e emigrou para um território controlado pelo Estado Islâmico (IS). Desde então, ela publicou um breve texto biográfico sobre sua filha, e Al-Nasr publicou vários escritos diarísticos através de canais do IS. Essas fontes sugerem que al-Nasr é originalmente de Damasco. Agora com cerca de vinte e poucos anos, ela começou a escrever poemas na adolescência – “ela nasceu com um dicionário na boca”, segundo sua mãe – frequentemente em apoio à Palestina. Quando protestos eclodiram na primavera de 2011 contra o governo do presidente sírio Bashar al-Assad, Al-Nasr tomou o lado dos manifestantes. Vários poemas em *The Blaze of Truth* sugerem que ela testemunhou de perto a repressão do regime e pode ter sido radicalizada pelo que viu.” (CRESWELL e HAYKEL, 2015, p. 24-25).

1. O *shahid*, a testemunha

Em minha dissertação escrevi sumariamente sobre a questão do martírio na poesia jihadista, e hoje me surpreendo com o fato de ter descoberto que essa questão tenha sido e continue sendo trabalhada também pela poesia árabe palestina. Digamos que, nos dois “movimentos” poéticos, essa questão seja abordada de maneiras diferentes, mas que possuem muitas semelhanças, muitas interlocuções, precisamente os elementos compartilhados com a literatura islâmica, tanto a poesia que foi baseada no Alcorão, como aquelas que se inspiraram nos hádices. Dessa maneira, procurarei aprofundar neste primeiro capítulo essa questão, abordando os tópicos da etimologia de *shahid*, do Alcorão e da exegese islâmica.

A etimologia árabe de *shahid*, “mártir” é testemunha. Mas em que consiste essa testemunha? O seu significado próprio, intimamente relacionado ao conceito grego de *martys* no judaísmo e no cristianismo⁶ se relaciona, sobretudo, ao processo de “sofrimento e morte que se pode testemunhar [...] em nome da veracidade de alguma coisa, geralmente uma ideia ou uma ideologia, mas às vezes uma pessoa” (COOK, 2017, p. 154)⁷. É importante notar, no entanto, que o sentido de *shahid* não é estático. Ele se manifesta em múltiplas formas e contextos, o que acaba por tornar sua definição ampla e multifacetada. Contudo, embora as várias definições e fronteiras que se encontram entre os sentidos, ou seja, sua *polissemia*, a questão é que, seja qual for a definição, todas elas parecem definir um *shahid*, e todas as nomeações só se aplicam e se revelam no momento de sua ação, que é quando eles se distinguem. Ou seja, é preciso avaliar caso a caso e como a própria poesia irá revelar esse mártir. Assim, muitas definições, por exemplo, não têm necessariamente relação direta com violência e, /ou guerra, como nos explicou David Cook, e foram também listadas em um livro tradicional — comumente usado pelos jihadistas como fonte de autoridade — chamado *Kitab al-Jihad*, literalmente *O livro da Jihad*, que lista sete categorias e definições de mártir:

...o Mensageiro de Allah [Muhammad] disse: Deus Altíssimo estabeleceu a recompensa [do mártir] de acordo com sua intenção. Disseram-lhe: O que vocês conside-

⁶ "Como acontece com muitas instituições islâmicas, a doutrina do 'dijihad' e a do martírio, intimamente relacionadas, são o produto da fusão de vários elementos, de origens diferentes, uns judaicos, outros cristãos, e outros especificamente árabo-muçulmanos" (CANARD, 1936, p. 606, tradução minha).

⁷ Roberta Denaro nos explica que *shahid*, atrelado ao sentido de mártir, é, na verdade, um sentido pós-corânico: "É amplamente aceito que o termo *shahid* no sentido de 'mártir' seja, com grande probabilidade, um uso posterior ao Alcorão. Formas derivadas da raiz *sh-h-d* ocorrem diversas vezes no Alcorão, mas normalmente estão relacionadas ao significado de 'testemunhar', ou seja, de estar presente em um evento, e não ao sentido de ser mártir" (DENARO, 2015, p.83, tradução minha).

ram como as circunstâncias do martírio? Eles disseram: Morrer no caminho de Allah. O Mensageiro de Allah disse: Há sete categorias de mártir além de ser morto no caminho de Allah. Aquele que morre de uma enfermidade no estômago é mártir, aquele que se afoga é mártir, aquele que morre de peste é mártir, aquele que morre de pleurisia é mártir, aquele que morre em um desabamento é mártir, aquele que morre no fogo é mártir, e a mulher que morre no parto é mártir. (COOK, 2015, p. 26)

Essa "lista", por assim dizer, revela como o conceito de martírio se expande para além do campo de batalha, abrangendo diversas formas de morte que podem ser consideradas dignas de honra, dignas de serem nomeadas como *martírio* e de receberem o *status* de mártir. Assim, ao longo dos séculos, a definição de mártir continuou a ser consideravelmente ampliada, ganhando contornos diversos que, em muitos casos, ultrapassam a ideia tradicional, ou mais conhecida, de morte em combate pela fé. Já no século XVI, textos normativos islâmicos incluíam, na categoria de mártir, indivíduos que morriam em uma série de circunstâncias diferentes: comerciantes mortos ao defender seus bens, pessoas que faleciam longe de casa, vítimas fatais de ataques de animais, doenças ou até mesmo acidentes.

Essa diversidade de situações, embora refletisse talvez uma tentativa de incorporar outras formas de sofrimento e sacrifício, acabou por esvaziar o termo de, digamos, seu conteúdo original. Desse modo, diante dessa ampliação quase desenfreada de sentido, parte da tradição literária exegética passou a buscar um retorno às origens, ao sentido mais estrito de martírio, aquele que se vincula diretamente à luta no campo de batalha, à luta pela causa de Allah. Assim, quase num movimento de contenção conceitual, nota-se hoje uma preocupação e um esforço claros para fazer uma distinção entre morte acidental e morte intencional, o que revela não apenas uma distinção semântica, mas também uma tentativa de preservar o prestígio e o status espiritual associado à figura do mártir:

A definição de “mártir” ampliou-se significativamente ao longo dos séculos. No século XVI, um panfleto autorizado sobre as circunstâncias do martírio incluía, entre as categorias de *shahid*, um comerciante que morre defendendo seus bens, um homem que morre defendendo sua esposa e filhos, uma pessoa que morre em terra estrangeira; eram considerados mártires também aqueles que morrem de febre, picada de cobra, ataques de animais selvagens ou queda do próprio animal de montaria, além daqueles que morrem de enjoo marítimo ou hipotermia. Essa ampla expansão do termo *shahid* acabou por torná-lo quase sem sentido nesse período [...]. No entanto, a literatura tradicional estava principalmente preocupada em retornar à definição original de “mártir” como aquele que morre após lutar pela causa de Allah. (COOK, 2015, p. 26–27)

Essa preocupação teórica com a *intenção* do combatente, e não apenas com a circunstância de sua morte, aparece de forma explícita nos hádices. Um outro exemplo recorrente e muito citado é o relato em que um beduíno questiona o Profeta Muhammad sobre as motivações que podem levar à guerra, ao que Muhammad responde que a intenção é o predicado essencial para determinar se uma ação é válida, para determinar o seu real *valor espiritual*. O relato de Abu Musa está no livro de al-Bukhari, e o comentário é também do pesquisador David Cook:

Um beduíno veio ao Mensageiro de Allah e disse: “Um homem pode lutar por fama, outro pode lutar para receber elogios, outro para obter espólios, e outro para se exibir”. O Mensageiro de Allah disse: “Quem quer que lute para tornar a Palavra de Allah a mais elevada [ver Alcorão 9:40], esse é [quem luta] no caminho de Allah”. Essa é a definição mais amplamente aceita pelos juristas do Islã, que sempre foram desconfiados das categorias expansivas que tendiam a deslocar o respeito conferido aos mártires que morriam em batalha. É evidente que o prestígio espiritual associado ao martírio contribuiu fortemente para a ampliação do termo. Parte dessa atitude positiva deriva das recompensas atribuídas ao mártir no outro mundo. (COOK, 2015, p. 27)

Assim, mesmo havendo uma tensão histórica entre a ampliação do conceito de martírio e a tentativa de muitos juristas e teóricos de restringir o termo àquele que morre em combate pela causa de Allah, enfatizando a dimensão espiritual e social desse status, nesta tese procurarei contemplar o sentido de martírio através da fórmula corânica “*man qutila fī sabīl Allah*, ‘aquele que é morto no caminho de Deus’ (DENARO, 2015, p. 83), uma vez que, como afirma Roberta Denaro (2015), “mesmo no contexto de uma ampla definição de martírio, a conexão entre martírio e jihad permanece clara e forte. Não há dúvida sobre o fato de que morrer no campo de batalha [...] é a principal maneira de alcançar o status de mártir e é altamente elogiado em muitos hádices” (DENARO, 2015, p. 86, tradução minha). Mesmo com essas definições preliminares, será preciso que antes façamos uma breve revisão do sentido de martírio atrelado ao combate e como isso ocorreu, atentando às suas especificidades, tanto no Alcorão quanto na literatura pós-Corânica até chegarmos ao sentido militar, enfatizando seu uso em grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, e na poesia de Ahlam al-Nasr, a “poeta do Estado Islâmico”.

1.1. Construindo o sentido de martírio: A testemunha é aquele que morre no caminho de Allah - *man qutila fī sabīl allāh*

Na Segunda Guerra Mundial, o mundo viu os aviões —, e mais tarde também as lanças —, carregados de explosivos que colidiram deliberadamente contra os navios dos Aliados. Conhecemo-los através do nome *Kamikaze*, o "vento divino"⁸. Anos mais tarde, mais especificamente em junho de 1963, os jornais mostravam a foto, que hoje é mundialmente famosa, de um homem cujo corpo estava tomado por chamas. Esse homem foi o monge budista *Thích Quảng Đức*, que ateou fogo ao próprio corpo em protesto à ocupação norte-americana no Vietnã. A sua autoimolação não somente inspirou outros monges a seguirem seu caminho, como também é considerada o marco inicial na mudança do regime político no país. Há ainda outros exemplos como "os soldados do Exército Republicano Irlandês (IRA) que morreram em greves de fome em prisões britânicas na década de 1970 e início da década de 1980, e ativistas em movimentos de libertação no Oriente Médio e no Terceiro Mundo." (HATINA, 2014, p. 2, tradução minha). Martírio não é um conceito novo, ele aparece nos primórdios da história humana:

O martírio surgiu na história humana desde os tempos mais remotos. As religiões do Egito, Mesopotâmia e da Grécia Antiga continham as sementes das noções de bem e mal, e de heroísmo. O judaísmo, no período dos macabeus, adotou a ideia de uma luta contra o mal em nome do monoteísmo. O helenismo introduziu uma dimensão pessoal a essa ideologia, na figura do filósofo asceta. O cristianismo oriental criou o modelo do guerreiro-herói, assim como o Islã, que prometia imortalidade, absolvição dos pecados, isenção do Dia do Juízo e a capacidade de comunicar-se com os profetas. (Ibid, p. 1, tradução minha),

Mas poderíamos chamar os combatentes da Al-Qaeda e da Organização Estado Islâmico, que morrem no campo de batalha de mártires? Ou ainda, poderíamos afirmar que Muhammad Atta, piloto do primeiro Boeing a atingir o World Trade Center, em 11 de setembro de 2001, morreu através do martírio? Após tantos exemplos, como poderíamos definir o que é o martírio e quem é o mártir? Como vimos, ao contrário do que se possa imaginar, o conceito de "mártir", no Islã, não está claramente definido no Alcorão, ao menos não como o conceito atual, e "shahid", termo que hoje é amplamente associado à ideia de martírio e que está presente no Alcorão, parece se referir à alguém que atua como testemunha —, seja no sentido legal, como num julgamento —, ou como um observador passivo de um acontecimen-

⁸ Este nome evoca a lembrança do tufão que, em 15 de agosto de 1281, salvou o Japão da invasão das tropas mongóis de Kublai Khan (1215-1294), destruindo os exércitos invasores e livrando o Império da conquista estrangeira. Esse tufão ficou conhecido como Kamikaze, "o vento divino" que expulsou os bárbaros invasores, e que no final de 1944 inspiraria os japoneses para a resistência a uma nova invasão iminente (GONÇALVES, 2012, p. 93)

to, e pode ser tanto usado para se referir à Deus como aos seres humanos, sempre em contextos específicos (AFSARUDDIN, p. 95). Asma Asfaruddin, professora e pesquisadora no departamento de Línguas e Culturas do Oriente Próximo, da Universidade de Indiana, escreveu o livro de referência no assunto, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, no qual cita as três passagens do Alcorão que utilizam o termo shahid, mas sempre no sentido da testemunha:

3:98. Dize: "Ó seguidores do Livro! Por que renegais os versículos de Allah, enquanto Allah é Testemunha do que fazeis?"
 6:19. Dize: "O que há de maior testemunho?" Dize: "Allah. Ele é Testemunha entre mim e vós. E foi-me revelado este Alcorão, para com ele admoestar-vos e àqueles a quem ele atingir." Testemunhais vós, em verdade, que há junto de Allah outros deuses? Dize: "Não o testemunho." Dize: "Apenas Ele é Deus Único. E, por certo, estou em rompimento com o que idolatrais." 41:53. Fá-los-emos ver Nossos sinais nos horizontes e neles mesmos, até que se torne evidente, para eles, que ele, Alcorão, é a Verdade. E não basta que teu Senhor, sobre todas as cousas, seja Testemunha? (ALCORÃO, tradução de Helmi Nasr).

Essas passagens do Alcorão nos mostram como o termo shahid, ao menos em seu uso original, está intimamente ligado ao ato de testemunhar — seja de forma legal, espiritual ou mesmo, poderíamos dizer, metafísica — e não necessariamente à ideia de morrer pela fé em um contexto de combate físico. Dessa maneira, como lemos nos trechos corânicos, o termo aparece em contextos que nada têm a ver com a morte em batalha, e sim com o ato de testemunhar — seja o testemunho de Deus sobre os atos humanos, ou dos próprios humanos diante da revelação sagrada. O shahid, então, não é necessariamente aquele que morre, mas aquele que vê, presencia e que também confirma a realidade divina e a veracidade, a verdade do Alcorão. Posteriormente, na literatura exegética e nos hádices, o papel dessa testemunha ou o próprio ato de testemunhar é reinterpretado, e é nesse ponto que a tradição islâmica começa a construir, gradualmente, uma noção mais militarizada de martírio, a noção de morrer no campo de batalha.

Desde o início do Islã, como nos explica David Cook (2007), “os muçulmanos têm certeza de que o sofrimento através da fé constitui um poderoso testemunho” (p.12). No entanto, o termo shahid como um sentido usado exclusivamente para se referir ao mártir como aquele que morreu no campo de batalha, que *testemunhou* essa batalha, foi desenvolvido apenas na literatura pós-Corânica: “é somente na literatura pós-corânica — na exegese, nos hádices, na literatura jurídica e de exortação — que o termo *shahid* adquire explicitamente o significado específico daquele que dá testemunho da fé particularmente ao dar sua vida” (AFSA-

RUDIN, 2013, p. 95, tradução minha). Os usos do termo *shahid*, no Alcorão, segundo a interpretação da maioria dos especialistas, “referem-se a uma testemunha legal ou testemunha ocular e são usadas tanto para Deus quanto para os seres humanos em contextos apropriados [por exemplo, Alcorão 3:98; 6:19; 41:53] (ibid)”. Nesse sentido, como já mencionado, a locução corânica geralmente referida ao mártir é *man qutila fi sabil allah* (“aquele que é morto no caminho de Allah”), e Asma Afsaruddin nos explica que “essa locução, portanto, não deixa de ter ambiguidade e não se refere explicitamente ao mártir militar, embora os contextos do Alcorão para vários versículos que empregam essa frase sugiram” (Ibid).

Foi, portanto, em sua maioria, a coleção dos hádices sunitas clássicos (os ditos e feitos do Profeta Muhammad) que forneceu boa parte das definições de martírio, muitas das quais são usadas até hoje como justificativa para o ato; como por exemplo o já citado hádice de al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (nº 2810), o *Sunan Abi Dawud*, a terceira coleção dos Seis Livros do Islã Sunita, compilado por Abu Dawud al-Sijistani, no qual o tópico do martírio é abordado em diversos capítulos, sendo os mais famosos os também já citados *Livro de funerais* e o *Livro da jihad*, o *Sahih Muslim*, considerado uma das coleções mais autênticas de hádices do Profeta Muhammad, compilado pelo imam ibn al-Hajjaj al-Naysaburi, principalmente no livro *Kitab al-Imara*, ou *O livro do governo*, cujo capítulo 51 discute especificamente o conceito e a definição de mártir e o martírio, e ainda o *Jami’ al-Tirmidhi*, compilado pelo Imam Abu Eisa al-Tirmidhi, que embora tenha tido suas controvérsias, é ainda considerado um dos compêndios mais respeitados e influentes de hádices na tradição sunita. Dessa maneira, “foi esse tipo de texto – mais do que o próprio Alcorão – que forneceu categorias e definições do martírio bem como contribuiu para moldar suas várias representações” (DENARO, 2015, p. 82, tradução minha). Vejamos alguns trechos, começando pelo hádice de Al-Bukhari, que além de trazer os cinco tipos de martírio definidos pelo Profeta Muhammad, muitos dos quais não são enfatizados ou até mesmo citados pela literatura jihadista, e também traz o relato de Abu Huraira sobre o desejo do próprio Profeta Muhammad de ser martirizado:

O Profeta disse: ‘cinco são os tipos de martírio: aquele que morre de uma praga (*al-mat’un*), aquele que morre por uma doença abdominal (*al-mabtun*), aquele que se afoga (*al-ghariq*), aquele que morre sob um prédio desmoronado (*sahib al-hadm*), e aquele que é morto no caminho de Deus (*man qutila fi sabil Allah*) (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 2829, Book 56, Hadith 45).

O Profeta disse: “[...] Por Ele em cujas mãos está minha vida! Eu adoraria ser martirizado na Causa de Allah e depois ressuscitar e depois ser martirizado, e ressuscitar novamente e depois ser martirizado e depois ressuscitar novamente e depois ser martirizado [...]. Anas bin Malik narrou: O Profeta disse: “Ninguém que entra no

Paraíso gosta de voltar ao mundo, mesmo que tenha tudo na terra, exceto um Mujahid que deseja retornar ao mundo para que possa ser martirizado dez vezes por causa da dignidade que ele recebe (de Allah)” (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 2797, Book 56, Hadith 15).

Anas narrou que o Profeta disse: 'Não existe uma pessoa que morre [...] e que deseja retornar ao mundo e ter o mundo e tudo o que nele há, exceto o mártir, porque ele sabe sobre a virtude do martírio. Pois, de fato, ele gosta de voltar ao mundo para poder ser morto novamente.' [...]. (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 2795, Book 56, Hadith 13).

Livro 14, Número 3105: Narrado por Jabir ibn Atik: [...]. O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) disse: “Existem sete tipos de martírio além de ser morto na causa de Allah: aquele que morre de peste é um mártir; aquele que se afoga é um mártir; aquele que morre de pleurisia é um mártir; aquele que morre de uma doença interna é um mártir; aquele que é queimado até a morte é um mártir; aquele que é morto por um desabamento de prédio é um mártir; e a mulher que morre durante a gravidez é uma mártir” (ABU DAWUD, *Sunan Abi Dawud*, no. 3111, Book 21, Hadith 23).

Foi narrado por autoridade de Abu Huraira (por meio de outra cadeia de transmissores) que o Mensageiro de Allah disse: Quem vocês consideram ser um mártir entre vocês? Eles (os Companheiros) disseram: Mensageiro de Allah, aquele que é morto no caminho de Allah é um mártir. Ele disse: Então (se essa é a definição de mártir) os mártires da minha Ummah serão poucos em número. Eles perguntaram: Mensageiro de Allah, quem são eles? Ele disse: Aquele que é morto no caminho de Allah é um mártir; aquele que morre no caminho de Allah é um mártir; aquele que morre de peste é um mártir; aquele que morre de cólera é um mártir. Ibn Miqsam disse: Testifico a verdade da declaração de seu pai (com relação a essa tradição) que o Profeta disse: Aquele que se afoga é um mártir. - *O livro do governo, capítulo 51, "sobre os mártires"* (MUSLIM, *Sahih Muslim*, no. 1914, Book 33, Hadith 235).

Narrado por Zaid: que ele ouviu o Mensageiro de Allah dizendo: “Quem quer que seja morto defendendo sua riqueza, então ele é um mártir; quem quer que seja morto defendendo sua religião, então ele é um mártir; quem quer que seja morto defendendo seu sangue, então ele é um mártir; e quem quer que seja morto defendendo sua família, então ele é um mártir” (TIRMIDHI, *Jami at-Tirmidhi*, no. 1421, Book 16, Hadith 38).

A diversidade desses relatos, de que temos somente uma pequena ilustração, é acima de tudo reveladora. Se, por um lado, os hádices narram e reforçam o valor espiritual da morte em combate como uma das formas de martírio — e aqui destaco não somente a repetição hiperbólica de um *desejo de morrer* várias e várias vezes, como descrito no hádice de al-Bukhari, mas também em todos os trechos supracitados — por outro, ampliam e diversificam significativamente a definição mesma daquele que pode ser considerado mártir. Morrer de doenças — peste, pleurisia, cólera, doença interna — afogado, sob desabamento, queimado até a morte, durante a gravidez ou mesmo na defesa da família e da propriedade, por exemplo —

tudo isso é, segundo a tradição, considerado *martírio legítimo*. O que esses relatos indicam é que o martírio, de acordo com a tradição, não se reduz a um ato de guerra, mas carrega muitas outras formas de sofrimento e resistência, de *testemunha*, muitas das quais não envolvem *qualquer ação militar*.

No entanto, essa polissemia e ampliação do termo *shahid*, progressivamente abarcará uma outra significação: os muçulmanos “devem agir como testemunha [s] viva [s] para o resto da humanidade” (HATINA, 2014, p. 36), também agindo na batalha contra os infiéis assumindo, dessa maneira, constituindo uma posição ativa em relação a esse testemunho: “O Islã santificou o martírio na batalha contra os infiéis. Não possuía o comportamento passivo tenaz do início do cristianismo. Em vez de soldados metafóricos de Deus, exigia soldados reais que carregavam armas e as usavam” (AFSARUDDIN, 2013, p. 97).

Assim, essa base clássica, extraída dos hádices e das interpretações tradicionais, é fundamental para compreendermos a maneira como o conceito de martírio se consolidou dentro do pensamento sunita e também para entender o quão diversificado e multifacetado foi. No entanto, ao longo dos séculos, e em especial no século XX, novas leituras e reinterpretações passaram a surgir, muitas das quais foram impulsionadas por contextos colonialistas, políticos e sociais, como por exemplo o declínio do Império Otomano, as diversas ocupações e tratados coloniais estabelecidos, a fundação do Estado de Israel, a repressão imperialista, e quase que fundamentalmente o sentimento generalizado de humilhação e opressão entre os povos muçulmanos. Nesse novo cenário, o martírio — e os próprios movimentos jihadistas — cujas definições tradicionais polissêmicas eram muitas vezes associadas a um testemunho de fé ou à morte em defesa da comunidade, começou a ser pensado e mesmo realizado não somente à luz de uma luta apenas *espiritual*, mas também política e revolucionária, uma luta para salvar o próprio país do domínio colonial, para reestabelecer o controle da própria terra, enfim, uma resposta direta às ideias consideradas seculares impostas pelo Ocidente:

O historiador Hisham Sharabi afirma que ideologias fundamentalistas radicais acompanharam o processo de “modernização” no mundo islâmico a ponto de se desenvolverem “sob dominação europeia e em reação direta a ela”. De maneira semelhante, Hamid Dabashi argumenta que essas ideologias radicais foram inventadas “em conversa combativa e contestação com e contra uma modernidade colonial, um interlocutor colonizador, que se codificou e foi assim chamado de ‘o Ocidente’”. Dabashi sustenta que o islamismo anticolonial, assim como o nacionalismo e o socialismo anticoloniais, são formações ideológicas “que historicamente confrontaram o colonialismo europeu e moldaram os Estados-nação modernos que emergiram nos antigos territórios coloniais”. Essas ideologias anticoloniais podem ter obtido vitórias de curto prazo, mas produziram “formações estatais pós-

coloniais catastróficas". Esses argumentos sustentam a afirmação de que o DĀ'ISH deve ser definido de acordo com os eventos recentes que ocorrem no mundo árabe-islâmico, em vez de apenas por seus vínculos com o Islã. O movimento de radicalização islâmica reagiu fortemente ao processo de modernização e colonização, rejeitando continuamente valores e ideias estrangeiras. Ao mesmo tempo, o movimento também se engajou na criação de uma fonte de identificação que o distanciasse ideologicamente do "Ocidente" e da "ocidentalização". O jihadismo, assim, explora a religião como um meio para atingir fins, e não como um fim em si mesmo. O Islã é instrumentalizado como uma fonte de autoridade e identificação contra o "outro" para obter poder político, atuando como o principal idioma do milieuh jihadista. (GATT, 2020, p. 24-25)

Alguns pensadores passaram, então, a resgatar — e ao mesmo tempo reformular — o significado do martírio, conectando-o a uma visão de sacrifício voltado para a restauração de uma ordem islâmica idealizada, o resgate daquilo que muitas vezes foi e ainda é visto como a Era de ouro do Islã, sem interferências ocidentais. Dessa maneira, não é somente na autoridade dos hádices que encontraremos as definições de martírio, mas também entre teóricos, muitos dos quais influenciaram e continuam a influenciar muitos jihadistas e muitos grupos sobre os quais falamos. Por exemplo, ainda que tenha sido Hassan al-Banna o criador da Irmandade Muçulmana, foi o seu sucessor, Sayyid Qutb (1906-1966), quem viria a revolucionar, por assim dizer, a militância jihadista recente. Suas ideias forneceram o vocabulário teológico e político para uma nova geração de militantes, e seu próprio destino — marcado pela sua oposição ao regime secular egípcio, sua posterior prisão, mas principalmente pela tortura e pela sua morte — não somente consolidou sua imagem como um mártir, mas também forneceu novas definições de martírio e jihad. Sayyid Qutb, portanto, é o nome daquele que viria a influenciar grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico:

O homem mais amplamente creditado — ou responsabilizado — por trazer o salafismo para o século XX foi o pensador egípcio Sayyid Qutb. Ele forneceu uma ponte direta entre o pensamento e a herança de Abd al-Wahhab e seus predecessores para uma nova geração de militantes jihadistas, culminando na Al-Qaeda e tudo o que veio depois. (MUIR, 2017)

O irmão de Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, um dos maiores divulgadores das ideias de seu irmão, além de ter sido professor de Ayman al-Zawahiri, sucessor de Bin Laden após sua morte, um dos principais ideólogos e estrategistas da Al-Qaeda e também um dos arquitetos dos atentados dos 11 de setembro de 2001, era também amigo íntimo, professor e mentor de Bin Laden. Desse modo, Sayyid Qutb é tido, por muitos, como uma fonte do pensamento jihadista contemporâneo e um mestre intelectual:

Os escritos de Qutb posteriormente formaram a base teórica e o fundamento filosófico para diversos grupos islamistas radicais atuais. De fato, Sayyid Qutb é considerado o mestre intelectual de Osama bin Laden, líder da Al-Qaeda. No caso da Al-Qaeda, a conexão é direta: o irmão de Sayyid Qutb, o professor Muhammad Qutb, foi professor e mentor do jovem Osama bin Laden. O livro de Qutb, *Ma'a'lim 'ala Al-Tariq* (Milestones [...] 1964), foi um best-seller instantâneo e é amplamente reconhecido como um dos tratados islamistas mais influentes já escritos. (BUCK, 2009, p. 140)

Al-Zawahiri, que se uniu à Irmandade Muçulmana ainda na adolescência, foi profundamente marcado pelas ideias de Sayyid Qutb, influência que ele reconhece em seu livro, *al-Sharq al-Aswat, Cavaleiros sob a Bandeira do Profeta*, uma espécie de manifesto publicado trinta e sete anos após *Milestones*. Nesse texto, Zawahiri explica como a leitura de Qutb o levou a compreender a jihad não apenas como uma luta política ou militar, nem tampouco como uma simples reação a uma ameaça externa ou um conflito de interesses políticos, mas antes como uma disputa ideológica radical entre dois sistemas que não podem coexistir — ou seja, o sistema da soberania divina, a shariah, e o sistema da soberania humana, ou "leis fabricadas pelos homens", em suas palavras. Zawahiri diz que foi essa mensagem de Qutb que ajudou os movimentos islâmicos ou jihadistas a identificar e definir seus verdadeiros inimigos, que agora não eram somente os invasores estrangeiros, mas também os regimes internos que, para ele, eram tão perigosos quanto os primeiros e também uma extensão deles. Dessa maneira, a mensagem de Qutb ressoa até hoje através de grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico:

Sayyid Qutb afirmava que a questão da unificação (*Tawhid*) no Islã é fundamental, e que a batalha entre o Islã e seus inimigos é, antes de tudo, uma batalha ideológica em torno dessa unificação. Trata-se também de uma disputa sobre a quem pertencem a autoridade e o poder — se ao caminho de Deus e à *Shari'ah*, ou às *leis fabricadas pelos homens* e aos princípios materialistas, ou ainda àqueles que afirmam ser intermediários entre o Criador e a humanidade. [...] Essa afirmação ajudou enormemente o movimento islâmico a reconhecer e definir seus inimigos. Também ajudou a perceber que o inimigo interno não era menos perigoso que o externo — sendo, na verdade, uma ferramenta usada por este último e uma espécie de cortina por trás da qual ele se esconde para lançar sua guerra contra o Islã. [...] O chamado de Sayyid Qutb à lealdade à unicidade de Deus e ao reconhecimento da autoridade e soberania exclusivas de Deus foi a centelha que acendeu a revolução islâmica contra os inimigos do Islã, tanto internos quanto externos. Os capítulos sangrentos dessa revolução continuam a se desdobrar dia após dia (QUTB, 2006, p. 17, tradução minha, grifos meus).

Em um outro trecho, Zawahiri ao mesmo tempo que critica a nação muçulmana pela

falta de ação contra "o inimigo", convoca-os à jihad e ao martírio. Para ele, é necessário resgatar os valores dos antepassados salafistas os quais "corriam em direção à morte", e esse resgate só é possível através da coragem e do risco, através da aceitação da morte e do reconhecimento dos benefícios do martírio. É nesse cenário, portanto, que o autor diz ser necessário recuperar o sentido do martírio, de "plantar no coração de seus filhos o amor pelo Paraíso e a renúncia do mundo terreno" (AL-ZAWAHIRI, apud HOLBROOK, 2019, p. 68), como maneira de disseminar as leis muçulmanas e propagar a religião. Como argumento para suas afirmações, Zawahiri menciona os 19 homens — os quais ele chama de heróis — que sequestraram os quatro aviões e que participaram dos ataques simultâneos dos 11 de setembro de 2001:

O que impede nossa nação de vencer seu verdadeiro inimigo é o medo, a hesitação e a preferência pela segurança. Nossa nação precisa resgatar os valores de seus antepassados, os Salaf, que corriam em direção à morte — e assim o mundo se abriu para eles. Nossa nação precisa recuperar o significado do martírio e plantar no coração de seus filhos o amor pelo Paraíso e a renúncia ao mundo terreno. Devemos estar conscientes da seriedade do martírio no destino do povo muçulmano; o benefício do martírio não é apenas no Dia do Juízo — o que por si só já é grandioso — mas o estabelecimento e a propagação do Islã e a dominação de suas leis só acontecerão quando as pessoas correrem em direção à morte pela causa de Deus. Devemos correr em direção ao martírio em vez de esperar para ver quem será o primeiro a fazê-lo. A única forma pela qual nossos governantes colaboradores nos oprimem é por meio do medo e do terror; quanto a eles, são fracos e sem poder — e se os enfrentarmos com o mesmo espírito com que os dezenove heróis enfrentaram a América, então desaparecerão como moscas. É por isso que os jihadistas pioneiros ensinam à sua nação as bênçãos do martírio e seu grande impacto sobre o destino da nação muçulmana; os jihadistas pioneiros devem pagar esse preço e carregar esse fardo, pois esse é seu destino e sua honra ao mesmo tempo (Ibid).

Zawahiri, dessa forma, não somente evoca os 19 membros da Al-Qaeda, como também, ao fazê-lo, pretende trazer e reforçar a ideia de martírio como uma escolha, uma ação voluntária, uma corrida em direção a essa morte no lugar da "preferência pela segurança". Para ele, o benefício e a honra do martírio não se encontra somente no Dia do Juízo, mas sim no martírio como objetivo político e social, no estabelecimento da autoridade do Islã no mundo e em sua propagação e, principalmente, como uma resposta à opressão, que deve ser combatida: "a única forma pela qual nossos governantes colaboradores nos oprimem é por meio do medo e do terror; quanto a eles, são fracos e sem poder — e se os enfrentarmos com o mesmo espírito com que os dezenove heróis enfrentaram a América, então desaparecerão como moscas." (Ibid). Sayyid Qutb foi, assim, uma grande influência no pensamento e nos escritos de Zawahiri.

Nascido no Egito, aos dez anos já havia se tornado um memorizador do Alcorão, conhecido como *hafidh*, e em 1933, após ter concluído sua graduação Dar al-Ulum, uma universidade cujo objetivo inicial era a formação de professores, além de ter dado aulas na mesma universidade onde estudou, Qutb se tornou professor Ministério da Instrução Pública. A literatura sempre fora presente em sua vida, e é sabido que ele "escreveu poesia, esboços autobiográficos, obras de crítica literária, bem como romances e contos que tratavam de questões relacionadas ao amor e ao casamento" (QUTB, 2006, p.7, tradução minha), cuja produção inicial fora por ele posteriormente renegada. Após um período de dois anos nos Estados Unidos (1948-1950), se tornou mestre em Educação pela Stanford University. A experiência o faria escrever e publicar um relato no qual faz duras críticas ao país:

Ao retornar ao Egito em 1950, publicou um relato de sua estadia nos Estados Unidos na revista egípcia *Al-Risala*, sob o título "A América que Eu Vi". Esse mesmo relato foi posteriormente incluído em um livro organizado por Abd al-Fattah al-Khalidi, sob o título revelador *Amrīka min al-Dākhil bi-Manẓar Sayyid Qutb (A América por Dentro aos Olhos de Sayyid Qutb)*. A página de rosto traz uma ilustração da bandeira americana parcialmente dobrada, sob a qual aparece uma bandeira com listras pretas manchadas de sangue. A mensagem é clara: a América pode parecer ser uma coisa, mas, por dentro, é algo completamente diferente. (ABDEL-MANEK, 2000, p.9, tradução minha)

Qutb, mesmo reconhecendo os avanços educacionais e até o avanço técnico do país, continuou a enxergá-lo como desprovido de princípios éticos, "primitivo", em suas palavras, uma sociedade na qual o materialismo parecia mais valoroso e dominado por desejo de poder e prazer, ideias totalmente desconectadas dos valores espirituais e morais que, para ele, deveriam ser os guias de uma sociedade, suas principais fontes e a única verdade. A crítica de Qutb é emblemática porque além de mostrar seu desencanto e repulsa pelo Ocidente, cujo avanço, para ele, ocorre em detrimento de uma regressão moral, contém em si as bases do pensamento que ele passaria a ensinar:

É surpreendente perceber, apesar de sua educação avançada e de seu perfeccionismo, quão primitivo o americano realmente é em sua visão de mundo... Seu comportamento nos lembra a era do 'homem das cavernas'. Ele é primitivo na maneira como deseja o poder, ignorando ideais, boas maneiras e princípios... É difícil diferenciar entre uma igreja e qualquer outro local destinado ao entretenimento, ou ao que eles chamam, em sua linguagem, de diversão. (QUTB, 2006, p. 8, tradução minha)

Dessa maneira, Qutb já demonstrava interesse em se filiar à Irmandade Muçulmana,

sobretudo a partir de uma data muito emblemática, 12 de fevereiro de 1949, dia no qual o fundador da Irmandade, Hassan al-Banna, fora assassinado. Para Qutb, que vivenciava dentro dos Estados Unidos a celebração pública da morte de um líder islâmico, sobretudo daquele que ele muito admirava, foi, para ele, uma reação desumana⁹. Assim, ao retornar ao Egito, ele se filiou à Irmandade, se tornando o editor chefe do jornal oficial do grupo, cujo objetivo, ao retornar dos Estados Unidos, era "reorganizar a sociedade egípcia, retirar-lhe as influências ocidentais e moralizá-la através do Islã" (MAYNARD; SÁ, 2022).

As transformações que Qutb procurava vieram por um golpe de Estado realizado por um grupo de militares autodenominado “Oficiais Livres”, que depôs a monarquia egípcia, cujo articulador foi Jamal Abdul Nasir, mais conhecido como Nasser, e ainda que a Irmandade Muçulmana tivesse inicialmente apoiado os militares que depuseram o rei, logo se deu conta que os novos líderes não pretendiam estabelecer um Estado Islâmico, mas sim um Estado secular. Assim, não somente pelos acordos firmados com a Grã-Bretanha, que aceitou se retirar do Canal de Suez em troca da cooperação egípcia com interesses comerciais britânicos, mas também pela tentativa de assassinato de Nasser, instaurou-se uma disputa entre o grupo e o governo, que passou a perseguir e prender integrantes do grupo. Qutb fora preso¹⁰ e condenado à prisão perpétua, mas cumpriu dez anos de prisão, lugar em que escreveu suas principais obras¹¹:

As transformações no Egito logo vieram, não pela revolução islâmica, e sim pelo golpe que retirou o Rei Faruk do poder e colocou em seu lugar uma junta militar liderada pelo general Jamal Abdul Nasser (1918-1970), responsável pela instauração de um governo secular, pan-arabista e com alinhamento próximo à URSS. Inicialmente, o regime procurou manter um relacionamento cordial com a Irmandade Muçulmana, que contava com mais de 600 mil membros. Cargos no governo foram oferecidos a Sayyid Qutb, que recusou os convites. Em outubro de 1954, a relação entre os irmãos muçulmanos e os militares se deteriorou após a tentativa de assassinato contra Nasser. A retaliação veio através da prisão de membros do grupo, inclusive de Qutb; para ele, a pena inicial foi prisão perpétua, porém apenas dez anos foram cumpridos. (Ibid)

⁹ Segundo o autor da introdução de Milestones: "Quanto a Sayyid Qutb, ele passou a ter uma disposição cada vez mais favorável à Ikhwan al-Muslimin (Irmandade Muçulmana) desde que testemunhou a recepção eufórica dada nos Estados Unidos à notícia do assassinato, em 12 de fevereiro de 1949, do Imam Hasan al-Banna, fundador da organização (QUTB, 2006, p. 8, tradução minha)

¹⁰ "O Conselho do Comando Revolucionário (R.C.C.) decretou a dissolução da Irmandade Muçulmana e prendeu os líderes da Ikhwan, incluindo Sayyid Qutb, junto com outros 4.000 membros, muitos dos quais foram condenados à prisão perpétua". (QUTB, 2006, p.9, tradução minha)

¹¹ "Enquanto estava na prisão, o mártir Sayyid Qutb também conseguiu concluir vários de seus escritos mais importantes, incluindo o comentário corânico *Fi Zilal al-Qur'an* (*A Sombra do Alcorão*). Seu tafsir (exegese) foi aclamado como um dos melhores comentários contemporâneos do Alcorão em qualquer idioma, tendo passado por diversas edições e reimpressões" (Ibid, p. 10, tradução minha)

Milestones foi uma das obras produzidas na prisão, cujos escritos expõem a concepção do Islã, e nas quais aprofunda e sintetiza seus principais pensamentos sobre a jihad e o martírio. No livro, ele também expõe como "o capitalismo e a modernidade criaram um vazio moral preenchido pela materialização do lado selvagem dos homens, manifestado na tirania, na exploração econômica e na procura por satisfazer os desejos" (Ibid, p. 190). A partir deste pensamento, Qutb irá desenvolver o conceito de *jahiliyyah*, um termo originalmente usado para se referir ao período pré-islâmico, também conhecido como a Era da Ignorância —, a ignorância pelo desconhecimento do Islã —, mas que ele reaplica à modernidade. Para o autor, única maneira de combater esse estado de ignorância seria através da jihad, e sua interpretação, inspirada pelas propostas de al-Banna e também de Mawdudi "fundamenta a tese de que o “esforço no caminho de Allah” consiste na guerra contra a jahilliyya" (Ibid, p. 191). Agora, no entanto, suas críticas não se adereçam somente aos Estados Unidos ou ao Ocidente, mas às sociedades muçulmanas que, para ele, foram corrompidas:

A brutalidade e a tortura sofridas pelo mártir (*ash-shaheed*) Sayyid Qutb e por outros prisioneiros ao longo dos anos — incluindo o massacre de vinte e um membros da Irmandade Muçulmana (*Ikhwan*) na prisão militar de Liman Tura, em junho de 1957 — levaram-no à conclusão de que um regime sem precedentes em sua crueldade havia assumido o poder no Egito. Para ele, o principal problema já não era mais o domínio estrangeiro explícito, tampouco a ausência de justiça social, mas sim a usurpação total do poder por forças intensamente hostis ao Islã. Como resultado, toda a vida da sociedade havia se fixado em padrões não islâmicos, nos quais havia caído gradualmente por efeito de decadência e negligência. Sayyid Qutb concluiu que o governo egípcio, assim como todos os demais governos do mundo muçulmano, era diretamente comparável à Arábia pré-islâmica em sua ignorância e desprezo pelos preceitos divinos. Portanto, seu estado poderia ser designado legitimamente pelo mesmo termo: *Jahiliyyah*. O termo, que aparece quatro vezes no Alcorão, assumiu um significado central no pensamento de Qutb, condensando a completa escuridão da condição dos muçulmanos e funcionando como um instrumento epistemológico para rejeitar toda e qualquer lealdade que não fosse ao Islã. Segundo Qutb, essa nova *Jahiliyyah* possuía raízes históricas profundas e, além disso, era fomentada e protegida por todo o aparato coercitivo de um Estado moderno e autoritário. Por isso, não poderia ser corrigida facilmente ou em curto prazo. O que se fazia necessário era um programa de longo prazo, de natureza ideológica e organizacional, acompanhado da formação de uma vanguarda dedicada de crentes, que protegeria a causa em tempos de extremo perigo — inclusive, se necessário, por meio do uso da força — e que lideraria a substituição da *Jahiliyyah* pelo Estado Islâmico. (QUTB, 2006, p. 11, tradução minha)

Desse modo, após ter sido solto pelas autoridades, em dezembro de 1964, Qutb teve um breve período de liberdade, tempo no qual continuou com suas atividades intelectuais, po-

líticas e ideológicas. Nesse intervalo, finalizava o livro *Ma'alim fi-l-Tariq, Milestones*, que antes de ser publicado, circulava clandestinamente em forma de manuscrito por alguns anos, e que foi considerado subversivo pelo regime egípcio, o qual enxergava no livro um manifesto revolucionário, e que acabou por se tornar a principal evidência usada contra ele em seu julgamento, no qual foi sentenciado à morte por enforcamento:

Em apoio à segunda acusação, o incentivo à sedição, a acusação deu grande ênfase ao livro *Milestones*, e ficou evidente que essa obra, com seu comprovado apelo popular e implicações revolucionárias de longo prazo, representava o cerne da preocupação do governo egípcio. Assim, em 17 de maio de 1966, o tribunal condenou *ash-shaheed* Sayyid Qutb à morte, junto com outros seis membros proeminentes da Irmandade Muçulmana, incluindo al-Hudaybi. (Ibid, p. 13, tradução minha)

A execução de Sayyid Qutb por enforcamento se deu em 29 de agosto de 1966. Diz-se que, ao receber a sentença, ele afirmou: “Alhamdulillah (todo louvor é para Allah), eu fiz jihad por quinze anos até conquistar esta shahada (martírio)” (Ibid, [s.p.], [epígrafe]). Como destaca A.B. al-Mehri¹², editor e autor das notas introdutórias de *Milestones*, Qutb antecipou seu fim antes mesmo da sentença ser emitida, acolheu-a e rejeitou qualquer tentativa de perdão ou de negociação, pois acreditava que somente assim, através de sua morte, suas palavras teriam verdadeiro impacto sobre o público, como ele mesmo expressou para seus companheiros de cela: “Irmão(s), avancem, pois o vosso caminho está banhado em sangue. Não virem a cabeça para a direita ou para a esquerda, mas olhem apenas para o Céu” (Ibid, p. 13). Desse modo, ao abraçar a morte, Qutb concretiza sua própria definição de shahid:

A vitória é alcançada sob a bandeira da fé, e sob nenhuma outra; a luta é puramente pela causa de Allah, Glorificado seja, pelo sucesso de Sua religião e de Sua lei, pela proteção da Dar al-Islam, cujos detalhes descrevemos acima, e por nenhum outro propósito. Não é pelos despojos de guerra, nem por fama, nem pela honra de um país ou nação, nem mesmo pela simples proteção da própria família — exceto quando isso significar defendê-la contra perseguição religiosa. A honra do martírio só é alcançada quando se luta pela causa de Allah; e se alguém for morto por qualquer outro motivo, essa honra não será alcançada. (Ibid, p. 141, tradução minha)

A definição de martírio de Qutb e o conteúdo de *Milestones* não apenas fornecem uma base ideológica para a doutrina da jihad, mas também refletem a visão pessoal de Qutb sobre

¹² A.B. al-Mehri, nome que aparece como editor em algumas edições inglesas de *Milestones*, é um pseudônimo comum em círculos editoriais islâmicos britânicos, não devendo ser confundido com o político argelino Abdelhamid Mehri.

o martírio — uma visão que seria adotada por grupos como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico. A própria *entrega* de Qutb ao martírio, por assim dizer, parece um ato de performance: a morte é a concretização daquilo que ele próprio idealizava e difundia, a materialização de suas palavras. Nesse ponto, parece haver uma força simbólica nesse ato, pois embora ele tenha morrido, sua morte se tornou palavra, que foi e continua a ser lembrada, continua a ser lida, aquilo que continuou de sua ideia e que também o faz continuar. O próprio Qutb afirmou pouco tempo antes de morrer: “De fato, nossas palavras continuarão mortas, sem vida, estéreis, até que morramos como resultado delas. Só então essas palavras ganharão vida e passarão a viver nos corações mortos, fazendo-os reviver” (Ibid, p. 13).

Dessa maneira, além de fornecer as bases teóricas da jihad, as palavras e a própria morte de Qutb, como disse, consolidam sua definição de martírio que, para ele, só é legítimo na luta no caminho de Deus, por isso, em sua leitura, a única forma de superar o estado de ignorância, de *jahiliyya*, é através do Islã e da jihad; e a única honra verdadeira do martírio é alcançada lutando pela causa de Allah, e por nenhuma outra razão. Essa visão e doutrina fora e continua a ser adotada e disseminada não apenas através das palavras de Qutb, mas também por líderes e ideólogos de diversos grupos jihadistas, como a Organização Estado Islâmico. Como aponta o especialista iraquiano Hisham al-Hashemi, “Eles são fundamentados em duas coisas: uma fé takfiri baseada nos escritos de Muhammad ibn Abd al-Wahhab e, como metodologia, o caminho de Sayyid Qutb” (MUIR, 2017). Desse modo, Qutb, mesmo após a sua morte, continua a influenciar gerações de jihadistas¹³, que enxergam nele um mentor e uma fonte de autoridade, cujas palavras continuam a ecoar tanto nos gestos e nos atos dos integrantes e simpatizantes dos grupos, quanto nas palavras: “Sayyid Qutb é considerado um ícone islamista contemporâneo. Seus livros — especialmente aqueles que tratam do Islã e da política — ainda figuram, quase quarenta anos após sua morte, entre os best-sellers da literatura

¹³ “Podemos rastrear a fraternidade moderna dos extremistas islamistas até o estudioso egípcio Sayyid Qutb. Seu livro *Milestones* tornou-se o alicerce ideológico e a motivação espiritual desse movimento. Refletindo sobre o mundo ao seu redor em 1960, Qutb argumentava que o comunismo (que humilhava o ser humano) e o capitalismo (que o explorava) eram igualmente rebeldes à autoridade suprema de Deus na Terra. Assim, o Islã não seria apenas uma teoria, mas um modo de vida completo, baseado na submissão absoluta à vontade de Deus. Do ponto de vista ideológico, Qutb se inspirava fortemente na ideologia religiosa do salafismo. No entanto, ele divergia de seus predecessores ao insistir que a jihad ofensiva era inteiramente necessária para restabelecer o Califado Islâmico. Para os salafistas, não havia outro caminho possível, já que os líderes egípcios eram apóstatas que jamais entregariam pacificamente o poder. Quando as primeiras cópias de *Milestones* circularam entre fundamentalistas islâmicos, isso provocou um aumento significativo no fervor religioso. Temendo uma possível revolta, o governo egípcio prendeu Qutb por sedição. Para a revolta de seus apoiadores, ele foi executado pouco depois, em 29 de agosto de 1966. O martírio conferiu-lhe credibilidade instantânea. Por gerações, islamistas têm buscado implementar suas ideias.” (HERRINGTON, 2022, p.78, tradução minha)

islamista". DÖRFLER, 2005, p. 79, tradução minha)

Dito isso, é importante destacar que o que está em jogo, a partir daqui, é muito menos a biografia de Qutb em si, mas sim o desdobramento de suas ideias desenvolvidas em seu livro, principalmente *Milestones* e da sua própria morte no contexto da ideia de martírio propagada por grupos como Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico. Assim, aquilo que Qutb diz ser o martírio essencial, ou seja, que "a honra do martírio só é alcançada quando se luta pela causa de Allah; e se alguém for morto por qualquer outro motivo, essa honra não será alcançada" (QUTB, 2006, p. 141, tradução minha), acabou por influenciar diversos grupos jihadistas, que apropriaram e reelaboraram suas ideias. Ainda assim, a pergunta que nos fazemos sobre a nomenclatura, ou a maneira com que chamamos aquele ou aqueles que querem morrer por uma causa, parece depender apenas da perspectiva política: "se um ato voluntário que resulta em morte é considerado suicídio, sacrifício ou assassinato, às vezes depende apenas da perspectiva política" (PANNEWICK, 2004, p. 3, tradução minha). Por essa razão, como já deixei claro, esta tese adota deliberadamente a terminologia utilizada pelos próprios grupos, principalmente sunitas, como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, que reivindicaram o termo martírio para definir suas ações. Serão eles mesmos, desse modo, os responsáveis por definir o que entendem por esse termo, sobretudo por meio da poesia que produzem — e é a partir dessas produções que suas concepções serão examinadas. Ainda assim, considere necessário traçar um panorama da jurisprudência islâmica, para que possamos compreender como essas ações são interpretadas dentro do próprio universo religioso — e assim, talvez traçar ou ao menos delimitar as fronteiras entre o dogma e a transgressão, entre o martírio considerado sagrado e uma espécie de instrumentalização da morte.

1.2. Martírio, suicídio e a legalidade dos ataques suicidas:

A tradição jurídica islâmica não é somente ampla e extensa, abrangendo um longo período de mais de 1400 anos, mas também continua a ser alvo de grandes debates e estudo. Como apontado por Khaled Abou El Fadl, em seu precioso artigo, "The Shari'ah", presente no livro *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, organizado por John Esposito e Emad El-Din, de 2013, grandes confusões e mal-entendidos atravessam esses debates, mas algumas diferenças, ainda que pareçam meras nuances, precisam ser ao menos delineadas ou colocadas em seu lugar. Os termos *lei islâmica* e *lei muçulmana*, por exemplo, podem parecer à primeira vista a mesma coisa, sobretudo considerando o conhecimento superficial que muitas vezes

temos sobre esse assunto, ou seja, muitas vezes os vocábulos "islâmico" e "muçulmano", quando não usados de maneira pejorativa, são usados como sinônimos, sobretudo nesse contexto. Historicamente, ainda segundo El Fadl (2013) a lei islâmica surgiu a partir dos ensinamentos do Profeta Muhammad, mas os primeiros juristas muçulmanos também incorporaram práticas jurídicas de outras culturas e impérios, "incluindo Pérsia, a Mesopotâmia, o Egito e outras províncias romanas, o Iêmen e a Arábia, além da lei judaica" (EL FADL, 2013, p. 8, tradução minha), no entanto, muitas das práticas comuns nas sociedades muçulmanas não foram totalmente aceitas ou incorporadas pela lei islâmica, sobretudo as atividades consuetudinárias, que eram fundamentadas nos hábitos e costumes:

Ao mesmo tempo, muitas práticas consuetudinárias ou administrativas executivas existentes nas sociedades e governos muçulmanos pré-modernos não foram integradas nem reconhecidas como parte da lei islâmica ou sequer como compatíveis com os valores normativos do Islã. Juristas muçulmanos clássicos frequentemente condenaram certos costumes, como as leis tribais que deserdavam mulheres, e práticas administrativas, como a arrecadação terceirizada de impostos ou a cobrança de tributos excessivos conhecidos como *mukūs*, por serem incompatíveis com os princípios jurídicos islâmicos. Embora essas práticas legais às vezes fizessem parte do conjunto de regras efetivamente aplicadas em algumas sociedades muçulmanas, elas, mesmo que toleradas com relutância por razões funcionais, nunca foram dotadas de legitimidade islâmica e, portanto, não foram integradas de forma normativa à tradição jurídica islâmica. (Ibid)

O desafio de se definir uma lei se tornou ainda maior nas sociedades muçulmanas modernas pós-coloniais, porque muitos países muçulmanos adotaram sistemas políticos europeus como o direito civil francês ou o *common law* britânico, e ainda que algumas sociedades tivessem tentado "islamizar" parte do sistema jurídico, isso também se tornou problemático porque esse sistema jurídico fora antes pensado dentro de estruturas ocidentais as quais não compartilhavam as mesmas bases filosóficas e institucionais do sistema islâmico tradicional:

A maioria dos países muçulmanos contemporâneos adotou ou o sistema de direito civil de base francesa, ou alguma versão do sistema de *common law* britânico, e restringiu a aplicação da lei islâmica a questões de direito pessoal, especialmente nos campos da herança e do direito de família. Além disso, em resposta a pressões políticas internas, diversos países muçulmanos, nas décadas de 1970 e 1980, tentaram islamizar seus sistemas jurídicos por meio da modificação de leis comerciais ou penais, buscando torná-las mais compatíveis com a doutrina jurídica islâmica, ao menos em aparência. No entanto, o fato é que a natureza da conexão — ou da relação — entre essas leis supostamente baseadas no Islã e a tradição jurídica islâmica permanece objeto de debate. Como será discutido adiante, mesmo no campo do direito pessoal, onde a supremacia da sharia supostamente nunca foi seriamente questionada — sem falar nas diversas tentativas altamente politizadas de islamiza-

ção do direito —, a doutrina jurídica islâmica acabou sendo enxertada em sistemas jurídicos que, do ponto de vista estrutural, institucional e até epistemológico, haviam sido herdados ou transplantados do Ocidente. Praticamente em todos os países muçulmanos, as estruturas institucionais e os processos complexos do sistema jurídico islâmico — especialmente no século XIX — foram sistematicamente desmontados e substituídos não apenas por sistemas jurídicos ocidentais, mas, mais importante ainda, pelas culturas jurídicas de diversas potências coloniais ocidentais. Afirmar, na era moderna, a validade de determinações ou regras islâmicas desconectadas dos processos jurídicos contextuais, das instituições e da epistemologia que as sustentavam — e ausentes das culturas jurídicas que originalmente lhes davam forma — significa que a relação entre as manifestações contemporâneas da lei islâmica e a tradição jurídica clássica continua sendo, no mínimo, questionável (Ibid, p. 8-9, tradução minha).

Essas distinções iniciais entre a lei islâmica tradicional e as práticas consuetudinárias nos ajudam a compreender que o Islã, enquanto sistema jurídico, é dinâmico e historicamente situado. No entanto, essa estrutura foi profundamente impactada pela colonização e pela imposição de modelos jurídicos ocidentais nos países muçulmanos. É nesse ponto que o debate sobre a legitimidade da lei baseada no Alcorão, na contemporaneidade, se intensifica, especialmente com o surgimento de grupos islamistas e jihadistas, que buscam resgatar — ou reinventar — a autoridade do sagrado — entendido aqui como o texto revelado e a tradição profética — dentro do sistema jurídico e político. A questão aqui é que os grupos querem retornar ao Islã que eles entendem como *originário*.

Dessa maneira, o desmantelamento das estruturas jurídicas islâmicas clássicas — e sua substituição por sistemas jurídicos estrangeiros — ajuda a compreender o surgimento de leituras mais radicais ou o surgimento de ideias que buscaram, ou que ainda buscam, restaurar a tradição, a chamada "Era de Ouro" do Islã, como agora já sabemos. Vimos, com Sayyid Qutb, que a morte pela causa de Allah é a única que pode ser considerada como martírio, e que a jihad, nesse contexto, é o principal instrumento para alcançar a purificação da sociedade e instaurar a soberania divina. Para Qutb, a jihad não é apenas defensiva, mas sim uma luta prática e contínua para derrubar sistemas opressores que, em seus termos, ainda vivem na *Jahiliyyah*, e para promover a aplicação da Sharia:

Estabelecer o domínio de Allah, o Altíssimo, sobre a terra, abolir o domínio do homem, retirar a soberania dos usurpadores para devolvê-la a Allah, o Altíssimo, e promover a aplicação da Lei Divina (Sharia), eliminando as leis criadas pelos homens, não pode ser alcançado apenas por meio da pregação. Aqueles que usurparam a autoridade de Allah, o Altíssimo, e oprimem as criaturas de Allah não vão renunciar ao poder simplesmente através da pregação; se fosse assim, a tarefa de estabelecer a religião de Allah no mundo teria sido muito fácil para os Profetas de

Allah. Isso contradiz as evidências da história dos Profetas e a narrativa da luta da verdadeira religião, que se estende por gerações. (QUTB, 2006, p. 68)

Desse modo, para ele, a aplicação da Lei Divina e a renúncia do poder daqueles que oprimem, como ele disse, "as criaturas de Allah", não acontecerá somente através da pregação, mas sim através da luta. Antes de Qutb, no entanto, Hassan al-Banna já havia lançado as bases ideológicas desse pensamento. O predecessor de Qutb e fundador da Irmandade Muçulmana, considerada a precursora do fundamentalismo islâmico contemporâneo, e sua visão da jihad, desenvolvida principalmente em uma de suas obras mais famosas, *Kitab ul Jihad*, é considerada influente, mas também mais moderada que a de seu sucessor. A Irmandade Muçulmana, assim, buscou "purificar a sociedade egípcia das influências ocidentais, "re-islamizando-a" em nível político e social. O final desse processo resultaria na construção de um Estado dito como islâmico, cuja estrutura e organização nunca foram esclarecidas, que seria alcançado por meio de uma jihad." (MAYNARD e LIMA, 2022, p. 185). Nesse contexto, a jihad não é apenas um *conceito*, mas também assume uma dimensão política fundamental, e é a partir dessa compreensão que se torna possível entender a centralidade da jihad no discurso desses movimentos, como um instrumento para a "purificação" da sociedade e a construção de um Estado islâmico idealizado, baseado naquilo que é chamado de Era de Ouro.

Por isso, é preciso que antes de tudo entendamos que muitos grupos jihadistas entendem a guerra como um dever, e a jihad, literalmente "esforço ou empenho no caminho de Deus", termo que comumente é associado ao terrorismo, é descrita no Alcorão como uma obrigação. Assim, aqueles que participam da jihad são chamados de *mujahideen*, e os que morrem ao realizá-la são chamados de *shuhadaa*, como já sabemos, os *mártires*. Não farei aqui uma delineação dos sentidos de jihad¹⁴, porque já há disponível um extenso material bi-

¹⁴ Dado o caráter amplo do termo jihad, ele pode assumir diversos significados dependendo do contexto em que é usado. Segundo Ibn al-Qayyim, jihad possui quatro estágios: *jihad al-nafs* (luta contra o próprio eu), *jihad al-shayateen* (luta contra Satanás ou demônios), *jihad al-kuffar* (luta contra descrentes) e *jihad al-munafiqeen* (luta contra hipócritas que minam o Islã de dentro). Além dessas classificações, há outros tipos de jihad, como contra líderes de opressão ou inovações no Islã. Os dois primeiros tipos, jihad al-nafs e jihad al-shayateen, são obrigatórios para todo muçulmano adulto e física ou mentalmente capaz de realizá-la (*fard 'ayn*), enquanto os últimos, como jihad contra descrentes e hipócritas, são considerados um dever comunitário (*fard kafaayah*). Essas doutrinas não estão no Alcorão, mas foram desenvolvidas por juristas para regular suas injunções. Por isso, há variações sobre quando e como certas formas de jihad são caracterizadas [...]. A jihad espiritual, como resistir às tentações de Shaytaan e combater desejos corruptos, é essencialmente interna e não envolve meios violentos. A jihad contra descrentes e hipócritas pode ser realizada de várias formas: com o coração, a língua, bens ou fisicamente, especialmente em contextos de autodefesa. (SSENYONJO, 2012, p. 5)

bibliográfico sobre o assunto, inclusive em língua portuguesa, mas gostaria de deixar claro que há muitos contornos e muitos sentidos intrínsecos ao termo, e ainda muitas outras interpretações de juristas, filósofos e estudiosos islâmicos, por isso, acho interessante ao menos fazer uma observação inicial. Costuma-se mencionar, entre as formas de jihad, a jihad maior, o esforço ou a guerra espiritual para se cumprir o que fora estabelecido pelo Alcorão e pelos hādices, enfim, para ser um muçulmano justo, uma luta contra o ego, a qual “longe de ser passiva e inconsciente, supõe um esforço dinâmico, um autocontrole racional dos impulsos naturais e monitoramento daquelas tendências sociais que afastam o fiel dos mandamentos divinos” (JALAL, 2009: p.09), — e a *jihad menor*, o que sem grande rigor analítico é frequentemente compreendida como a guerra física.

Tal conceito, mesmo sendo amplamente mal compreendido no imaginário ocidental, é um termo complexo e multifacetado que, no contexto dos grupos jihadistas, ganha uma dimensão especialmente *bélica*. É justamente esse aspecto, a jihad enquanto esforço armado, que nos interessa observar aqui. Muitos teóricos procuraram definir o que é jihad, e o termo, além de ser inflado de tradição, possui também outras definições nos hādices tradicionais, e por isso mesmo eu não irei focar em todas as suas nuances — que são muitas — mas antes na definição mesma fornecida tanto pelos jihadistas e combatentes através de seus poemas, como pelos idealizadores dos grupos islamistas e seus criadores, como aquela fornecida pelo próprio Hassan al-Banna em seu famoso livro *Kitab ul Jihad*:

Todos os muçulmanos devem realizar a jihad. A jihad é uma obrigação imposta por Allah, o Altíssimo, a todo muçulmano, não podendo ser ignorada nem evitada. Allah conferiu grande importância à jihad e prometeu uma recompensa magnífica aos shuhadā' (mártires) e aos mujāhidīn (combatentes) que lutam em Seu caminho. Apenas aqueles que agirem de maneira semelhante e se espelharem nos mártires em sua atuação na jihad poderão compartilhar dessa recompensa. Além disso, Allah distinguiu os mujahidin com qualidades específicas, tanto espirituais quanto práticas, que lhes trazem benefícios nesta vida e na vida futura. Seu sangue puro simboliza a vitória neste mundo e representa o sinal de sucesso e bem-aventurança no além. Por outro lado, aqueles que apenas buscam desculpas foram severamente advertidos quanto a punições terríveis. Allah descreveu-os com os termos mais infelizes, repreendendo-os por sua covardia e falta de ânimo, e condenando-os por sua fraqueza e negligência. Neste mundo, serão envolvidos pela desonra, e no outro, serão cercados pelo fogo do qual não escaparão, mesmo que possuam grandes riquezas. A recusa ou evasão da jihad é considerada por Allah como um dos pecados maiores, estando entre os sete pecados que conduzem inevitavelmente ao fracasso. O Islã se ocupa profundamente com a questão da jihad, bem como com o alistamento e mobilização de toda a ummah (comunidade muçulmana) como um corpo único para a defesa da causa justa com todas as suas forças — mais do que qualquer outro sistema de vida, seja religioso ou civil, antigo ou moderno. Os versículos do Alcorão e a sunnah do Profeta Muhammad estão repletos desses ideais

elevados, convocando, com a mais eloquente linguagem e clareza de expressão, à jihad, ao combate, à organização de forças armadas e ao uso de todos os meios de luta em terra e mar. (AL-BANNA, 2006, p. 220, tradução minha)¹⁵

Al-Banna, assim, define a jihad como uma obrigação, uma mobilização não somente individual, mas um dever da comunidade muçulmana, da Ummah, um imperativo religioso inescapável, que é tanto empregada para defender territórios considerados sagrados como para atacar inimigos. Recusar a prática da jihad, processo que é descrito por al-Banna com muitos adjetivos, representa para ele não somente *covardia, negligência e fraqueza espiritual*, mas uma infração passível de *punições terríveis*, não somente na vida terrena, mas também após a morte. Recusar a jihad, portanto, é um pecado. Desse modo, sua retórica continua a sustentar ideias que já conhecemos, como a honra, o sacrifício e a futura recompensa espiritual, e através dela, al-Banna reafirma o caráter *excepcional* do combatente que se torna mártir, que é aquele que é *distinguido* por Allah com qualidades específicas e um sangue puro que simboliza a vitória terrena. Essa sua teoria e definição, que trazem a jihad em seu sentido bélico e combativo, já existia e havia sido empregada em muitas situações, sobretudo nas guerras expansionistas árabes, no colonialismo britânico sobre a Índia e na Primeira Guerra Mundial, através dos otomanos que procuraram defender o sultanato:

Durante o expansionismo árabe dos séculos VII e VIII, a jihad foi empregada pelos líderes dos Califados Omíada (661-750) e Abássida (750-1258) como a disseminação do Islã através da espada [...]. Com o avanço do colonialismo sobre a Índia, a *jihad* se direcionou à expulsão da administração britânica. Em contrapartida, os otomanos utilizaram tal conceito na luta para manter o sultanato e afastar as potências europeias durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). (MAYNARD e LIMA, 2022, p. 183).

Por trás desse sentido bélico, de luta e combate, há a convicção entre muitos estudiosos, principalmente aqueles que abordam as diferenças e nuances do termo jihad, dizendo que a jihad maior, como vimos, considerada uma luta, esforço ou empenho interno e espiritual, é superior à jihad menor, e foi um hádice que trouxe essa divisão hierarquizada, por assim dizer, no qual o Profeta Muhammad, ao retornar de uma batalha travada em defesa da sua comunidade, declarou aos seus companheiros que haviam concluído a “pequena jihad”. A verdadeira “grande jihad”, segundo ele, consistiria agora na luta interior contra os próprios dese-

¹⁵ O texto é parte do apêndice VII de Milestones, de Sayyid Qutb, edição editada por A. B. al-Mehri (2006), publicado pela Maktabah Booksellers and Publishers.

jos e impulsos, uma luta contra o ego. Mesmo assim, essa definição não deixa de gerar polêmicas e questionamentos, e além de ter sido contestada e discutida por al-Banna em *Kitab ul Jihad*, fora também contestada por muitos outros estudiosos, — os quais ele próprio cita. Para al-Banna, essa narrativa além de não ser considerada "autêntica", é também usada muitas vezes para diminuir a importância do combate físico e desencorajá-la:

Questões associadas à jihad: muitos muçulmanos atualmente acreditam, de forma equivocada, que combater o inimigo externo constitui a *jihad asghar* (a "pequena jihad") e que lutar contra o próprio ego é a *jihad akbar* (a "grande jihad"). Como prova, costuma-se citar a seguinte narrativa (*athar*): "Retornamos da pequena jihad para embarcar na grande jihad." Perguntaram: "O que é a grande jihad?" Ele respondeu: "A jihad do coração, ou a jihad contra o nafs (ego)." Essa narrativa é utilizada por alguns com o intuito de diminuir a importância do combate físico, desencorajar a preparação para a guerra e desestimular a participação na jihad no caminho de Allah. No entanto, essa não é uma tradição *saheeh* (autêntica). O renomado estudioso do hádice, Al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalani, afirmou em *Tasdid al-Qaws* que: "Trata-se de uma frase bem conhecida e frequentemente repetida, atribuída a Ibrahim ibn 'Abla." Da mesma forma, Al-Hafiz Al-Iraqi declarou, em *Takhrij Ahadith al-Ihya'*, que: "Al-Bayhaqi a transmitiu com uma cadeia de narradores fraca, com base na autoridade de Jabir; e Al-Khatib a registrou em sua obra histórica, também com base em Jabir." Mesmo que fosse considerada autêntica, essa narrativa não justificaria de forma alguma o abandono da jihad armada ou da preparação para ela, sobretudo quando se trata de resgatar territórios muçulmanos ou repelir ataques de descrentes. O objetivo da narrativa é apenas destacar a importância da luta contra o ego, de modo que Allah seja a intenção única e sincera por trás de todas as ações do crente. Outras questões associadas à jihad incluem o dever de ordenar o bem e proibir o mal. Conforme relatado em diversos *ahadith*, uma das maiores formas de jihad é: "Dizer a palavra da verdade diante de um governante tirânico". Ainda assim, nenhuma ação se equipara à honra do *shahadah kubra* (o martírio supremo) ou à recompensa prometida aos *mujahideen* (combatentes no caminho de Allah). (AL-BANNA, 2006, p. 239, tradução minha)

Sendo assim, o sentido que irei utilizar aqui é o da *jihad menor*, aquela que compreende a guerra física — especificamente, o combate armado enquanto esforço legítimo em defesa da comunidade islâmica. Ao optar por esse recorte, não estou desconsiderando os múltiplos sentidos atribuídos ao termo jihad ao longo da tradição islâmica, mas sim focando naquilo que foi definido pelos próprios jihadistas através de suas produções poéticas. A jihad, assim, torna-se não somente uma espécie de resposta à história e seus tantos lados, desde o colonialismo e a dominação estrangeira, àquilo que muitos pensadores islamistas e ideólogos chamaram de decadência moral, sobretudo no tocante a corrupção das sociedades islâmicas e também sua invasão — mas também um recurso discursivo e simbólico e, aqui, especificamente a poesia, por meio do qual a voz poética irá construir e propor um projeto político de transformação de realidades. Dessa maneira, ao recuperar o sentido militante da jihad, Hassan al-Banna e

Sayyid Qutb propõem que o combate armado não é apenas legítimo, mas necessário, e essas definições são até hoje as bases teóricas de muitos grupos jihadistas:

A despeito de suas diferenças, tanto al-Banna quanto Mawdudi interpretaram e instrumentalizaram a jihad em seus aspectos de “luta externa” para que essa atuasse como instrumento de libertação colonial e de reconstrução das sociedades islâmicas. Tais casos demonstram a multiplicidade de empregos da jihad e servem como base para que se compreenda de onde partiram as ideias das gerações posteriores, aqui representadas por Sayyid Qutb, Abdullah Azzam e Osama Bin Laden. No contexto em que as independências nacionais foram consolidadas, a jihad foi levada para além dos âmbitos nacionais, pois ela estava ligada a “propagação da religião pela espada” e da defesa do Islã frente aos anseios das superpotências emergentes com a Guerra Fria (1945-1991). (MAYNARD e LIMA, 2022, p. 189)

Dessa forma, ao abordar a jihad como guerra física, no sentido da "jihad menor", torna-se inevitável encarar uma das formas mais extremas que essa guerra assumiu nos últimos tempos: os ataques suicidas. Esses ataques, amplamente divulgados nas grandes mídias como operações terroristas, nos trazem dúvidas legítimas sobre sua legalidade religiosa e moral dentro do próprio Islã. A pergunta que se impõe, portanto, é: como distinguir o suicídio condenado pelo Islã do martírio exaltado por alguns grupos jihadista? Qual é a legalidade de ataques como o martírio ou o suicídio, que atingem a vida de milhares de inocentes? Qual a visão da lei no tocante aos atentados suicidas? O tema é também um debate entre os próprios grupos, visto que o próprio Alcorão não é muito claro sobre o sentido de jihad relacionado à guerra física, como lemos acima: "a jihad contra descrentes e hipócritas pode ser realizada de várias formas: com o coração, a língua, bens ou fisicamente, especialmente em contextos de autodefesa", ou seja, não como ataque, sobretudo quando esses ataques envolvem um muçulmano que deseja morrer para atingir seu objetivo na guerra.

O que sabemos é que o suicídio é proibido no Islã e que "tradicionalmente os países muçulmanos sempre tiveram as menores taxas de suicídio no mundo" (COOK, 2015, p. 142, tradução minha). Mas como é possível diferenciar o suicídio do martírio que é exaltado? Parece-me que a resposta reside muito mais num ponto de vista político do que na própria natureza do objeto, e alguns muçulmanos radicais sauditas definiram e justificaram o uso de operações de martírio em uma fátua (uma explicação ou opinião jurídica sobre um ponto dentro da lei islâmica, a sharia), cujo texto integral está disponível online¹⁶ e é intitulado "The Islamic Ruling on the Permissibility of Martyrdom Operations" (Decisão Islâmica sobre a Per-

¹⁶ *The Islamic Ruling on the Permissibility of Martyrdom Operations*. Disponível em: https://www.terrorisme.net/wp-content/uploads/2016/06/2003_martyrdom.pdf, acesso em 12 jul. 2025.

missibilidade das Operações de Martírio, em tradução livre). David Cook nos explica que o documento provavelmente foi escrito pelo líder da Al-Qaeda no Reino Unido, Yusuf al-Ayyiri:

Foi provavelmente escrita por Yusuf al-Ayyiri, que, antes de sua morte em junho de 2003 pelas forças de segurança sauditas, era o líder da Al-Qaeda no Reino. A ocasião para a elaboração da fátua foi a operação de martírio realizada por Hawa Barayev em junho de 2000 contra as forças russas na Chechênia. Considerando que esse evento está bem fora dos parâmetros usuais dos ataques suicidas contra Israel, trata-se de uma justificativa importante para esse tipo de operação entre os muçulmanos radicais globalistas (como a Al-Qaeda e seus aliados). O autor da “Decisão Islâmica” [...] foca mais diretamente no martírio em si. Para isso, ele cita uma tradição considerada relevante: a chamada tradição do menino e do rei, conhecida na literatura tradicional como “Os Companheiros da Fossa” [...]. Nessa história, temos um exemplo clássico de martírio, no qual o menino, um crente no Deus único, está disposto a morrer por suas crenças e instrui o rei sobre como matá-lo (tornando-se, assim, um mártir). Após sua morte, muitas pessoas passam a acreditar no Senhor do menino (o verdadeiro Deus) e se lançam nas chamas preparadas para elas pelo rei maligno. Como já foi dito, é interessante que essa história — praticamente ignorada ao longo de quase toda a história muçulmana — tenha ganhado alguma proeminência nos tempos recentes. Ainda assim, ela permanece problemática, apesar de ser um caso claro de um crente que morre especificamente por sua fé (e, por isso, é relativamente raro nos relatos muçulmanos), já que o menino não é um combatente e não mata ninguém (como fez Sansão) ao morrer. Portanto, o valor argumentativo dessa história é incerto. Mesmo assim, a *Decisão Islâmica* utiliza esse hádice e três versos do Alcorão: 9:111 (citado no início do capítulo 2), 2:249: “Quantas vezes tem um pequeno grupo derrotado, com a permissão de Allah, outro bem maior. Allah está com os que perseveram”, e 2:207: “E há aqueles que vendem a si mesmos em busca do agrado de Allah. Allah é gentil com os Seus servos”. Ao reunir esses três versículos — que falam de uma aliança salvífica entre Deus e o homem baseada em lutar e morrer por Deus em troca do paraíso, de pequenos exércitos vencendo forças maiores (da história corânica de Davi e Golias), e de pessoas que “vendem” a si mesmas em busca do favor de Deus — o autor chega à possibilidade dos ataques suicidas [...]. O autor da *Decisão Islâmica* está preocupado com a intenção daquele que se propõe ao ataque suicida. Se essa pessoa tem como intenção travar a jihad ao se explodir no meio de seus inimigos, e se essa jihad é feita com o objetivo de elevar a Palavra de Deus ao mais alto grau, então tal ação deve ser aceita como válida e a pessoa, de fato, é considerada mártir. (COOK, 151-152)

O que vemos é que essas operações funcionam como uma tática estratégica diante de um cenário de desigualdade entre forças: uma forma de enfrentamento utilizada por grupos que, em termos convencionais, são paramilitarmente inferiores, lidando contra forças bem armadas, com treinamento e recursos muito mais avançados — ainda que saibamos que muitos desses grupos tenham, direta ou indiretamente, financiamento ou apoio externo, quase como um tipo de patrocínio. E por isso mesmo a fátua cita, por exemplo, o verso do Alcorão

(Al Baqarah 2/249) que alude diretamente a história de um pequeno grupo que venceu um grupo maior: "Não temos força hoje para combater Golias e seu exército." Os que pensavam que deparariam com Allah, disseram: "Que de vezes, um pequeno grupo venceu um grande grupo, com a permissão de Allah! E Allah é com os perseverantes" (ALCORÃO, 2:249, tradução de Helmi Nasr).

Um outro ponto interessante nesse documento é a respeito da nomenclatura: o próprio nome que comumente utilizamos para descrever essas ações — “operações suicidas” — já é, por si só, alvo de controvérsias. Para o autor da fátua anteriormente citado, o uso do termo “suicida” teria sido uma escolha deliberada dos judeus com o intuito de deslegitimar essas práticas e desestimular sua adoção. Segundo Yusuf al-‘Ayyiri, há uma distinção clara entre o suicídio, motivado pela infelicidade, desespero ou ausência de fé, e o martírio, que é impulsionado pela força da crença e pelo desejo de exaltar a palavra de Deus e garantir a vitória do Islã:

O nome “operações suicidas” usado por alguns é impreciso e, na verdade, esse nome foi escolhido pelos judeus para desencorajar as pessoas de tais empreendimentos. Quão grande é a diferença entre alguém que comete suicídio - por causa de sua infelicidade, falta de paciência e fraqueza ou ausência de imam [fé] - e o auto sacrifício que embarca na operação com base na força da fé e da convicção, e para trazer vitória ao Islã ao sacrificar sua vida pela elevação da palavra de Deus (The Islamic Ruling on the Permissibility of Martyrdom Operations: Did Hawa Barayev Commit Suicide or Achieve Martyrdom? [s.d.]) tradução minha)

Como dito, os ataques suicidas têm sido utilizados como uma estratégia de guerra para atingir os oponentes. Assim, por sua própria natureza, os *ataques* tendem a ser indiscriminados, dificultando a distinção entre civis e combatentes. É praticamente impossível distinguir alvos civis e objetivos estritamente militares dentro desses combates. Para muitos jihadistas, a justificativa de um ataque suicida está na diferença de poder entre o grupo que ataca e o seu oponente, os quais normalmente possuem mais poderio bélico, mais recursos, mais *legitimidade*, no sentido de que possuem um estado reconhecido e são apoiados por outros países, se tornando legais nesses termos, o que não é o caso, por exemplo, da autodenominada Organização Estado Islâmico, ou até mesmo dos grupos que lutam dentro da Palestina ocupada. Então, na ausência de qualquer outra alternativa, os ataques suicidas se apresentam muitas vezes, no imaginário jihadista, como o último recurso empregado pelos grupos. Por isso deveríamos começar a pensar que os ataques a alvos não militares são os principais métodos empregados

globalmente por muitos grupos, como foi possível observar na onda de ataques de 2015, na França, no World Trade Center, em 2001, na guerra do Iraque e nos territórios ocupadas da Palestina e do Afeganistão. Por mais horrível que seja, é necessário entender esses ataques visam ultrapassar a força militar dos grupos contra os quais se quer lutar. Sayyid Muhammad Hussayn Fadlallah (1935-2010), por exemplo, aiatolá xiita, ex guia espiritual do Hezbolah e a principal figura entre a comunidade xiita libanesa, ao comentar o ataque de outubro de 1983 ao quartel-general dos EUA e da França, em Beirute, que resultou na morte de 298 militares, homens e mulheres, assim como Yusuf al-‘Ayyiri, citou em sua fátua os versos da sura Al Baqarah (2/249), argumenta que a operação suicida é uma resposta direta da diferença de forças, do mais fraco contra o mais forte, não apenas como uma tática de defesa, mas também é uma forma de exercer agência diante de um poder mais dominante, cujas armas são superiores. Para ele, um povo oprimido que tem em sua posse armas inferiores não teria vez diante do poderio militar dos Estados Unidos:

Se um povo oprimido não tem os meios para confrontar os Estados Unidos e Israel com as armas em que eles são superiores, então eles possuem armas desconhecidas... A opressão faz com que os oprimidos descubram novas armas e novas forças a cada dia... Assim, eles devem lutar com meios especiais próprios. [Nós] reconhecemos o direito das nações de utilizar todos os métodos não convencionais para combater essas nações agressoras e não consideramos o que os muçulmanos oprimidos do mundo fazem com meios primitivos e não convencionais para enfrentar as potências agressoras como terrorismo. Vemos isso como uma guerra religiosamente legítima contra as potências imperialistas e dominadoras do mundo (KRAMER, 1997, p. 111, tradução minha)

Como eu disse anteriormente, a legitimidade dessas ações tem sido constantemente alvo de debate e controvérsia. Para muitas autoridades religiosas, as operações do martírio deveriam ser usadas somente contra alvos militares, e os ataques a civis, de acordo com a lei islâmica, configuram não somente um erro, mas uma violação. No artigo "Suicide attacks and Islamic Law" ("Ataques suicidas e Lei Islâmica", em tradução livre), o professor de direito do departamento de Direito da Universidade Islâmica Internacional, em Islamabad, Muhammad Munir, analisa o uso das operações suicidas pelos muçulmanos sob a perspectiva do *jus in bello* islâmico, o "direito na guerra". O conceito tem raízes na tradição jurídica europeia e no direito romano e é um conjunto de regras e princípios inserido no Direito Internacional Humanitário (DIH), o qual foi estabelecido na Convenção de Genebra (1949) e nas Convenções de Haia. Diferentemente do termo *jus ad bellum*, que se refere às condições sob as quais um Es-

tado pode legalmente iniciar uma guerra, ou seja, que determina se o uso da força é legal ou não, o *jus in bello* estabelece regras claras para sempre que houver um conflito armado, regulando questões que vão desde o tratamento e distinção entre combatentes e civis, ao tratamento dos prisioneiros de guerra. Assim, os dois termos procuram inserir a guerra em um contexto jurídico:

Desde os primeiros tempos, a tradição ocidental procurou colocar a guerra em um contexto jurídico ao formular uma doutrina da guerra justa. O objetivo era conciliar o poder e o direito, o *Sein* e o *Sollen*, fazendo com que o primeiro servisse ao segundo, ou restringindo o poder com o direito. Com base nesses pressupostos, a guerra era vista como uma resposta justa à agressão não provocada e, mais geralmente, como o meio último para restaurar um direito que havia sido violado (*consecutio juris*) ou para punir o infrator. As causas materiais pelas quais uma guerra justa poderia ser travada eram divididas em quatro categorias: defesa, recuperação de propriedade, cobrança de dívidas e punição. Um ato de guerra era considerado lícito se fosse justo; e era considerado justo se atendessem às condições enumeradas acima. (KOLB, 1997, p. 554, tradução minha).

Por outro lado, o *jus in bello* islâmico, as regras de guerra do Islã, não se baseia no direito internacional moderno, mas antes, na *Sharia* (também chamada de *lei divina*), que por sua vez é baseada no Alcorão e nos hádices. Enquanto a *Sharia*, considerada divina e imutável, representa o que se acredita ser a vontade de Deus, conforme foi revelada ao Profeta Muhammad, o *Fiqh*, que pode ser traduzido, por aproximação, como *jurisprudência* islâmica, diz respeito a interpretação humana da *sharia*, e o processo pelo qual os juristas muçulmanos "extraem normas legais (*ahkām*) a partir das fontes sagradas do Islã: o Alcorão e a Sunnah [...]. O termo *fiqh* refere-se não apenas a essas normas jurídicas, mas também ao vasto corpo de estudos e textos jurisprudenciais produzidos pelos juristas muçulmanos ao longo da história" (MUSAWAH, 2016, sp). Vejamos a explicação completa:

Os termos "lei islâmica" (*Islamic law*) e *Sharia* são frequentemente usados de forma equivocada como se fossem sinônimos. No entanto, "lei islâmica" não pode ser equiparada à *Sharia*. Na verdade, o que se chama de "lei islâmica" refere-se a um corpo variado e heterogêneo de interpretações humanas dos textos sagrados do Islã. Isso inclui princípios jurídicos e doutrinas formuladas por juristas antigos, bem como diversas decisões aplicadas por tribunais de *Sharia* no período pré-moderno (que muitas vezes se afastavam do *fiqh* clássico). Algumas dessas decisões foram posteriormente incorporadas, de maneira seletiva, nas leis contemporâneas de família baseadas no *fiqh*. Em outras palavras, nunca existiu — e ainda não existe — um conjunto uniforme e imutável de regras ou leis "islâmicas" aplicável a todos os muçulmanos do mundo. O que há é o acúmulo de todos esses esforços humanos, formando uma rica tradição jurídica muçulmana (Ibid)

Dessa forma, embora a *Sharia* sirva de referência fundamental em muitos países de maioria muçulmana em maior ou menor grau, ou seja, como fonte principal ou parcial do sistema jurídico, a maneira como ela é interpretada e aplicada varia de maneira considerável. Isso se deve justamente ao *fiqh* que, como vimos, possui natureza interpretativa — humana — e acaba por permitir ampla diversidade de leitura entre diferentes escolas jurídicas, contextos e sobretudo interesses políticos. Para muitos grupos islamistas ou jihadistas, essas diferenças interpretativas são por vezes seletivas ou até mesmo usadas para atender a agenda militante:

A principal fonte do *fiqh* será familiar para os leitores: o Sagrado Alcorão. Isso fornece determinadas normas; embora a opacidade de sua linguagem tenha deixado muitas dessas normas abertas a interpretações variadas. Youssef Aboul-Enein e Sherifa Zuhur observam que "os islamistas... selecionam versículos do Alcorão e omitem propositalmente as instruções que não atendem à sua agenda política." Além da ampla margem para interpretação da linguagem, especialmente na tradução, o Alcorão contém elementos estruturais que complicam ainda mais as questões. Existe um debate contínuo sobre se certos versículos contraditórios do Alcorão abrogam outros. (TURNER, 2012, p. 186, tradução minha)

Então, por ser ao menos a base interpretativa do sistema jurídico do Islã em diversos países, essa fluidez acaba também por estabelecer diferentes compreensões sobre temas como a guerra e a legitimidade do uso da força e, como resultado, "essa pluralidade de opiniões divergentes levou a relatos amplamente diferentes sobre a atitude do Islã em relação à guerra e, particularmente, ao Direito Internacional Humanitário" (Ibid, p. 188). O Islã, portanto, não apresenta uma doutrina sistematizada e unificada quanto às regras da guerra, especialmente no que diz respeito à proteção de civis e inocentes, como estabelecem os princípios modernos do direito internacional, diga-se de passagem, secular e ocidental, como é o caso dos já mencionados *jus ad bellum* e *jus in bello*. Por exemplo, há certo consenso, nos hádices, sobre a proibição de atacar mulheres, crianças e idosos — ainda que o texto corânico não seja muito claro quanto a quais grupos especificamente devem ser poupados da guerra, como é possível ler na *suna al Baqarah* 2:190: "E combatei, no caminho de Allah os que vos combatem, e não cometais agressão. Por certo, Allah não ama os agressores".

No já citado *Sunan Abu Dawud*, um dos seis hádices canônicos da tradição do Islã sunita, compilado por Abu Dawud al-Sijistani (817–889), especialista na coleta de tradições atribuídas ao profeta Muhammad, encontra-se um dos mais famosos livros entre os combatentes jihadistas, também já citado no capítulo anterior, o *Kitab al-Jihad*, literalmente *O livro da*

Jihad, o qual serviu e continua servindo como base jurídica e teológica sobre a guerra. Em um de seus capítulos, intitulado "Sobre o que é recomendado em exércitos, companhias e expedições", é explícita a interdição que o profeta Muhammad faz sobre a execução de mulheres, crianças e idosos, e essa fonte foi reconhecida por dois companheiros do profeta Muhammad:

2613: (Outra narração) de Sulaiman bin Buraidah, [i.e. vinda] de seu pai, [i.e. testemunha] que o Profeta disse: "Lutem em Nome de Allah, pela causa de Allah. Lutem contra aqueles que não acreditam em Allah. Lutem, mas não roubem dos espólios de guerra, não quebrem suas promessas, não mutilem (o inimigo morto) e não matem crianças." (AL-BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, Hadith 2829).

2614: Foi relatado por Khalid bin Al-Fizr (que disse): "Anas bin Malik me narrou que o Mensageiro de Allah disse: Ide em nome de Allah, confiando em Allah e aderindo à religião do Mensageiro de Allah. Não mateis um ancião debilitado, nem um bebe, nem uma criança, nem uma mulher; não sejais desonestos com o espólio, mas reuni vossos despojos, fazei o que é correto e procedei com excelência, pois Allah ama aqueles que fazem o bem." (ABI DAWUD, *Sunan Abi Dawud*, Hadith 2614)

Ainda que os hádices mencionados anteriormente demonstrem uma espécie de princípio ético de proteção dos mais vulneráveis durante os conflitos — sobretudo no que diz respeito à interdição de matar idosos *frágeis*, bebês, crianças e mulheres —, é importante dizer que o Islã não apresenta uma doutrina jurídica sistematizada e sobretudo unificada sobre as regras da guerra nos moldes do Direito Internacional Humanitário contemporâneo. À época em que os hádices foram escritos, quase não havia vocabulário jurídico formalizado como o que temos hoje, e também não havia distinção entre combatentes e civis em contextos de guerra. Isso não significa, no entanto, que antes não havia qualquer mecanismo para lidar com esse tipo de questão, mas tão somente que a proteção parecia ser entendida através da ideia de que essa, digamos, "categoria" que distingue idosos frágeis, bebês, crianças e mulheres, era entendida como sendo inofensiva, que não representava ameaça direta e, portanto, não podia ser considerada como um alvo:

O Islã clássico não possui um termo preciso para “civis” ou “não combatentes”. A terminologia dominante envolve o conceito de *isma* (imunidade). Embora não tenha desenvolvido a linguagem adotada pelo atual Direito Internacional Humanitário (DIH), isso não significa que o Islã clássico não tenha lidado com questões semelhantes. Um hádice que descreve os acontecimentos após a Batalha de Hunayn é frequentemente citado como apoio à noção de que há uma distinção entre civis e combatentes no *fiqh*. Muhammad encontrou o corpo de uma mulher que havia sido morta pelas forças de Khalid ibn Walid. Ao saber disso, Muhammad disse a um de seus companheiros: “Corra até Khalid! Diga-lhe que o Mensageiro de Deus proíbe

matar crianças, mulheres e servos”. Um dos presentes então questionou Muhammad, perguntando: “Mas não são eles filhos dos pagãos?” Muhammad respondeu: “Acaso os melhores dentre vós não foram também, em algum momento, filhos de pagãos? Todas as crianças nascem com sua natureza verdadeira e são inocentes”. Numerosos outros hádices repetem tais proibições quanto à matança de mulheres e crianças. A partir da passagem acima, parece haver um consenso razoável — ao menos nos hádices — de que mulheres e crianças não devem ser mortas. Ao se buscar uma nova definição de não combatentes, a questão importante é saber se mulheres e crianças estão excluídas da violência simplesmente por serem mulheres e crianças, ou se isso se deve ao fato de não representarem uma ameaça. (TURNER, 2012, p. 189, tradução minha, grifos meus).

No entanto, mesmo essas interpretações não são universais dentro da jurisprudência islâmica, e muitos intérpretes acabam por legitimar ou não um ataque com consequente morte de civis — especialmente mulheres e crianças —, ou a partir da ideia de ameaça, ou seja, caso esses mesmos civis tenham ou tivessem apresentado ou apresentem um risco para o grupo que está atacando, ou se esses mesmos grupos são considerados seguidores dos grupos que estão atacando — uma ideia mais ou menos de conivência. Isso fica mais claro na entrevista de Fadlallah, quando comentou sobre os ataques suicidas feitos pelo Hamas em Israel, no ano de 1994 que, para o aiatolá, foi uma resposta ao massacre realizado pelo Dr. Baruch Goldstein, que deixou 29 muçulmanos mortos. A resposta do Hamas foi um ataque suicida — o primeiro ataque do tipo realizado pelo grupo — na estação central de ônibus em Hadera, em 1994, e outro em um ônibus em Jerusalém, em 1996. Fadlallah não somente apoiou o uso dos ataques suicidas pelos grupos palestinos, como também defendeu a morte dos sionistas os quais, para ele, não são considerados "civis", mas "bárbaros", uma extensão dos soldados que ocupam as terras:

Sabemos que os mujahidin não estão mirando os civis, mas sim o ocupante na Palestina ocupada. Além disso, não consideramos os colonos que ocupam os assentamentos sionistas como civis, mas sim como uma extensão da ocupação e não menos agressivos e bárbaros do que o soldado sionista. Ao mesmo tempo em que confirmamos a legitimidade dessas operações, consideramos que estão entre as evidências mais proeminentes de jihad no caminho de Deus, e consideramos que qualquer crítica, seja intencional ou não, contra esse tipo de operação representa uma ofensa ao movimento de confrontação liderado pelo povo palestino, incluindo todas as partes, contra a ocupação israelense. (MUNIR, 2008, p. 74, tradução minha).

Por outro lado, para certos teóricos, como para o sheik ‘Abd al-‘Aziz ibn Baz, alguns ataques não só são considerados como suicídio, mas como *auto-assassinato*¹⁷, o que seria completamente ilegal dentro dos valores descritos no Alcorão, como ele mesmo disse: "Tais ataques não fazem parte da jihad, e temo que sejam pura e simplesmente suicídio. Embora o Alcorão permita, e até exija, que o inimigo seja morto, isso deve acontecer de uma forma que não contradiga as leis religiosas " (Ibid.). Dessa maneira, não há nem mesmo entre os teóricos, combatentes e líderes um *consenso* entre aquilo que pode ser chamado de martírio e aquilo que é, de fato, suicídio, como colocaram os líderes da Irmandade Muçulmana, os quais justificaram os ataques do World Trade Center como “operações de martírio”. Na análise deles, os ataques representaram uma forma suprema da jihad, um ato heroico, enquanto o suicídio é, para eles, a falta de esperança e a falta de Deus:

O termo “operações suicidas” é um termo incorreto e enganoso, porque essas são operações heroicas de martírio e não têm nada a ver com suicídio... Enquanto alguém que comete suicídio perdeu a esperança em si mesmo e no espírito de Deus, o mujahid está cheio de esperança no espírito e na misericórdia de Deus. Ele luta contra seu inimigo e o inimigo de Allah com essa nova arma, que o destino colocou nas mãos dos fracos, para que lutassem contra o mal dos fortes e arrogantes. (Ibid, p. 75)

Essa disparidade interpretativa entre aquilo que está escrito nos hádices e no Alcorão, e aquilo que é dito por aiatolás, ulamás e sheiks, se encontra na própria história da formação do pensamento islâmico. Como vimos um pouco acima, ao voltarmos à época em que os textos foram escritos, inserindo-os em seu devido contexto histórico, não havia uma separação clara entre grupos militares ou paramilitares, um exército formalmente reconhecido e a população civil, por isso mesmo, no contexto atual, a ideia é mais ou menos que "qualquer homem fisicamente apto poderia ser considerado um soldado em potencial", e por isso mesmo ele pode ser morto (TURNER, 2012, p. 190, tradução minha). Vejamos:

Ao buscar orientação para a formulação de uma nova definição de não combatentes, a questão importante é se mulheres e crianças são excluídas simplesmente porque são mulheres e crianças, ou porque não representam uma ameaça. John Kelsay argumentou que os teóricos sunitas clássicos favoreciam a primeira visão: "Se alguém é um líder (um homem adulto e fisicamente capaz), sua culpa é evidente. Se alguém é um seguidor (criança, mulher), sua culpa pode ser atenuada." [...]. A interpretação mais adequada é que, mesmo no Islã Clássico, a questão de quem era um alvo legítimo estava baseada no fato de a pessoa representar ou não uma ameaça. Na época em que esses textos foram escritos, a noção de exércitos formais se-

¹⁷ MUNIR, Muhammad. Suicide attacks and Islamic law. *International Review of the Red Cross*, v. 90, n. 869, p. 71–89, Mar. 2008. Disponível em: https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irrc-869_4.pdf. Acesso em: 29 jul. 2025.

parados da população civil não existia no mesmo grau em que passou a existir no início do século XX. Semelhante à situação da guerra irregular nos dias de hoje, qualquer homem fisicamente apto poderia ser considerado um soldado em potencial. O grande polímata islâmico, Ibn Rushd (mais conhecido como Averróis), escreveu que "não há desacordo sobre a regra de que é proibido matar mulheres e crianças, desde que elas não estejam lutando, pois, nesse caso, as mulheres, de qualquer forma, podem ser mortas." A ressalva [...] é fundamental para compreender o significado desse ditado. Averróis baseia isso na reação de Muhammad ao ver uma mulher morta, quando comentou: "Ela não era alguém que teria lutado." (TURNER, 2012, p. 189-190, tradução minha, grifos meus).

Como seria possível, em termos jurídicos, lidar com tantos caminhos interpretativos? Porque a lógica daquilo que pode ser considerado certo ou errado parece variar somente de grupo para grupo, e ainda que estes possuam doutrinas dessemelhantes, como é o caso do Hamas (grupo sunita) e o Hezbollah (grupo xiita), acabam por se encontrar em seus posicionamentos sobre as operações de martírio e a morte de civis. Mesmo o Sheik Qaradawi¹⁸ (1926-2022), um dos mais influentes estudiosos do Islã contemporâneo e defensor da causa palestina, também justificou as operações de martírio que vitimizam civis, argumentando que a sociedade israelense é militarista por natureza: "homens e mulheres servem no exército e podem ser convocados a qualquer momento. Por outro lado, se uma criança ou um idoso for morto em tal operação, ele não é morto intencionalmente [...] é como resultado de uma necessidade militar". (MUNIR, 2008, p. 75, tradução minha). Essa falta de consenso é um fato real entre as próprias autoridades e pensadores, mas a diferença parece residir na associação feita entre suicídio e martírio mesmo. A terminologia, portanto, é um fator político determinante na condenação ou não de um ataque:

[...] Muitas *fátuas* [...] foram emitidas, seja em apoio ou proibição ao ataque suicida, dependendo da justificativa apresentada por cada *mufti*. Os apoiadores do ataque suicida geralmente o associam ao martírio (*auto-sacrifício*). Nesse sentido, Al-Shaybani sustentava que o ataque suicida é martírio e é permissível se for lançado contra um grupo de forças inimigas, com ou sem esperança de sobrevivência, desde que o resultado justifique os meios. Essa mesma posição foi defendida por Shaykhul-Islam Ibn Taymiyyah. Para reforçar a posição desses estudiosos, a *Qis-sah* (história) de Bara' Ibn Malik (um dos companheiros do Profeta) foi citada como exemplo de um ato suicida cometido poucos anos após o falecimento do Profeta. O incidente ocorreu em uma batalha chamada "guerra da apostasia", contra Musaylamah Al-Kaddhab (Musaylamah, o mentiroso), um homem que afirmava ser o

¹⁸ Ele foi um dos muitos influenciados pelo pensamento de Hassan al-Banna: "[...] foi o fundador da Irmandade Muçulmana, Hassan al-Banna, quem ele via como seu guia espiritual, e foi a concepção abrangente (shumuli) do Islã deste último, que incorporava o pessoal, o social e o político, que inspirou a compreensão de al-Qaradawi sobre o papel do Islã na vida pública" em: Usaama al-Azami, *Yusuf al-Qaradawi, the Muslim scholar who influenced millions*, Al Jazeera, 27 set. 2022, disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2022/9/27/yusuf-al-qaradawi-the-muslim-scholar-who-influenced-millions> (acessado em: 28 jul. 2025).

Profeta de Allah. Durante a guerra, Bara', que sempre desejou morrer como mártir, voluntariou-se para ser lançado por uma catapulta sobre um parapeito pelos soldados muçulmanos, a fim de abrir os portões da fortaleza. Ademais, alguns juristas Maliki (como Al-Qasam Ibn Muhammad Ibn Al-Majshoon e Ibn Kuwaiz) opinaram que o ataque suicida é uma forma legítima de guerra heróica se for realizado por soldados muçulmanos, e não por civis fingindo ser soldados (CHIROMA e SANDABE, 2016, p. 76-77, tradução minha).

Nesse ambiente de conflitos terminológicos e sendo a jurisdição islâmica tão obscura e vaga no tocante às suas leis na guerra, podemos de fato dizer que os modernos ataques suicidas, ou operações de martírio são, de fato, uma busca deliberada pela morte. Mas é justamente aí que reside a complexidade interpretativa — porque se por um lado o suicídio é condenado de forma explícita no Alcorão, por outro, o martírio é exaltado como ato altruísta que beneficia, sobretudo, a comunidade muçulmana, ou como veremos, que beneficia a *humanidade*. Além disso, a partir daqui já ficou mais do que claro que a tradição muçulmana, ou seja, o Alcorão e os hádices, reconhecem os méritos do mártir, mesmo oferecendo-lhes recompensas após a morte, mostrando que eles possuem um status especial, são honrados, diferente da morte através do suicídio. Essa distinção entre a morte através do suicídio — entendida como desprovida de valor ou honra —, e morrer pela fé, pela causa islâmica, é o que permite que muitos juristas e líderes políticos interpretem determinadas operações como formas legítimas de resistência, mesmo quando há perda *intencional* da própria vida. A linha que separa suicídio e martírio, portanto, além de parecer ser estratégica é, acima de tudo, política — pois aquilo que se considera "auto-sacrifício" ou "suicídio" depende muito mais da narrativa adotada:

Na narrativa revolucionária, o auto-sacrifício — diferentemente de outras formas de morte, como a morte por doença ou acidente, que são eventos naturais, ou a morte por luto, assassinato ou suicídio, que carecem de valor ou honra — é considerado uma morte heroica e digna de estima, pois resulta de um ato voluntário, consciente e altruísta. É o único tipo de morte que é elevado, inspirador e mais sagrado que a própria vida. O mártir é retratado como alguém que infunde a sociedade com novo sangue e uma nova luz. Não surpreende, afirmou o aiatolá Murtada Mutahhari (m. 1979), que o verdadeiro status do mártir seja muito superior ao de outros agentes sociais, como acadêmicos, filósofos, inventores ou professores: é o mártir quem cria a atmosfera que permite a esses agentes realizarem seus trabalhos em benefício da humanidade. Segundo Mutahhari, conhecido por sua oratória poética. "Os shuhada são as velas da sociedade. Eles se consomem para iluminar a sociedade. Se eles não derramassem sua luz, nenhuma organização poderia brilhar. ... Se não tivessem iluminado as trevas do despotismo e da opressão, a humanidade não teria feito progresso algum." (HATINA, p. 81, tradução minha)

Conferindo um significado à morte, e representando o controle daquilo que é incontornável, o martírio representa uma vontade pessoal do mártir de se entregar por uma causa: ele deseja essa morte. E essa ideia de voluntarismo, essa *oferta de si* pela causa muçulmana, é o que distingue o mártir de todos os outros mortos. É comum a cena de soldados voltando para casa e se juntando às suas famílias; nenhum ou quase nenhum soldado pretende morrer quando decide se juntar a uma causa e enfrentar uma guerra, mas, no martírio, a decisão de morrer já está tomada. Ele não somente aceita a possibilidade da morte, como a escolhe como destino e se oferece *para e por* isso. A morte, nesse contexto, é a consagração, e cumpre um papel simbólico e sobretudo inspirador para a comunidade, na qual o mártir passa a ser visto não como alguém que perdeu a vida, mas como alguém que a entregou por algo muito maior:

[...] o martírio representa um controle sobre o incontornável. Não procura evitar a morte, mas dá sentido a ela, abraçando o processo e tornando-o significativo para os outros fiéis e também para os futuros convertidos. Ao relatar em detalhes excruciantes e muitas vezes sangrentos esse processo de morte, a martirologia torna a morte compreensível e familiar, até mesmo atraente para algumas pessoas. (COOK, 2007, p.11).

No entanto, ao reconhecer esses méritos, sobretudo o Alcorão condena ou desvaloriza aquele que busca a morte de forma deliberada — aquele que procura o suicídio. Morrer no combate, então, não significa necessariamente *querer* morrer neste combate, mas antes aceitar a morte como uma possibilidade e, ao aceitá-la, *ter a segurança de seu reconhecimento divino*, no sentido de entender a sua continuidade na vida eterna. Tal como em outras tradições abraâmicas, como o cristianismo e o judaísmo, há uma tradição que deixa clara a condenação àqueles que antecipam a sua morte, ou seja, aquele que não respeita as leis divinas, o que é chamado, então, de suicídio. O Criador, Allah, é o único que pode decidir o fim de uma vida, como nos explica ainda o professor de direito Muhammad Munir:

O suicídio é estritamente proibido no Islã. O Profeta (que a paz e as bênçãos estejam com ele) teria dito: "Nenhum de vocês deve pedir a morte, nem a chamar antes que ela venha, pois, quando qualquer um de vocês morre, cessa [de realizar boas] ações, e a vida do crente não é prolongada senão para o bem." No direito islâmico, o suicídio é o assassinato intencional de si mesmo pelo crente. Há um *hádice qudsi* — uma declaração do Profeta (que a paz e as bênçãos estejam com ele) atribuída ao próprio Deus — em que ele relata que um homem ferido tira sua própria vida. Deus então diz: "Meu servo antecipou minha ação ao tomar sua alma (vida) em suas próprias mãos; portanto, ele não será admitido no paraíso." Em outro dito do Profeta (que a paz e as bênçãos estejam com ele), há um severo aviso a quem comete suicídio, afirmando que o transgressor repetirá o ato suicida interminavelmente no inferno e ali residirá para sempre. Qualquer pessoa que realize um ataque suicida não deve esquecer que Deus confiou-lhe a vida e que esta não é sua posse pessoal para ser destruída como desejar. (MUNIR, 2008, p. 79).

Dessa maneira, por ser estritamente proibido pelo Islã, o suicida acaba por perder todos os seus direitos, diferentemente do mártir, do shahid, para quem todas as recompensas e todos os benefícios Islã serão dados. Não há, para o suicida, nem honra, nem reconhecimento, nem memória digna, nem qualquer outro atributo, e é uma ação vista como egoísta, como um pecado maior. O suicida, como declarado pelo profeta Muhammad, será punido no inferno. Assim, parece que a distinção entre suicídio e martírio é o fato de o martírio ser visto como um ato heroico que pode dar aos muçulmanos vitórias decisivas dentro de uma guerra, e por isso não pode ser confundido com suicida:

O termo suicídio [*qatl al nafs* ou *intihar*], segundo a definição islâmica clássica, é um ato de auto-assassinato cometido pelo crente, agindo com a intenção clara e inequívoca de tirar a própria vida. O suicídio é um delito muito grave na teologia e na lei islâmica teologicamente, o crente que comete suicídio comete um pecado grave e é enviado para o inferno. Embora haja alguma controvérsia sobre isso, muitos juristas sustentam que a vítima de suicídio não tem direito aos ritos fúnebres normalmente concedidos a outros muçulmanos falecidos. Embora a família da vítima de suicídio não seja condenada ou punida, nunca há emulação ou elogio ao ato suicida. Portanto, o suicídio deve ser cuidadosamente diferenciado do martírio. (FREAMON, 2004, p. 308, tradução minha)

Nos dias atuais, no entanto, o que surpreende os pesquisadores é a busca deliberada por essa morte, porque aqueles que antes fugiam, por exemplo, da polícia, agora escolhem ficar para morrer, "a regra é nunca ser preso vivo" (ROY, 2016, p. 8, tradução minha), disse David Vallat, quem testemunhou o momento quando Khaled Kelkal, afiliado ao GIA (Grupo Islâmico Armado), viu os policiais: "ele sabe que vai morrer, ele *quer* morrer" (Ibid., ênfase do autor). Desse modo, o atentado suicida ou o martírio, e aqui, como falei anteriormente, a nomenclatura depende unicamente de um ponto de vista político, representa não somente uma estratégia de um grupo militarmente mais fraco face a um grupo militarmente superior, como fora descrito pela análise do professor Muhammad Munir e por muitos outros, mas um reflexo mesmo de natureza de contestação de alguns grupos, sobretudo da Organização Estado islâmico. A autodestruição, agora, é quase uma norma:

Pesquisas aprofundadas sobre a história legal dos ataques suicidas foram conduzidas por Bernard Freamon. Ele argumenta que os *ulama* xiitas, reinterpretando o martírio de Husayn como um ato extremo de autossacrifício, reviveram seu exemplo de uma maneira que, eventualmente, levou a comportamentos violentos autodestrutivos (ataques suicidas). Em sua opinião, isso alterou fundamentalmente a concepção xiita da lei religiosa do martírio. Afirmando que o novo discurso foi li-

derado pelo Imam Khomeini e por Syed Hussain Fadlallah, ele destaca que essa "transformação da doutrina religiosa, promovida pelos *ulama* xiitas e emulada primeiro pelo Hezbollah, depois pelos palestinos e, mais tarde, pela Al Qaeda, resultou no surgimento de uma nova norma de comportamento no campo de batalha jihadista – a autodestruição –, uma norma que agora é aceita como um cumprimento válido da obrigação religiosa sob a lei do jihad militar por muitos juristas muçulmanos, sunitas e xiitas". Sua conclusão é categórica. Ele observa que "mesmo que a lógica da nova teologia possa ser falha, é inegável que ela alterou fundamentalmente a lei do jihad em todo o mundo muçulmano. O que temos agora é um novo *fiqh* da lei do jihad militar" (*Ibid.*, p. 77, tradução minha).

Para Olivier Roy, no entanto, a busca e a aceitação da morte é contraprodutiva, quando analisada sob um ponto de vista estratégico, porque "torna impossível toda a solução política, toda a negociação, toda a estabilização de uma sociedade ao redor de fronteiras reconhecidas, porque aquele que procura a morte não tem nada para negociar" (ROY, 2016, p. 11, tradução minha). Para o autor, os combatentes da Organização Estado islâmico procuram o impossível, o fantasma de um califado já inexistente, longe de sua realidade. Então, essa relação absolutamente normalizada com a morte, ou a busca mesma por essa morte, reflete a ideia de que não há qualquer perspectiva política, qualquer esperança pelo amanhã. Por isso, mesmo essa dimensão *niilista*, nomenclatura utilizada pelo autor, apresenta uma estratégia: o terror é a própria estratégia, mas o ataque suicida, o martírio, não podem mais ser legitimados ou embaçados "com base em circunstâncias especiais, como autodefesa, defesa da soberania ou resistência à opressão por potências externas" (CHIROMA e SANDABE, 2016, p. 77), como havíamos visto anteriormente pela ótica de outros especialistas, porque os atos de violência que temos presenciado nas últimas décadas, mataram diretamente ou indiretamente mais muçulmanos do que não muçulmanos, e a "onda de terror que atingiu o Iraque, a Turquia, a Arábia Saudita, o Iêmen e Bangladesh, durante o mês do Ramadã de 2016, embaralha todas as cartas: como apresentar essa ofensiva como uma luta contra o neocolonialismo ocidental?" (ROY, 2016, p. 13, tradução minha)

Se o neocolonialismo ocidental não é o argumento, como antes parecera, para Roy aquilo que fascina é a pura revolta, e não a construção de uma utopia: "a violência não é o meio, ela é o próprio fim. É uma violência *no future*" (*Ibid.*, ênfase do autor). Mas essa ideia de destruição total, perpetuada por jovens, é bastante conveniente para alguns grupos jihadistas porque sempre foram essas as premissas expostas por eles para justificar os ataques, a retomada de um império que fora destruído há séculos, a restituição de um poder destituído por diversos acordos ocidentais. Assim, a Organização Estado Islâmico oferece para esses jovens

"rebeldes" e "niilistas", termos usados constantemente pelo próprio autor, uma construção narrativa e uma voz para o seu desespero:

A genialidade do Estado Islâmico está em oferecer aos jovens voluntários uma construção narrativa na qual eles podem se realizar. Tanto melhor para o EI se outros, voluntários para a morte, sejam eles psicopatas, suicidas ou rebeldes sem causa, que pouco têm a ver com a causa, se apropriam, por sua vez, de um enredo que dá ao seu desespero uma dimensão planetária. (Ibid, p. 14, tradução minha).

Essa análise psicológica, um pouco distante da interpretação feita por outros pesquisadores¹⁹, deixa, no entanto, de reconhecer que quase todos os grupos sobre os quais falamos, tendo entre eles diferenças ideológicas ou não, como Hamas, Boko Haram, Hezbollah, Al-Qaeda, a Organização Estado Islâmico, Irmandade Muçulmana, Talibã e etc., apesar de também terem certa inclinação a essa dimensão "no future" sobre a qual Olivier Roy tanto fala, estão também conectados a uma ideia que já vimos anteriormente sobre a retomada de um Islã glorioso do passado, conectadas, portanto, a uma causa. Quando a Al-Qaeda iniciou sua campanha de Jihad Global, seguida por outros grupos, como a Organização Estado Islâmico, argumentavam sim o retorno desse califado glorioso dos séculos passados, que fora, em termos numéricos, bem construtivo para o grupo. É uma narrativa comum e recorrente:

Líderes religiosos podem se apropriar de certos textos e narrativas que remetem a um período percebido como glorioso e "puro" do passado, a fim de retratar seu movimento como uma restauração dessa era. Assim, tentam legitimar suas visões e fortalecer seus seguidores ao apresentar seu movimento como alinhado à "essência" ou às características fundamentais de sua tradição religiosa [...]. Perspectivas

¹⁹ Existe há longos anos, mais ou menos desde 2008, um debate entre Gilles Kepel e Olivier Roy. Não tenho qualquer intenção de me alongar sobre esse tema nessa tese, porque, muito embora o debate seja de todo interessante, já há inúmeros artigos e matérias de revistas publicadas sobre ele. Há uma boa síntese, no entanto, feita em resenha sobre o livro de Olivier Roy sobre o qual estamos falando, *Le Djihad et la mort* (2016): "Olivier Roy trata, em seu livro, do jihadismo e do terrorismo islamista em suas formas contemporâneas. A obra insere-se em um debate controverso entre ele e seu colega, o também cientista político francês Gilles Kepel (Kepel/Rougier 2016). O livro se apresenta, assim, como uma réplica bastante detalhada, na qual Roy expõe e aprofunda suas teses centrais desde o início. A partir de um artigo publicado por Roy, no qual ele introduziu pela primeira vez sua tese sobre a "islamização da radicalidade" em conexão com o terrorismo suicida, o debate entre Roy e Kepel ganhou força em 2008. Essa tese afirma que "a radicalização violenta não é de forma alguma consequência de uma radicalização religiosa, mesmo que frequentemente se aproprie dos caminhos e modelos desta última" (p. 20). Segundo Kepel, Roy negligencia a ligação causal entre interpretações fundamentalistas do Islã — principalmente o salafismo — e a radicalização das pessoas até o ponto de estarem dispostas à violência. Outro ponto de crítica à tese de Roy, feito pelo cientista político e arabista François Burgat, é sua omissão das causas sociopolíticas da radicalização, como o legado do colonialismo ou a exclusão de imigrantes muçulmanos em sociedades ocidentais (p. 21). Em: WAGNER, Jörg. *Resenha de: ROY, Olivier. Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors* [Resenha]. *BEHEMOTH – A Journal on Civilisation*, v. 12, n. 1, p. 105–109, 2019, tradução minha.

essencialistas como essas são compreensíveis, pois oferecem uma imagem clara da realidade, constroem identificações coletivas e permitem que os líderes justifiquem suas ações alegando uma continuidade direta com um passado idealizado. No entanto, culturas e tradições religiosas não são tão estáticas quanto muitas vezes são apresentadas. Ao reivindicar a restauração de um período áureo imaginado do passado, esses líderes podem, na verdade, estar tentando autorizar novas práticas ou crenças e mobilizar sua comunidade. Apelar a tradições históricas e símbolos do passado torna-se, assim, um veículo para a mudança. Como resultado, expressões de perspectivas essencialistas como essas fazem parte do processo de (re)construção da cultura e da religião [...]. Dessa forma, de acordo com essa perspectiva processual, as pessoas não apenas são moldadas pela cultura, mas também a (re)produzem (NANNINGA, 2019, p. 30-31, tradução minha)

Assim, como nos mostra o texto supracitado, vemos que os grupos que recorrem a atentados suicidas muitas vezes constroem um discurso de legitimidade religiosa e histórica, no qual associam suas práticas àquilo que muitos entendem como a "essência" do Islã — uma versão idealizada da tradição, muitas vezes associada aos primeiros séculos de existência do Islã. Dessa forma, para apresentar sua agenda militante como autêntica, como a *restauração* dessa era, muitos reinterpretem ou reinterpretaram textos, símbolos e narrativas. No caso dos ataques suicidas, essas ações são frequentemente (re)trabalhadas como martírio, que se coloca, por sua vez, em oposição ao suicídio que é condenado pelo Islã. A apropriação dessa ideia acaba por funcionar também como uma ferramenta de mobilização, porque *permite*, por assim dizer, que a violência seja justificada, como se através dela, e muitas vezes somente por ela, pudesse ser feito esse retorno ao passado glorioso do Islã, ao "período áureo imaginado do passado" (Ibid), como lemos acima.

Nesse ponto, já podemos iniciar a hipótese principal dessa tese: a poesia, pois será justamente ela quem irá atuar nesse processo como um dos elementos centrais, parece reunir em si todos os pontos sobre os quais falamos: estetizando a violência, honrando o mártir, fazendo continuar a memória desse herói e construindo o imaginário desse califado. Assim, muito mais do que panfletos ideológicos, manifestos e manuais jurídicos — ou mesmo em conjunto à eles —, é a linguagem poética que irá rememorar o mártir, guardando-o nesse lugar de honra e que irá eternizar o seu nome. Desde antes da revelação do Islã ao Profeta Muhammad, até as primeiras batalhas da religião e os mais atuais atentados que se utilizam do martírio, a poesia é aquilo que acaba por conectar o passado, o presente e o futuro, enlaçando a narrativa do martírio e da jihad, — ainda que esta última não seja o tema central dessa tese, mas é necessário passar por ela —, com algo ainda mais antigo que o próprio Islã, na qual a retórica da honra, do sangue, da coragem e da fidelidade foi moldada e transmitida através da forma poética.

Dessa maneira, a poesia se torna o espaço onde o corpo do mártir, muitas vezes *perdido* fisicamente, e *morto* biologicamente no ato do martírio, pode ser reinscrito, através da palavra poética, no mundo dos vivos, fazendo-o ainda estar entre nós. Ao nomeá-lo, celebrá-lo e exaltá-lo, o poema resgata o mártir do esquecimento físico, conferindo-lhe nova forma de presença, a qual acontece somente através da palavra. Assim, a corporeidade do mártir que é *aniquilada e devastada*, a morte, é substituída por uma corporeidade textual — um corpo cheio das palavras, que permanecerá na memória dos vivos. Hannah Arendt, em sua obra *A condição humana*, nos explica como a arte ocupa um lugar singular no mundo das coisas humanas, e que ao escapar do desgaste do uso e da corrosão do tempo, acaba por durar, por estar próxima da permanência, uma imortalidade *fabricada*:

Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas — uso que, na verdade, longe de materializar sua finalidade inerente (como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela), só pode destruí-la. Assim, a durabilidade das obras de arte é superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência. Nesta permanência, a estabilidade do artifício humano, que jamais pode ser absoluta por ser o mundo habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade — não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais — adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido (ARENDT, 2004, 181).

Assim, ao sobreviver ao tempo devastador que a tudo destrói a obra de arte pode atingir um tipo de imortalidade material, que se tornará sempre presente através de sua expressão — ao vermos essa obra, ou ao tocarmos, ouvirmos, escrevermos, ou ao lermos. A poesia, por outro lado, por ter como material principal a linguagem, para Arendt é "talvez a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou" (Ibid, 182), principalmente ao pensarmos sobre a recitação, na qual o poema se perdura através da voz, e não da matéria escrita. Assim, por estar mais próxima do pensamento, é aquela que está mais distante do mundo material — mas mesmo essa característica não impede sua durabilidade e vivência mundana, pelo contrário, a rememoração, que fixa o poema na memória, permite que a poesia viva uma vida recordada e falada, *recitada*.

Vivendo através da recordação, da fala e da recitação, a poesia, ao encontrar aquele que a escreve, encontra também sua *tangibilidade* e passa a habitar entre nós, no mundo das coisas, se inscrevendo, assim, na eternidade:

A poesia, cujo material é a linguagem, é talvez a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou. A durabilidade de um poema resulta da condensação, de modo que é como se a linguagem falada com extrema densidade fosse poética por si mesma. Na poesia, a recordação, Mnemosyne, mãe de todas as musas, é diretamente transformada em memória; o poeta consegue essa transformação através do ritmo, com o qual o poema fixa-se na memória quase que por si mesmo. É esta intimidade com a memória viva que permite que o poema perdure, retenha sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; e, embora a «qualidade» de um poema seja medida por vários padrões diferentes, sua «memorabilidade» inevitavelmente determinará sua durabilidade, isto é, a possibilidade de ficar permanentemente fixado na lembrança da humanidade. De todas as coisas do pensamento, a poesia é a que mais se assemelha a este último; e, entre todas as obras de arte, a que menos se assemelha a uma coisa é um poema. No entanto, até mesmo um poema, não importa quanto tempo tenha existido como palavra viva e falada na memória do bardo e dos que o escutaram, terá, mais cedo ou mais tarde, que ser «feito», isto é, escrito e transformado em coisa tangível para habitar entre coisas; pois a memória e o dom de lembrar, dos quais provém todo desejo de imperecibilidade, necessitam de coisas que os façam recordar, para que eles próprios não venham a perecer. (Ibid., p. 183)

No contexto da poesia feita pelos jihadistas, essa nova forma de vida não é somente simbólica, ou que se presta somente ao "puro desejo de imperecibilidade", retomando aqui o comentário supracitado de Hannah Arendt, mas sua imperecibilidade acaba por atuar como uma *testemunha*, e mesmo se fosse tão somente recitada, e não escrita, continuaria a habitar entre nós: o mártir continuaria a estar nesse mundo através daqueles que o lembrassem, que o rememorassem através da palavra falada. Assim, o poema *estende* a vida do mártir para além da morte física, tornando-se um meio de presença, um espaço que retira o anonimato da decomposição, o momento em que todos os corpos se tornam iguais por estarem mortos, para versificar, nomear o mártir, torná-lo especial, fazê-lo testemunha da batalha pela qual ele morreu, testemunha da ideia e da causa pela qual se *deu*, se *ofereceu* a vida. A poesia, nesse ponto, não apenas eterniza, mas devolve o mártir ao mundo dos vivos sob a forma de linguagem. No entanto, essa reinscrição do mártir na eternidade pela palavra, não é uma característica especial, no sentido de única, da poesia jihadista, mas antes faz parte da própria história da literatura árabe. Por isso, para que possamos compreender não somente o lugar que a poesia ocupa na cultura árabe, um lugar de destaque, de importância únicas, mas também como ocorreu essa transição, é preciso que façamos uma viagem aos primórdios da poesia, à poesia pré-islâmica.

2. A Poesia

Em 2002, vinte e cinco mil libaneses e palestinos reuniram-se em um estádio de futebol em Beirute para ouvir três horas de poesia recitada por um dos maiores nomes da literatura árabe, Mahmmoud Darwish. Após sua morte, em 2008, três dias de luto oficial foram decretados, e seu corpo foi sepultado no alto da colina Al Rabweh, em Ramallah — lugar que, hoje, guarda também um museu em sua memória. No funeral, Houria, mãe de Darwish, aos 92 anos, declarou: “ele é o filho de todos vocês”²⁰, e sua fala, antes de ser meramente a transformação do luto pessoal em memória coletiva, reconhece que Darwish, por sua poesia e sua presença, já não pertencia apenas à família, mas se tornara filho de um povo, da língua e da história que ele ajudou a escrever. Mahmoud Darwish, assim como Sameeh Al Qassem, Fadwa Tuqan, Tawfiq Zayyad, Salem Jubran, entre outros, fazem parte do grupo que se convencionou chamar de *os poetas da terra ocupada*, ou ainda do movimento da *poesia de resistência palestina*, os quais “tomaram por hábito desafiar as forças da repressão compondo poemas” (LÂABI, 1981, p. 16). Esse movimento surge em meio à experiência coletiva do exílio na própria terra, da perda e da violência de Estado, em que a palavra poética se torna não apenas expressão estética, mas também espaço de preservação da memória e afirmação da identidade num contexto em que a própria existência palestina é ameaçada pelo apagamento histórico e pela violência da ocupação. Nesse cenário, a poesia assumiu um papel decisivo, pois era “a única manifestação cultural em que esse povo refugiado em sua pátria pôde reencontrar-se e encontrar os elementos verídicos de sua história e de sua cultura. Um escudo contra a amnésia, contra a dúvida, contra o desmembramento” (Ibid). Ainda que o Estado de Israel tenha buscado impedir a circulação desses poemas, muitas vezes censurando-os, não pôde conter sua força — eles atravessaram fronteiras clandestinamente e atravessaram os países árabes. Rádios revolucionárias recitavam seus versos²¹, e alguns, mesmo diante da ameaça constante de prisão, distribuíam folhetins em praças ou declamavam em voz alta até serem presos. Como lembra o poeta marroquino Abdelattif Lâabi (1942): “a estratégia colonial na Palestina não tinha contado com essa arma secreta do povo árabe: o poder da palavra” (Ibid, p. 31).

²⁰ Em: BARGHOUTI, Mourid. “He is the son of all of you”. *The Guardian*, 16 ago. 2008. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2008/aug/16/poetry>. Acesso em: 11 ago. 2025

²¹ “[...] Foi um intelectual palestino, Yusuf Al Khatib, autor de *Poesias da Pátria Ocupada*, emigrado para a Síria, quem tomou a iniciativa, uma vez fundada a Rádio Palestina em Damas, em 1964, de difundir os textos poéticos palestinos” (LÂABI, 1981, P.13).

Esse poder da palavra, sobre o qual nos fala Lâabi, não se restringe à Palestina, mas revela um traço mais profundo da cultura árabe, na qual a poesia ocupa lugar primordial, seja como forma de expressão individual, coletiva ou de luta política. O que na Palestina se tornou, além de tudo, resistência, em outras regiões se manifesta também como parte da vida cotidiana. Elisabeth Kendall, pesquisadora de Oxford, observa: "qualquer um que tenha passado tempo no Oriente Médio sabe quão importante a poesia é. Qualquer taxista simples no Cairo pode recitar poesia." (MARSHALL, 2017). Em sua pesquisa de campo no Iêmen, entre 2012 e 2013, Kendall, ao perguntar a homens e mulheres sobre "o quão importante é a poesia em sua vida cotidiana", revelou a centralidade do poema na experiência social árabe, mostrando que, para além da página, a poesia permanece inscrita na voz, na memória e no convívio:

Eu inseri discretamente uma pequena pergunta sobre poesia [em uma pesquisa no leste do Iêmen em 2012-2013], em que simplesmente perguntei: 'Quão importante é a poesia na sua vida cotidiana?' E mais de 2.000 homens e mulheres das tribos responderam, com 74% dizendo 'importante' ou 'muito importante', em uma escala com seis respostas possíveis. E isso se referia à vida cotidiana deles. Foi realmente fascinante porque eu não perguntei especificamente sobre jihadistas, mas o que isso me revelou foi que não é surpresa que grupos jihadistas militantes usem poesia para propagar sua mensagem, já que ela claramente ainda ressoa tão fortemente entre a população. (POMEPS, 6ª temporada, ep. 12, 2017)

Além do prestígio da poesia revelado pela pesquisa de Kendall, nos Emirados Árabes Unidos, o programa "*O poeta dos milhões*", oferece ao campeão de um concurso, verdadeiro *campeonato de poesia*, 1,5 milhões de dólares, muito mais do que o Nobel da literatura, e como diz o jornal alemão *Der Spiegel*²², "para a elite local, '*O poeta dos milhões*' é o evento social da semana". O programa foi lançado em 2006, e tem um formato similar ao *American Idol*: um participante *recitando* um poema de frente para os juízes — os quais são também poetas — e a platéia. Entre os 48 participantes selecionados, somente cinco avançam para a final, cujo vencedor é escolhido online, através de uma votação, e mesmo aqueles que não chegam ao topo recebem prêmios significativos; por exemplo, o terceiro colocado recebe cerca de 3 milhões de dirhams, valor que corresponde a aproximadamente 800 mil dólares. Esse investimento generoso, de fato milionário, estimado em 27 milhões de dirhams, ou aproximadamente 7 milhões de dólares, feito pela Autoridade de Cultura e Patrimônio de Abu Dhabi, não apenas reforça o prestígio e a relevância da poesia na sociedade local, mas também contribui para sua preservação e para manter sua tradição poética viva:

²² SMOLTCZYK, Alexander. *Gedicht ohne Gesicht*. Der Spiegel, Hamburgo, n. 15, 11 abr. 2010. Disponível em: <https://www.spiegel.de/kultur/gedicht-ohne-gesicht-a-cdf2820e-0002-0001-0000-000069946>. Acesso em: 31 jul. 2025, tradução minha.

O prêmio principal d'"*O poeta dos milhões*" é maior do que o do segundo maior prêmio literário do mundo, o Prêmio Planeta de Novela (1.000.000 de euros para um romance inédito escrito em espanhol). É maior, provavelmente, do que a soma total de todos os outros prêmios significativos concedidos a um único poema no mundo (especialmente se excluirmos o outro concurso de poesia dos Emirados, o Príncipe dos Poetas). Em outras palavras, os Emirados Árabes Unidos estão investindo mais dinheiro no financiamento de seu patrimônio poético do que provavelmente qualquer outro país. Está claro que a poesia é importante para a cultura emiradense (COOKE, 2024, tradução minha).

Mas *muitos* séculos antes da televisão cumprir esse papel, a poesia pré-islâmica era não somente a principal forma de arte entre os árabes, como também a voz das tribos, dos beduínos e dos nômades. Era um canto ao amor, ao vinho, uma memória do deserto, um grito de batalha na vitória do herói ou um lamento na morte de um companheiro. Dessa forma, a fonte imediata da poesia árabe que conhecemos atualmente tem seu início na poesia árabe pré-islâmica, cuja origem, como o próprio nome nos indica, remonta aos séculos anteriores ao Islã, e para muitos especialistas, a qualidade percebida através da perfeição técnica indica que são, provavelmente, o resultado de anos de prática e aperfeiçoamento : "Pode-se dizer dessas magníficas odes, assim como da *Iliada* e da *Odisseia*, que 'são obras de arte altamente refinadas, que não poderiam ter sido produzidas sem que a arte poética já tivesse sido praticada por muito tempo'" (NICHOLSON, 1966, introdução, xxiii, tradução minha). Somente alguns séculos depois, já no período Abássida, esses poemas viriam a tomar sua forma escrita, mas foram preservados através da tradição oral, da recitação, por muitos séculos. A repetição, na poesia árabe, é de suma importância, mesmo hoje, já muito depois do estabelecimento da escrita e mesmo depois da invenção das novas tecnologias e mídias sociais, como veremos mais adiante.

Assim, o que conhecemos como período pré-islâmico corresponde aproximadamente ao intervalo entre 500 d.C. e a fuga do Profeta Muhammad de Meca para Medina, em 622 d.C., evento que marca o início do calendário islâmico. Nesse contexto, a poesia não era apenas expressão estética, mas antes funcionava como um arquivo vivo da memória tribal, um espaço onde se inscreviam valores, costumes, crenças e histórias. Cada tribo transpunha em versos sua própria identidade, diferenciando-se das demais e proclamando seus valores, suas vitórias e suas virtudes. A poesia, dessa forma, cumpria a função de salvaguardar aquilo que os bens materiais não podiam perpetuar — pois, ainda que terras, rebanhos ou pertences pudessem ser destruídos ou saqueados, os versos permaneciam preservados na memória coletiva:

A poesia de uma tribo era algo que ajudava a diferenciá-la das outras. Era uma projeção em palavras da vida da tribo, de sua solidariedade e aspirações, de seus medos e suas dores. Nesses e em outros aspectos, a poesia ajudava a enfatizar a singularidade da tribo e suas virtudes, e a vangloriá-las diante de reivindicações semelhantes feitas por tribos rivais vizinhas. Além disso, a poesia possuía uma qualidade — que os bens materiais de uma tribo não tinham. Terras, camelos, mercadorias e pertences, até mesmo membros da tribo, podiam ser saqueados ou destruídos por inimigos; mas, enquanto a memória coletiva sobrevivesse, a poesia da tribo também sobreviveria. (JONES, 2011, p.3)

Essa função preservadora fez da poesia uma força central na vida árabe, uma espécie de “arquivo vivo” que transcendia sua efemeridade do mundo material e fixava identidades e valores em palavras que atravessaram os séculos. Essa centralidade da poesia fez nascer um ditado repetido em quase todos os livros sobre literatura árabe: *“A poesia é o repositório público dos árabes [al-shi‘ru dīwān al-‘Arab]; por meio dela, guardam-se as genealogias e tornam-se conhecidas as ações memoráveis”* (NICHOLSON, 1966, p. 31, tradução minha). Através da poesia, moldou-se todo um modo de vida, e mesmo que as sociedades tribais fossem baseadas em laços sanguíneos, o verso não apenas preservou genealogias, mas instaurou um código de honra (*muruwwa*), fundado nos ideais de hospitalidade, generosidade, bravura e força, valores que transcenderam os laços sanguíneos e que definiam as qualidades e a honra dos árabes antigos. Nesse sentido, a poesia não se restringia à memória do passado, mas atuava também como uma espécie de força normativa, como parâmetro de comportamento e um modelo de virtude. Ao ser transmitida oralmente, a palavra poética moldava não apenas a identidade de cada tribo, mas também o *ethos* coletivo:

Eles testemunharam a ascensão e o início do declínio de uma poesia que a maioria dos muçulmanos de língua árabe sempre considerou como um modelo de excelência inatingível — uma poesia enraizada na vida do povo, que moldou insensivelmente suas mentes, fixou seu caráter e os fez, moral e espiritualmente, um povo, muito antes de Maomé unificar os diversos grupos em conflito num único organismo, animado, ao menos por um tempo, por um propósito comum. Naqueles dias, a poesia não era um luxo reservado a poucos cultos, mas o único meio de expressão literária. Cada tribo tinha seus poetas, que expressavam livremente o que sentiam e pensavam. Suas palavras, ainda que não escritas, “voavam pelo deserto mais rápido que flechas” e encontravam eco nos corações e nos peitos de todos os que as ouviam. Assim, em meio à discórdia e à desintegração externas, um princípio unificador estava em ação. A poesia dava vida e circulação a um ideal de virtude árabe (*muruwwa*) que, embora baseado na comunidade tribal de sangue — e sustentando que apenas os laços de sangue eram sagrados —, tornava-se, ainda assim, um vínculo invisível entre clãs diversos, formando, consciente ou inconscientemente, a base de uma comunidade nacional de sentimento. (Ibid, p. 72, tradução minha)

Essa poética detinha um poder único entre os povos e tribos dos beduínos e nômades, e seus poetas não somente eram respeitados e temidos, mas exerciam uma autoridade, simbólica e concreta, alcançando posições de influência que lhes conferia prestígio social e político, cujas palavras "provavelmente tinham mais poder em sua sociedade do que a imprensa dos tempos modernos tem em nossa" (FIRESTONE, 1999, p. 31, tradução minha). Mas essa influência da poesia se estendia para além de uma ideia de reputação ou prestígio social, porque os poetas não apenas declamavam poemas, mas proclamavam aquilo que acreditavam ser a verdade, e em seus versos, manifestava-se também o destino e a memória da tribo, a qual além de reforçar valores e de unir a tribo, orientava caminhos: "O sha'ir [i.e. poeta] pagão é o oráculo de sua tribo, seu guia na paz e seu campeão na guerra." (NICHOLSON, 1966, p. 73, tradução minha). Dessa forma, o poeta pré-islâmico atuava simultaneamente como intermediário espiritual e preservador da identidade, tornando sua palavra um instrumento de poder capaz de atravessar gerações, e que atravessou até nossos dias.

No entanto, sua autoridade não residia somente na vida mundana, porque os poetas pré-islâmicos eram considerados bruxos, mágicos e feiticeiros, movidos por forças espirituais invisíveis que se manifestavam inclusive através do verso: "o poeta (shá'ir, plural shu'ará), como o próprio nome indica, era considerado uma pessoa dotada de conhecimento sobrenatural, um feiticeiro em aliança com espíritos (jinn) ou demônios (shayāṭīn), e dependente deles para os poderes mágicos que demonstrava" (ibid). Mais tarde, com o estabelecimento do Islã, a crença de que o poeta estava possuído passou a ter uma conotação negativa, e acredita-se que o Profeta Muhammad, ao passar por um poeta, tenha dito, não sem pavor: "'Meu Deus, livra-me do demônio que agita este homem'" (BASSET, 1880, p. 10, tradução minha). Essa força espiritual da poesia mostra-se a partir da imagem do as-sabbaba, "o amaldiçoador", personagem simbólico da poesia da era pré-islâmica. Pierre Cachia nos traz essa imagem:

Quando tão empenhado, ele poderia aparecer com metade de seu cabelo ungido, um ombro coberto e o outro nu, e apenas um pé calçado, e ele apontaria para a tribo oposta enquanto recitava seu verso. Até hoje, o nome árabe do dedo indicador é as-sabbaba, "o amaldiçoador" (CACHIA, 2004, p. 2, tradução minha).

Se a poesia era compreendida como força capaz de moldar destinos ou de prever o futuro, sua função mais impressionante se realizava na sátira (*hija*), considerada uma das expressões poéticas mais conhecidas, e um elemento de guerra importante nas lutas tribais que desde os primórdios manifestava-se nos conflitos como uma arma espiritual comparável ao combate físico. Através dela, o poeta não somente recitava para envergonhar seus adversários,

mas em suas ameaças residia a possibilidade real de ferir e até de matar. Assim, ao ultrapassar o plano da declamação, para nós abstrato e invisível, o poeta assumia o papel do guerreiro, e suas rimas, agora transformadas em armas, eram comparadas a flechas lançadas no campo de batalha²³, era uma *arma espiritual* que atravessa o espaço pelo próprio ato de declamar versos:

Os vestígios mais antigos dessa poesia árabe primitiva são fragmentos de poemas relacionados ao Hija—a sátira—à qual estava ligada uma sensação supersticiosa e a qual se atribuía um poder mágico. O poeta—ou, mais propriamente, o sábio, Sha'ir, uma espécie de vidente—era convocado para compor essas sátiras, que eram transmitidas de boca em boca entre tribos de origem comum, e rapidamente respondidas por outras sátiras, surgidas da mente do poeta das tribos adversárias [...]. O poeta era o sábio, o conhecedor dos processos mágicos, o oráculo tribal, inspirado pelos Jinn. Era por ordem do antigo poeta Zuhair ibn Janab que o acampamento era deslocado ou montado, no momento e local que ele julgasse mais apropriado. Seguindo seus conselhos, eram travadas guerras, e, quando o despojo era dividido, ele recebia a sua parte, a porção dos mais bravos. *A sátira era sua arma*, ferindo e atormentando como a lâmina mais afiada, incitando os povos a se confrontarem uns aos outros. Mas, ao mesmo tempo, era também um *encantamento*, ameaçando o inimigo, buscando prejudicá-lo ao despertar os deuses malévolos do deserto, *amaldiçoando-o, condenando-o à ruína e à destruição, pelo uso da palavra fetiche conhecida pelo sábio, o sha'ir*, e apenas por ele. Infelizmente, nenhum texto dessas sátiras chegou até nós. Mas podemos facilmente imaginar os assuntos sobre os quais elas tratavam, fazendo referência à famosa maldição de Balaão (HUART, 1903, p. 7 e 8, grifos meus)

É este caráter mágico, quase místico, que envolve os primórdios da poesia árabe pré-islâmica, e ainda que tenha sido principalmente manifestada através *sátira*, não era uma característica exclusiva dela. Assim, antes do surgimento da *qasida* — o gênero que dominaria a tradição árabe clássica e sobre a qual falaremos mais adiante — existiam outras formas e estilos que refletiam tanto as múltiplas funções da poesia na sociedade árabe antiga, bem como a sua dimensão espiritual. O *saj'*, por exemplo, ou a prosa rimada, é considerada a forma mais primitiva da poesia árabe, mas que também carregava forte caráter sagrado, que se manteve mesmo após o desenvolvimento de outras métricas mais populares e mais estruturadas: "originalmente, tinha um significado mais profundo, quase religioso, como a forma especial adotada por poetas, adivinhos e similares em suas revelações sobrenaturais e para transmitir ao

²³ "Os poderes do shá'ir eram principalmente demonstrados na sátira (hijá), que, na forma mais antiga conhecida, "introduz e acompanha a rivalidade tribal, e é um elemento da guerra tão importante quanto o combate real". As ameaças que ele lançava contra o inimigo eram consideradas inevitavelmente fatais. Suas rimas, frequentemente comparadas a flechas, tinham todo o efeito de uma maldição solene proferida por um profeta ou sacerdote divinamente inspirado, e sua pronúncia era acompanhada de cerimônias peculiares de caráter simbólico, como ungir o cabelo de um lado da cabeça, deixar o manto pendurado frouxamente e usar apenas uma sandália". (NICHOLSON, 1966, p. 73, tradução minha).

povo todo tipo de saber misterioso e esotérico" (NICHOLSON 1966, p. 74). Essa métrica não é por nós de todo desconhecida, porque muitos pesquisadores acreditam que o próprio Alcorão tenha se estruturado a partir dela, e mesmo que essa afirmação suscite muitos debates²⁴, não é de todo sem fundamento, porque à época da revelação corânica, como veremos um pouco mais à frente, muitos acusaram Muhammad de estar fazendo poesia

O estilo do Alcorão é modelado com base no *Saj'*, ou prosa rimada, dos adivinhos pagãos, porém com tanta liberdade que pode ser justamente descrito como original. Como não estava ao alcance de Muḥammad criar uma forma completamente nova, sua escolha ficou entre o *Saj'* e a poesia, as únicas formas de estilo elevado conhecidas dos árabes naquela época. Ele mesmo declarou que não era poeta, e isso é verdadeiro no sentido de que talvez lhe faltasse a técnica da composição poética. (NICHOLSON, 1966, p. 159)

Assim, a partir do *saj'* surge aquilo que é considerado a mais antiga métrica árabe estruturada, o *rajaz*, que além de ter como característica principal o improviso, também exige que todos os versos rimem entre si²⁵, e "por isso, ele era adequado para expressar emoções imediatas, como lamentações, emoções pessoais, ou até mensagens rápidas em batalhas e eventos cotidianos" (ibid, p. 75). Mas o *rajaz* não era apenas uma forma poética: ele refletia a conexão dos beduínos com o deserto e a poesia, um espaço onde a palavra carregava tanto a memória como o ritmo, de tal modo que até seu nome reflete essa intimidade. Em árabe, *rajaz* significa "tremor" (também "espasmo" ou "convulsão"), e acredita-se que sua origem esteja na imagem dos camelos — animais centrais no cotidiano beduíno e presentes no repertório da poesia pré-islâmica — cujas patas tremem ao tentar se erguer no deserto, mas pode também significar "trovão":

Rajaz, que é um dos dezesseis metros (*baḥr*) da prosódia árabe, é também um tipo específico de verso. Vemos que esse termo era usado para designar poemas curtos, compostos por apenas alguns dísticos e recitados improvisadamente em atividades cotidianas — nos campos de batalha, ao tirar água de poços, durante viagens ou em outras situações semelhantes [...]. Os antigos árabes teriam nomeado esse metro de *rajaz* por analogia com um tipo de tremor observado nos camelos, animais indis-

²⁴ "Como o Alcorão contém alguma rima, ele não pode ser considerado simplesmente prosa comum. Ao mesmo tempo, também carece de métrica regular para ser classificado como uma obra poética. Parece mais próximo de um estilo consolidado na Arábia pré-islâmica chamado *saj'*, embora essa seja uma questão de intenso debate entre os estudiosos" em: IQBAL, Muhammad Omer. *The Quran as a Literary Masterpiece within its Historical and Religious Milieus*. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – University of Washington, 2013.

²⁵ Um bom exemplo é dado por Nicholson, em inglês, de um poema compilado por Ibn Qutayba, sobre o guerreiro Durayd b. Zayd b. Nahd quando estava à beira da morte: The house of death is builded for Durayd today./ Could Time be worn out, sure had/ I worn Time away./ No single foe but I had faced and brought to bay./ The spoils I gathered in, how excellent were they!/ The women that I loved, how fine was their array! (NICHOLSON, 1966, p. 75)

pensáveis ao cotidiano beduíno. No *Lisān al-‘Arab*, *rajaz* é descrito como “uma doença que afeta as coxas dos camelos” e definida como “o tremor das pernas do camelo por um certo tempo quando ele tenta se levantar, até se estabilizar”. A palavra “ارتج” — geralmente associada a movimentos sucessivos e derivada da mesma raiz — significa literalmente “ele recitou um rajaz”. De modo semelhante, “ترج”, que denota o som sucessivo do trovão, significa “trovejou”. (TUZCU, 2007, 117, tradução minha)

Claro, há evidências históricas de que os árabes no período pré-islâmico já compunham em diferentes metros poéticos — como o chamado “Perfeito” (*Kāmil*), “Amplo” (*Wāfir*), “Longo” (*Ṭawīl*), “Largo” (*Basīṭ*) e “Leve” (*Khafīf*), cujos nomes e regras não eram conhecidos pelos bardos pré-islâmicos, mas que foram “deduzidas a partir dos antigos poemas e sistematizadas pelo gramático Khalil b. Aḥmad [...], a quem se atribui a ideia, segundo a tradição, ao observar um ferreiro marcando ritmo na bigorna com seu martelo” (NICHOLSON, 1966, 76). Assim, essa ideia do som, da oralidade e da recitação, com o ritmo das patas trêmulas dos camelos, o som de sucessivos trovões ou de um martelo que atinge uma bigorna, nos insere na própria essência da poesia árabe pré-islâmica, que carregou seus poemas por séculos, até que eles pudessem chegar até nós.

Desses poemas do deserto, primordialmente orais, temos *Os poemas suspensos – Al-Mu‘allaqat*–, que é considerada a mais renomada antologia da poesia pré-islâmica, da *Jahiliyya*, os quais não são os únicos poemas antigos que chegaram até nós, mas tão somente os mais famosos²⁶. Nas antologias ou nas menções sobre o tema feitas em português, normalmente encontramos o título traduzido como *As odes suspensas*, ou *As odes penduradas*, e em inglês, além do nome *The suspended odes*, como em português, é possível ainda encontrar *The seven odes* ou *The seven golden odes*, — *As sete odes* ou *As sete odes de ouro*, respectivamente —, porque é consenso entre os pesquisadores a coleção de sete poemas de sete autores diferentes: Imru-l-Qais, Zuhair, Tarafa, Labid, Antara, Amr Ibn Kulthum e Harith Ibn Hilliza, que atra-

²⁶ Como explica o orientalista francês Clement Huert: “As Muallaqat não são os únicos poemas antigos que chegaram até nós. Há também os Diwans (coleções de poemas organizadas segundo a ordem alfabética da rima) de seis poetas, reunidos pelo gramático Al-Asma‘i, preservados em uma versão revisada — que devemos ao erudito árabe espanhol Yusuf al-A‘lam, de Santa Maria, que viveu no século XI [...]; os poemas conhecidos como Mufaddaliyat, assim chamados por Al-Mufaddal al-Dabbi, que os reuniu em um único volume para seu pupilo, o príncipe Al-Mahdi, no século VIII [...]; a Jamharat Ash‘ar al-‘Arab (coleção de poesia beduína), compilada sob um nome fictício, mas já citada no século XI por Ibn Rashīq [...]; a Hamasa, ou coleção de feitos guerreiros, de Abu Tammam [...]; uma obra com o mesmo nome e natureza, compilada no mesmo período (século IX) por Al-Buhturi [...]; os Akhbar al-Lusus (histórias de salteadores), do gramático Sukkari, um fragmento [...]; e o grande Kitab al-Aghani (Livro das Canções) de Abu al-Faraj Ali al-Isfahani [...]. Essa imensa compilação literária é nossa fonte mais valiosa sobre tudo o que diz respeito às circunstâncias nas quais viveram os poetas dos primeiros séculos da literatura árabe e compuseram suas obras. Além desses textos, devemos mencionar também os poemas dos Hudhailitas — a tribo de Hudhail, que habitava ao sudeste de Meca e nos legou poesia tanto dos tempos pré-islâmicos quanto do período islâmico [...]. Em: HUART, Clement. *A history of Arabic literature*. New York: D. Appleton and Company, 1903, p.17-18.

vessaram o tempo e chegaram até nós “resumirem o mais puro conjunto da antiga poesia árabe” (HANANIA, 2007, p. 76). Não se sabe ao certo porque, considerando todo o período pré-islâmico, que mesmo sendo pequeno em comparação a outros períodos conhecidos da história e da literatura, somente sete poetas e sete poemas receberam essa atenção e prestígio, mas acredita-se que esses poemas foram laureados em competições ou concursos de poesia que aconteciam nas feiras ao redor da Meca nos períodos de peregrinação pagã:

Os poemas eram julgados e divulgados pelos comerciantes que os transportavam junto com suas mercadorias. As mais célebres eram as de Majanna, de Du al-Majaz e de Ukaz, que ocorriam em períodos de peregrinação (de que Meca era um importante centro), contando assim com grande número de pessoas, por causa da participação dos próprios peregrinos que vinham ouvir os menestrelis recitarem suas composições, com vistas à atribuição de prêmio. (Ibid).

A origem etimológica e simbólica do termo *Al-Mu‘allaqat* revela muito sobre a construção cultural e histórica da poesia árabe pré-islâmica, mostrando não apenas como ela se consolidou como a principal forma de arte, mas também o prestígio que detinha, porque o nome *Al-Mu‘allaqat*, literalmente, *As suspensas*, "provavelmente deriva da palavra *‘ilq*, que significa 'algo precioso ou altamente estimado', seja porque alguém 'se apegar' tenazmente a isso, ou porque é 'pendurado' em um lugar de honra, ou em um local visível, como um tesouro ou depósito" (NICHOLSON, 1966, p. 102), e tem muito provavelmente origem em uma lenda ou história popular que foi passada por gerações que dizia que os melhores poemas eram tecidos em letras douradas e pendurados no interior da Caaba, em Meca:

Com o tempo, o significado exato de *Mu‘allaqa* foi esquecido, tornando-se necessário encontrar uma explicação plausível. Daí surgiu a lenda — que a repetição frequente tornou familiar — de que os "Poemas Suspensos" receberam esse nome por terem sido pendurados na Caaba, em razão de seu mérito; que essa distinção lhes foi concedida pelos juízes na feira de *‘Ukáz*, próxima a Meca, onde poetas se reuniam em competição e recitavam suas melhores composições; e que os poemas vencedores, antes de serem afixados na porta da Caaba, eram transcritos em letras douradas sobre peças de fino linho egípcio. Se essas afirmações fossem verdadeiras, esperaríamos encontrá-las confirmadas por alguma alusão na literatura antiga. (Ibid., tradução minha)

Apesar de hoje não se acreditar muito que os poemas eram realmente pendurados, pelo fato de só terem sido compilados e fixados textualmente muitos séculos depois, essa história ou lenda, que atravessou gerações, e a própria imagem do poema como objeto sagrado, visível, palpável, e ainda por cima elevado no centro da Caaba, lugar onde não somente residiam as estátuas dos ídolos e deuses pagãos da época, mas também o local que carrega uma potência histórica e espiritual desde tempos imemoriais, sendo considerada hoje o símbolo da reli-

gião islâmica²⁷, é reveladora do lugar central da palavra poética na cultura árabe. Suspender os versos na Caaba, tecê-los com linhas douradas em linho sofisticado, nos mostra o peso simbólico da poesia, como se o poema fosse indissoluvelmente ligado ao poeta, à sociedade, e à própria história — e, ao atravessar o tempo, jamais tivesse deixado seu lugar originário de poder e consagração:

O nome tinha apenas a intenção de fazer alusão ao lugar de honra que ocupam no Parnaso árabe, assim como um lustre pode ser suspenso no meio de um cômodo, ou, mais precisamente, como um colar pode ser usado pendurado ao redor do pescoço—pois também eram chamados de al-Sumut, “os colares de pérolas” (HUART, 1903, p. 10).

As *Odes Suspensas*, consideradas as expressões máximas da poesia árabe pré-islâmica, se manifestaram dentro da qasida, forma que, segundo quase todos os pesquisadores, consolidou a poesia árabe clássica (e o nome qasida, atualmente, é usado para se referir a qualquer poesia) e era “a única forma, ou melhor, o único tipo acabado de poesia que existia no que, na falta de um termo melhor, pode ser chamado de período clássico da literatura árabe” (NICHOLSON, 1966, p. 77). Muito embora as qasidas tenham surgido de uma tradição eminentemente oral, elas obedecem a padrões rígidos tanto no que diz respeito à métrica quanto à rima — e provavelmente foram essas características que permitiram sua fixação na memória coletiva. Dessa maneira, a forma clássica da qasida, é composta por no mínimo sete versos, mas podendo chegar a mais de cem, e se divide em três partes, as quais juntas formam um assunto central, mas com unidades separadas, quase como uma arquitetura poética que possui um arco que une e costura seus temas, como amor — erótico, real, perdido, imaginado ou idealizado — o deserto, a coragem, a exaltação da tribos, os combates, a morte de companheiros de batalha e até mesmo os camelos e cavalos, companheiros dos beduínos que atravessam os desertos:

A ode obedece a uma sequência estrita de ideias e temas. Salvo quando se trata de uma lamentação fúnebre ou de algum outro tema igualmente solene, ela deve começar com a menção às mulheres e às habitações sempre mudadiças dos nômades que, no inverno e na primavera, vagueiam em busca de pasto; o poeta deve falar de seu amor e dos tormentos que ele provoca e, se desejar, pode descrever a beleza de sua amada. A partir desse tema, ele se volta ao verdadeiro objetivo do poema — seja de forma abrupta ou intercalando a descrição de seu cavalo ou camelo —, o animal que lhe permite fugir do fardo da memória quando esta se torna pesada de-

²⁷ Segundo a tradição islâmica, Meca foi o local escolhido por Abraão para a adoração monoteísta. Acredita-se que o capítulo de Gênesis, da Bíblia, descreve a construção da Caaba. No período pré-islâmico, Meca abrigava toda sorte de estátuas pagãs, típicas das crenças do período, e a Caaba simbolizava o sistema solar. No entanto, quando o Alcorão foi revelado a Muhammad, o Profeta deu sete voltas ao redor da Caaba e destruiu as estátuas, estipulando um dos pilares centrais do islamismo: a peregrinação.

mais. A velocidade da montaria é comparada à das vacas selvagens do deserto, ao asno selvagem ou ao avestruz — e é nesse momento que o poeta exibe sua perícia e conhecimento íntimo desses animais. Finalmente, ele chega ao cerne do poema: um panegírico à sua tribo, a si mesmo ou a outro personagem; ou ainda a descrição de uma jornada, de uma cena de guerra, de uma caçada ou de uma festa; pode ser também uma sátira, uma súplica ou um aviso aos tolos. (LYALL, 1885, p.20, tradução minha)

A primeira parte, então, chamada de *nasib*, também chamada de *prelúdio erótico*, é comumente uma introdução nostálgica na qual o poeta, ao chegar no acampamento abandonado pela tribo, evoca a perda de um amor que se revela através dessas ruínas e desses vestígios — as ruínas evocam e falam. Ao observar as marcas deixadas na areia, então, o poeta rememora esse passado e o revela através do poema, que supre as ausências e as revive através da palavra poética. A rememoração do poeta é, dessa forma, um início clássico das *Odes Suspensas*, como a de Imru-l-Qais: "Detende-vos, ó meus dois amigos, choremos por causa da lembrança de minha amada e de sua morada, situada à beira de um deserto arenoso entre Dakhool e Howmal". O poeta, acompanhado por seus companheiros de tribo — e também por seus fantasmas —, se detém diante das ruínas, que falam silenciosamente sobre aquilo que ali já não está. Nesse cenário de ausências e rememorações, a poesia marca o seu início, como um cortejo de nostalgias:

A qasida se abre diante do acampamento abandonado — vestígios na areia de valas escavadas pela chuva e estacas de tendas, pedras de lareira enegrecidas, ruínas (*atlál*) deixadas pela tribo da amada. Os vestígios estão silenciosos. No entanto, eles evocam. Quando o poeta se coloca diante deles, a tensão dessa evocação silenciosa exige um desfecho. Este é o local e a nascente do poema. A lembrança assume diversas formas: leitos de torrente que, paradoxalmente, se tornam mais visíveis quanto mais são desgastados; a aparição noturna da amada ausente (*tayf*) diante do poeta insone; a narração de seus humores e afetos cambiantes (*ahwāl*); a lembrança de sua partida com as mulheres de sua tribo em liteiras de camelo ricamente bordadas; o relato das estações (*maqāmāt*) de sua jornada para longe do poeta; a asa negra do corvo ou o lamento triste da pomba; a velhice do poeta que olha para trás, para uma juventude perdida. Esses e outros temas e subtemas se repetem de poema em poema, com uma solenidade medida, quase ritualística. Ainda assim, em cada poema eles adquirem uma nova configuração, de acordo com uma lógica sutil e sempre redescoberta da dor. Cada nova realização da perda gera um novo poema, com suas próprias circunstâncias, tons, personalidade. (SELLS, 1989, p. 4, tradução minha)

A evocação da amada e a melancolia do poeta, porém, são as cenas que anunciam a travessia e a jornada pelo deserto, e o acampamento abandonado se expande, a paisagem muda, e o poema se movimenta, iniciando a segunda parte da qasida, a *rahil*, na qual o poeta irá

descrever as aventuras da noite, as miragens das manhãs e os perigos do deserto que ele irá conhecer sobre o dorso de um camelo ou de um cavalo. O poeta, nesse sentido, é como se fosse a própria ruína em movimento, que se retira do espaço da rememoração amorosa para um percurso solitário no qual só ele tem a palavra do passado, um pedaço da história e da memória que ele vivenciou:

Olhe novamente e não há jardim, apenas um acampamento deserto. Os companheiros, mencionados como presentes com o poeta quando o acampamento foi reconhecido como do amado, se foram. O poeta que na nasib meditou sobre o que havia perdido, agora está perdido, além das margens da comunidade humana. Ele embarca em uma jornada marcada pela morte de gafanhotos no calor do meio-dia, o chamado de morte da coruja à noite, o desaparecimento do camelo, o desequilíbrio e o terror da miragem. À medida que a noite cai, a própria imagem do cavaleiro - a última forma humana - é envolta pela escuridão (Ibid, p. 5).

A seção final da qasida retoma os temas centrais do poema, articulando os temas principais para encerrá-lo. Essa parte pode se expressar de três maneiras: através do *fakhr* — a exaltação de si mesmo ou da própria tribo, do *madh* — o panegírico aos líderes e governantes, em que o poeta exalta suas virtudes e conquistas; e do *hija'* — a sátira contra os inimigos, que procura atacá-los e ridicularizá-los. Por exemplo, a pesquisadora Suzane Stetkevych, em seu livro *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, ao analisar a seção final da qasida de Labid, um dos principais poetas das Odes Suspensas, elenca suas principais temáticas: "O *fakhr* (55-88) contém uma cena de bebida (57-61), a descrição do cavalo de batalha do poeta (63-69), a aposta sobre o camelo de matança e o banquete subsequente (73-77), concluindo com um elogio ao poder político da tribo do poeta (78-88)" (p. 9) (STETKEVYCH, 1993, p. 10). Vejamos a seção destacada pela pesquisadora:

Did Nawār not know that I am both He who ties the knots in ropes and he who cuts them?
He who leaves a place that does not please him, Unless his own soul's date overtakes him there.
And don't you know how many a night mild in its weather, Delightful in its sport and in its revelry,
I spent as its convivial, and rushed to many a merchant's banner When it was raised and the price of wine was high.
I paid a dear price for a wine in an aged and darkened wineskin, Or in a pitch-lined jug, ladled into cups, its seal broken.
And many a morning draught of a pure wine and a slave girl with a lute, Plucking with her thumb on its taut strings.
My first cup I downed before the cock could crow in daybreak To take a second when its sleepers woke.

And many a bitter morn of wind and cold I curbed, When its reins were in the hand
 of the north wind
 I defended the tribe, my battle gear borne by a winning courser, Her reins my sash
 when I went forth at dawn
 Then I mounted a lookout post on a narrow, wind-blown peak Whose dust rose to
 the banners of the foe
 Until when daylight dipped its hand into the all-concealing night, And darkness
 veiled the crotches of each mountain pass,
 To the plain I descended and my mare held erect her neck Like the date palm's
 stripped trunk at which the picker's courage fails.
 I spurred her to a speed fit for the ostrich chase, Until when she was heated through
 and her bones were nimble,
 Her light leathern saddle slipped, sweat flowed from her neck, And her saddle girth
 was soaked with froth.
 She coursed, head held high and thrusting in the bridle, racing headlong Like a
 thirsting dove to water when her flock beats urgent wings.
 And many a chief's domed tent, where unknown strangers sojourn, Its favor hoped
 for, its displeasure feared,
 Its men burly-necked, lionlike, braced for revenge, As if they were the Jinn of al-
 Badi, their feet fixed in the earth.
 Their false claims I denied, their due rights recognized, And no nobleman among
 them could vaunt his glory over me.
 And many a maysir players' slaughter camel its death I called for By the fate-
 sealing arrows whose shafts look all alike,
 Summoning them to a she-camel, barren or with foal, Her meat bestowed on all
 whom we have granted refuge.
 Then for the guest and for the foreign refugee, it is as it They had descended to Ta-
 balah Valley, its lowlands ever green.
 Every indigent woman seeks the refuge of my tent ropes, Emaciated, rag-clad, like
 a starved she-camel hobbled at her master's grave.
 When winter's winds wail back and forth her orphans plunge Into streams of flow-
 ing gravy which my clan crown with meat.
 When tribal councils gather there is always one of us Who contends in grave af-
 fairs and shoulders them,
 A divider of spoils who gives each clan its due, Demanding their rights for the
 worthy,, the rights of the worthless refusing
 Out of superior might; a man munificent, who with his bounty succors, Openhand-
 ed; a winner and plunderer of all that he desires,
 From a clan whose fathers set for them their law— For each tribe has its leader and
 its law.
 Their honor is not sullied, their deeds not without issue, For their judgment is not
 swayed by passion's flights.
 Be then content, O enemy, with what the sovereign allotted you, For virtues were
 allotted us by him who knows them.
 When trusts were apportioned to the tribes, The apportioner allotted us the greatest
 share.
 He built for us a high-roofed edifice, To which the tribesmen mount, both youths
 and full-grown men.
 They are the first to act when the tribe is stricken; In war, its horsemen; in disputes,
 its arbiters.
 They are a springtime to those that seek refuge And to indigent women, their food
 stores exhausted, while the year stretches long.
 They form a band so tight that none of them impedes it out of envy, Nor, out of

treachery, leans toward the foe.²⁸

A supremacia da poesia pré-islâmica duraria por mais alguns séculos até o início do Islã, e mesmo que a revelação do Corão ao Profeta Muhammad tenha vindo não somente para instaurar a nova religião, como também para fundar uma nova forma de linguagem e também de expressão literária, estabelecendo de vez a ruptura com o passado, a poesia pré-islâmica continuaria a exercer influência na literatura árabe até os dias de hoje. Mesmo os poetas jihadistas também encontraram na Jahiliyya— a qual, do ponto de vista religioso, fazia parte da era da ignorância pelo desconhecimento de um deus único —, inspiração poética, muitas vezes apropriando e ressignificando seus temas, suas imagéticas e até mesmo seus versos. Dessa maneira, a qasida e seus elementos, sejam eles estruturais ou temáticos, como a travessia pelo deserto, os acampamentos abandonados, ou os ideais de coragem diante do inimigo, de bravura, honra, etc, são retomados não apenas como referência, ou como forma de inscrição histórica na tradição poética árabe, como se fossem parte da tradição poética, mas também como ferramentas de mobilização. Esses poemas, ou a imagética contida neles, carregam um peso cultural reconhecível para muitos árabes que têm contato com a tradição. Assim, ao se apropriarem desses elementos, os jihadistas não estão somente reinterpretando a poesia pré-islâmica à luz do texto sagrado, mas também convocando a memória coletiva que cria laços com o passado, oferecendo um senso de continuidade histórica. Esse tema foi desenvolvido por mim na minha dissertação de Mestrado, em 2019, mas neste ano (2025), surgiu uma obra que revisita essa trajetória poética árabe, do período pré-islâmico até a poesia militante jihadista contemporânea, publicado por Dena Fakhro, o livro *Should Blood Blend with Milk: A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*, ainda sem tradução para o português, oferece uma espécie de panorama desse percurso, mostrando as continuidades e as rupturas no uso da palavra poética da era pré-islâmica pelos poetas jihadistas, sobretudo na temática da *vingança*.

Assim, a qasida sobreviveu ao longo do tempo não somente pela sua qualidade ou popularidade, mas também porque houve uma espécie de arquivo oral, passado através de gerações por recitadores, espécies de guadiões da poesia, chamados de *Rawi*, que transmitiam e recitavam poemas de cor, mesmo depois da revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad, preservando por séculos versos que, ao contrário, teriam sido completamente apagados da história. Os *Rawi*, que mesmo lucravam com a memorização e recitação, comumente acompanha-

²⁸ Em: STETKEVYCH, 1993, p. 14-18.

vam os poetas em toda parte e transmitiam seus poemas, à eles, pode-se comparar com o rapsodo da Grécia Antiga que, entre muitos poemas, "era capaz de memorizar longos trechos da *Iliada*, que continha cerca de quinze mil versos, e da *Odisséia*, ou cerca de doze mil, ambos distribuídos em dezoito cantos" (SILVA, 2013, p. 2). Diz-se que um rawi chamado Ḥammad recitou quase três mil qasidas a um califa:

Poemas completos como as Mu‘allaqat, no entanto, dificilmente teriam chegado até nós se sua preservação tivesse dependido apenas de sua popularidade. O que, de fato, os salvou, inicialmente, foi uma instituição semelhante à dos Rapsodos na Grécia. Todo poeta profissional tinha seu Rawi (recitador), que o acompanhava por toda parte, memorizava seus poemas e os transmitia, junto com as circunstâncias relacionadas a eles, a outras pessoas[...]. Se no início a tradição poética era uma tarefa movida pelo amor, com o tempo ela se tornou um negócio lucrativo, e os Rawis, em vez de estarem ligados a poetas específicos, passaram a formar uma classe independente, carregando em suas memórias um estoque prodigioso de versos antigos e saberes diversos. Relata-se, por exemplo, que Ḥammad disse certa vez ao califa Walid b. Yazid: “Posso recitar-te, para cada letra do alfabeto, cem poemas longos com rima naquela letra, sem contar os poemas curtos, todos compostos exclusivamente por poetas que viveram antes da promulgação do Islã”. Ele começou a recitação e continuou até que o califa, já cansado, se retirou, deixando outra pessoa em seu lugar para verificar a afirmação e ouvi-lo até o fim. Nessa sessão, ele recitou duas mil e novecentas qasidas de poetas anteriores a Muhammad. Ao ser informado do feito, Walid ordenou que ele recebesse um presente de cem mil dirhemes. Assim, no final do primeiro século após a Hégira, ou seja, por volta do ano 700 d.C., quando a prática de escrever poesia começou, havia ainda muito material de origem pré-islâmica em circulação, embora seja provável que muito mais já tivesse sido irremediavelmente perdido. Muitos Rawis morreram nas guerras ou faleceram naturalmente, sem deixar ninguém para continuar sua tradição. Os novos tempos trouxeram novos interesses e outros modos de vida [...]. A princípio, a poesia antiga servia apenas como base para a pesquisa filológica, mas, com o tempo, despertou-se um entusiasmo literário. Os Rawis sobreviventes foram ativamente procurados e persuadidos a entregar seus acervos, as composições de poetas famosos foram reunidas, organizadas e transcritas, e à medida que a demanda aumentava, a oferta também crescia (NICHOLSON, 1966, p. 132-133, tradução minha).

Dessa maneira, apesar da ruptura que se deu depois da revelação corânica — que acabava por fundar uma nova forma de linguagem e *verdade* —, a poesia pré-islâmica nunca desapareceria por completo. Como vimos, ela sobreviveria quase *às margens* do novo discurso sagrado, preservada pelos recitadores, transmitida de boca a boca e, mais tarde, seria não somente sistematizada por linguístas e filólogos, como também reapropriada pelos poetas da nova religião. Mas parece fundamental que entendamos o choque que se deu entre a nova palavra, entendida como *única e sagrada*, e a palavra poética, que passou a ser vista pejorativamente como sendo fruto de inspiração demoníaca.

2.1. A revelação corânica e a poesia pré-islâmica:

Diz-se que uma vez Muhammad estava recluso na caverna de Hira²⁹, na montanha de Jabal Al-Nour, também conhecida como *Montanha da iluminação* ou *Montanha da luz*, quando o anjo Gabriel (*Jabril*, em árabe) desceu do céu e lhe disse: *iqra* (اقرأ) (que, em árabe, é o imperativo do verbo *qara'a* (قرأ), que pode significar *ler*, *recitar* ou *proclamar em voz alta*). O homem se assustara e respondera ao anjo que não sabia ler, que era analfabeto, mas o anjo insistiu: *Iqra*. A tradição diz que os primeiros versos do Alcorão *desceram* sobre Muhammad, e assim a primeira revelação —, que fora feita em intervalos —, tomou sua forma através da Sura al-'Alaq, nos versículos 1 a 5: "Lê, em nome do teu Senhor Que criou; Criou o homem de algo que se agarra. Lê, que o teu Senhor é Generosíssimo, Que ensinou através do cálamo, Ensinou ao homem o que este não sabia". Através desse imperativo, Muhammad fora convocado como *Mensageiro* pela autoridade divina para pronunciar e comunicar em voz alta a palavra sagrada e a unicidade de Allah à toda humanidade:

Essa foi a primeira descida do *wahy* (isto é, revelação), o verdadeiro início do Alcorão. E assim, de forma inesperada, aos quarenta anos de idade, Allah convocou Muhammad com uma mensagem simples, nitidamente delineada e cristalina: “Não há divindade além de Allah, e Muhammad é Seu Mensageiro”. E com isso, foi-lhe concedido um milagre vivo e eterno — algo capaz de satisfazer o intelecto, tocar o coração e dar um renascimento às almas sufocadas: o Alcorão Sagrado. (AL-AZAMI, 2003, p. 25, tradução minha)

No entanto, essa nova linguagem revelada, que trouxe a unicidade divina e a nova religião em contraposição ao paganismo que existira até então, colocaria a poesia precedente à revelação em perigo. A palavra poética que antes, como vimos, carregava autoridade, prestígio, respeito, além de ter sido o laço unificador entre a cultura tribal, passou a ser vista, dentro da nova religião, como um discurso enganoso, como palavra associada à inspiração demoníaca. Mesmo Muhammad, como já vimos, quando iniciou sua jornada para pregar a nova reli-

²⁹ "Primeiro, ele começou a contemplar visões verdadeiras. Ele percebeu uma pedra saudando-o; também observou o Arcanjo Jibril (Gabriel) chamando-o do céu pelo seu nome, e viu uma luz. 'A'isha relata que o prelúdio da profecia para Muhammad foram seus sonhos perfeitos: durante seis meses ele testemunhou visões tão precisas que pareciam se materializar do próprio tecido da realidade. Então, repentinamente, a primeira revelação desceu sobre ele enquanto estava recluso na caverna de Hira'; Jibril apareceu diante dele e repetidamente lhe pediu que lesse, contrapondo a insistência de Muhammad de que era analfabeto com a mesma exigência, até que, por fim, revelou-lhe os primeiros versículos da Surata al-'Alaq" em: AL-AZAMI, Muhammad Mustafa. *The history of the Qur'anic text: from revelation to compilation: a comparative study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003, p.25

gião, fora acusado de ser um poeta e "de tentar enganar por meio da poesia mais eloquente, como se suas alegações de profecia não passassem de uma farsa — não palavras divinas, mas poesia bela." (SIDDIQUI, 2020, p. 2, tradução minha). Assim, o Profeta aboliu os concursos poéticos e declarou o Alcorão como palavra sagrada, única, impossível de ser feita por qualquer outro além de Allah e, como nos explica Reynold Nicholson, "a Palavra de Deus; de modo que, ao citarem o Alcorão, dizem qala 'llah, ou seja, Deus disse" (p. 159, tradução minha). Não haveria, então, qualquer possibilidade de igualar a beleza e a veracidade do Alcorão com a poesia feita antes da revelação:

[...] Nesses tempos de fervor do início do Islã, que poesia os convertidos sinceros podiam ouvir ou compor, quando o Alcorão já estava ali — o Alcorão que um dogma mais tarde declararia como incriado; o modelo eterno da beleza literária, a ponto de que, segundo os comentaristas, nem os anjos nem os homens seriam capazes de escrever uma frase que pudesse igualar a primeira revelação do livro sagrado! E diante de quem cantar os feitos de uma nova guerra de Basous ou de Fidjar? O mercado de Ukaz foi abolido por Muhammad: não havia mais concursos poéticos (BASSET, 1880, p. 43, tradução minha).

Muitas das acusações que foram dirigidas ao Profeta provém da própria ideia de que a métrica do Alcorão foi firmada a partir da prosa rimada, a *saj'*, mas essa afirmação não deixa de gerar controvérsias e debates no mundo acadêmico e, principalmente, no mundo muçulmano. Assim, em sua tarefa de transmissor e mensageiro da palavra corânica, ficou muito claro para Muhammad que era necessário diferenciar o texto poético do texto profético, para quebrar toda e qualquer alusão ou reconhecimento de um estilo e métrica que se via semelhante à recitação poética, e assim, "era necessário distinguir as revelações de Deus ao Seu Profeta de outros tipos de discursos". Essa distinção seria feita de maneira muito clara pelo próprio Alcorão, que parece estabelecer limites claros entre aquilo que é estabelecido como verdade e a inspiração poética dada através dos *jinn* e dos demônios. A interdição, assim, é mais um alerta: não confundir a poesia com o sagrado:

210. "E não são os demônios que o trouxeram; 211. e isso não lhes caberia, e jamais poderiam fazê-lo. 212. Por certo, eles estão apartados do ouvir o que se fala no céu. 213. Então, não invoques, junto de Allah, outro deus: pois, serias dos castigados. 214. E admoesta teus familiares, os mais próximos. 215. E baixa tua asa aos que te seguirem, entre os crentes. 216. E, se eles te desobedecem, diz: 'Por certo, estou em rompimento com o que fazeis.' 217. E confia nO Todo-Poderoso, nO Misericordioso, 218. Que te vê quando te levantas, para orar, 219. E vê tuas gesticulações entre os que se prosternam. 220. Por certo, Ele é O Oniuvinte, O Onisciente. 221. Informar-vos-ei daquele sobre quem os demônios descem? 222. Eles descem sobre todo impostor, pecador. 223. Dão ouvidos aos demônios, e sua

maioria é mentirosa. 224. E aos poetas, seguem-nos os desviados. 225. — Não viste que eles vagueiam por todos os vales, 226. E que dizem o que não fazem? — 227. Exceto os que crêem e fazem as boas obras e se lembram, amiúde, de Allah e se defendem, após haverem sofrido injustiça. E os que são injustos saberão qual tornada a que tornarão!” (ALCORÃO, 26:210–227, trad. Helmi Nasr).

Os versos supracitados instruem que acreditemos na veracidade do Alcorão, ao mesmo tempo que faz duras críticas aos poetas, que são vistos como *insensatos*, *mentirosos*, *farsantes* e *pecadores*, colocando toda a poesia daquele período em contraste direto à palavra profética, que não fora criada, nem composta, nem *feita* ou sequer ouvida pelo *maligno* jinn, como disse o Alcorão, mas que fora *transmitida*, porque Muhammad é tido como o Mensageiro e o portador da palavra que não lhe pertence, mas sim à Allah — atestando que os versos não são fruto de inspiração ou de mãos humanas. Assim, o que poderíamos imaginar é que a imposição corânica seria o fim da poesia na era do Islã, mas o fato é que esse movimento inauguraria uma nova estética e expressão poéticas, que seriam não tanto combatidas, mas reorientadas. No lugar da inspiração pagã, vista como demoníaca, o Alcorão e a Sunnah entrariam com vocabulário e temas próprios da nova religião, marcando a unicidade divina, e no lugar do poeta que anunciava as batalhas tribais, as aventuras pelo deserto, as ruínas do acampamento abandonado, suas dores e seus amores, a poesia se tornaria veículo de propagação religiosa e instrumento de mobilização espiritual e política, sendo usada tanto para louvar o Profeta, seus companheiros e o Islã, como para celebrar os mártires e inspirar os combatentes nas novas batalhas de expansão da nova religião:

A ascensão do Islã na Arábia no século VII d.C. trouxe mudanças tremendas na vida social, política, intelectual, religiosa e econômica dos árabes. O impacto dessas transformações foi sentido na literatura árabe em geral e, de forma mais específica, na poesia. Automaticamente, os estilos e conteúdos, temas e vocabulários passaram por mudanças radicais. Um novo tipo de poesia, conhecido como *Sha'r al-Mukhaḍramīn* (شعر المخضرمين), surgiu nesse período. Deixou uma marca indelével na história da literatura árabe. Seus representantes eram convertidos ao Islã que se associaram ao Profeta, defenderam sua causa com seus versos e atuaram como sua voz. Eles utilizaram sua habilidade literária a serviço do Islã, e sua poesia carregava sinais claros da influência islâmica. Os antigos temas da *Jahiliyya* foram abandonados. O *ghazal* (poesia amorosa), os elogios exagerados, a zombaria, a ostentação falsa, a descrição do vinho, dos deuses pagãos, o fanatismo tribal e a sede de vingança foram substituídos por temas islâmicos como: a unicidade de Deus, a piedade, a modéstia, a guerra santa, o paraíso e o inferno. O estilo e a estrutura da poesia passaram a ser influenciados pelo Alcorão e pela Sunnah. A poesia tornou-se subordinada à causa da propagação da nova religião. Canções em louvor ao Profeta e à sua honra, assim como aos crentes, tornaram-se populares. A poesia era usada para despertar paixões contra os inimigos e incitar a guerra santa contra eles. Ele-

gias eram compostas para celebrar o martírio dos muçulmanos que morriam no campo de batalha. O Alcorão e o hádice extinguiram as chamas do antigo fervor poético. A proibição imposta pelo Alcorão a poemas que incitavam à vingança de sangue e ao ressentimento resultou em diminuição e enfraquecimento do brilho do antigo encanto poético, à medida que o Alcorão reduzia, na mente das pessoas, a importância de todos os crimes. As influências islâmicas suavizaram o estilo e a dicção da poesia. A eloquência do Alcorão havia cativado a mente dos poetas. A retórica corânica diminuiu o vigor e a vitalidade do antigo sistema. A influência do Alcorão e da Sunnah ficou bem manifesta nos versos dos poetas. O vocabulário do Alcorão, suas comparações, termos, expressões, provações e julgamentos encontraram seu caminho nas composições desses poetas. (HAQUE, 2025, s.p)

Entre os primeiros poetas que assumiram a nova fé e se tornaram vozes legítimas do Islã, alguns tiveram papel decisivo na consolidação da poesia islâmica e na propagação da nova religião. Hassan ibn Thabit, o qual normalmente é chamado de “poeta do Profeta”, exerceu a função de panegirista "oficial" de Muhammad, e utilizava seus versos para louvar o Profeta e refutar os poetas pagãos que desafiavam a nova religião que rapidamente se expandia, como nos diz Clement Huart: "Ele nasceu em Medina, visitou Hira e Damasco em sua juventude e, por fim, ligou-se a Muhammad como seu poeta da corte, cuja função era responder aos bardos que acompanhavam as delegações enviadas pelas diferentes tribos para fazer sua submissão" (HUART, 1903, p. 43)

Por outro lado, Labid, um dos mais respeitados poetas de seu período e nome presente na Mu‘*allaqat*, teria sido o único entre os autores dessa antologia a testemunhar pessoalmente as pregações de Muhammad. Inicialmente, segundo a tradição, Labid não teria se impressionado com os sermões feitos em Meca e com a nova religião, mas o momento decisivo teria acontecido quando, enviado por seu tio doente até Medina para consultar o Profeta, Labid teria ouvido a recitação da Sura *Al-Baqara*, mais especificamente dos versículos 16 a 21. Aquele trecho e todo o conteúdo da revelação o teriam feito se tornar um novo seguidor do Profeta. Assim, segundo a tradição, já indiferente à poesia que compusera, não voltou a escrever poemas após a sua conversão:

Muhammad, que não tinha apreço pelos poetas pagãos e sempre temia que seus seguidores o abandonassem e voltassem aos cantos rítmicos que embalavam seus berços, buscou bardos que cantassem seus próprios louvores. Um dos poemas de Labid está incluído nas Muallaqat. Ele pertencia a uma família proeminente dos Beni Jafar [...]. A lenda afirma que ele teria morrido com cento e quarenta e cinco anos. Ele ouviu os sermões de Meca, mas não ficou nem um pouco impressionado.

Quando Muhammad se retirou para Medina, o tio de Labid, Amir, cuja bravura lhe havia rendido o apelido de "Campeão da lança", adoeceu e enviou o sobrinho para consultar o Profeta sobre seu caso. Foi então que Labid ouviu a recitação do Alcorão, e essas recitações, transmitidas com toda a gravidade e sinceridade da convicção, causaram profunda impressão em sua mente. O trecho que levou à sua aceitação definitiva da nova fé é realmente citado: "São aqueles que compraram o erro com a moeda da verdade, mas seu negócio não lhes trouxe proveito, e não seguiram o caminho certo. São como um homem que acendeu um fogo. Quando o fogo iluminou tudo ao redor, Deus o extinguiu de repente, deixando os homens na escuridão, sem ver nada. Surdos, mudos e cegos, não conseguem voltar atrás. São como aqueles que, quando uma grande nuvem carregada de escuridão, trovões e relâmpagos desce do céu, ficam tomados pelo medo da morte, e tapam os ouvidos com os dedos para abafar o barulho do trovão, enquanto o Senhor cerca os infiéis por todos os lados. O raio quase os cega. Quando o relâmpago brilha, caminham à sua luz. Quando ele se apaga, ficam parados. Se Deus quisesse, tiraria deles a visão e a audição, pois Ele é todo-poderoso. Ó homens! Adorai o vosso Senhor, que vos criou e aos que vieram antes de vós. Talvez assim O temais." Após a morte de seu tio, Labid foi com uma delegação de sua tribo a Medina, onde se converteu publicamente. Uma vez muçulmano, deixou de se importar com seus poemas e nunca os mencionava por vontade própria. (HUART, 1903, p. 41-42)

Já Ka'b ibn Zuhayr, não o autor da *Muallaqat*, mas seu filho, fora não somente resistente à mensagem profética, como também inicialmente zombou da nova religião e do Profeta Muhammad, escrevendo poemas e sátiras *contra* os muçulmanos. Em uma dessas sátiras, ao dirigir-se ao irmão Bujair, que já havia se convertido, Ka'b ironiza o fato de ele seguir um "estrangeiro" como guia — referência clara ao Profeta Muhammad — em uma "seita" que, segundo ele, rompe os vínculos tribais, na qual não se encontram pai, mãe ou irmão. Ka'b ainda cita Abu Bakr, companheiro do Profeta, e seus versos sugerem que tanto ele quanto Muhammad teriam feito Bujair "beber da taça" da nova fé, como se tivesse sido intoxicado pela religião. Vejamos o poema traduzido do francês:

« Faites parvenir de ma part ce message à Bodjaïr: Comment peux-tu parler ainsi? Malheureux! Comment le peux-tu? Explique-nous, si tu n'es pas disposé à mal agir, pourquoi est-ce un étranger qui te sert de guide» Dans une secte où il ne trouveras ni père, ni mère, et où tu ne rencontreras pas ton frère? » Si tu ne le fais pas, je ne m'en affligerai pas, et si tu bronches, je ne te relèverai pas.» AbouBekr t'a fait boire une coupe pleine; l'homme sûr {car. le possédé} t'en a abreuvé une première fois et il est revenu à la charge. »³⁰

« Transmite, da minha parte, esta mensagem a Bodjaïr: Como podes falar assim? Infeliz! Como o podes? Explica-nos — se não estás disposto a agir mal — por que razão é um estrangeiro quem te serve de guia, numa seita onde não encontrarás nem pai, nem mãe, e onde não cruzarás sequer com o teu irmão?

³⁰ Em: BASSET, 1910 p. 41.

Se não o fizeres, não me afligirei, e se tropeçares, não te levantarei.
 Abu Bakr te fez beber uma taça cheia; o homem firme (ou o possuído) te fez beber
 uma primeira vez, e voltou à carga em seguida.»

A sátira de Ka'b teria uma resposta de seu irmão, que lhe teria dito: [...] "Por que tens então de censurar o que é respeitável? Volta-te apenas para Deus, e não para al-'Uzza e al-Lat; serás salvo, pois é Ele o refúgio, e escaparás," (No dia em que só será salvo, entre os homens, aquele que tiver o coração puro e submisso [...])" (ibid, p. 42), e à sua resposta seria seguida por uma ameaça feita pelo próprio Profeta: "Muhammad, que perdoava mais dificilmente as zombarias e sátiras do que as violências, declarou que era lícito derramar o sangue do poeta e disse aos seus: "Aquele que encontrar Ka'b, filho de Zuhayr, que o mate" (ibid). O poeta, no entanto, ao perceber que não seria protegido, viria a se reconciliar com o Profeta: "Ka'b entrou na mesquita, esgueirou-se pela multidão e chegou até ele [i.e. Muhammad] com o rosto velado. Tomou-lhe a mão e disse: 'Ó Profeta de Deus, Ka'b ibn Zuhayr pede tua clemência e deseja se converter. Tu o perdoarás, se eu o trouxer?' — 'Sim', disse Muhammad. (Ibid, p. 43).

Após a reconciliação com o Profeta, Ka'b compôs a célebre qasida *Banat Su'ad*, que não somente lhe inseriu no cânone da poesia islâmica, como também é o símbolo da possibilidade de reconciliação da poesia com a nova fé: "Os elogios que ele dirigiu ao líder vitorioso foram tão agradáveis que este lhe presenteou com seu próprio manto (burda), um presente que consolidou a reputação do poeta e pelo qual ele expressou sua gratidão em um poema [...] que foi lido e admirado por todo o Oriente muçulmano". (HUART, 1903, p. 43-44). O poema segue o estilo tradicional da qasida pré-islâmica e começa com um nasib clássico: uma história de amor não correspondido, em que Su'ad abandona seu homem — o próprio título significa "Su'ad me deixou", e seus versos iniciais são: "Su'ad se foi, e meu coração ficou atônito, perdido em seus rastros, acorrentado e sem resgate. Na manhã em que partiram, Su'ad não era mais do que uma canção tênue, com lentidão nos olhos e kohl, revelando-se ao sorrir, com os dentes laterais molhados como o primeiro ou o segundo gole de vinho"³¹. O poema terminaria com um *madh* no qual "as virtudes guerreiras do rasulu llah³² são elogiadas à moda tradicional Jahili" (SELLS, 1990, p. 142, tradução minha), revelando a proclamação de fé de Ka'ab. Vejamos as partes finais do poema em inglês, que fora traduzido pelo pesquisador Michael Sells,

³¹ O original: Su'ad is gone, my heart stunned, lost in her traces, shackled, unransomed. What was Su'ad the morning they set off, but a faint song, languor in the eyes, kohl, revealing as she smiled, side teeth wet as a first draught of wine or a second,

³² a frase faz parte do testemunho de fé islâmico e significa "Muhammad é o Mensageiro de Allah"

em seu artigo "Banat Su'ad: Translation and Interpretive Introduction", de 1990, no qual se pode encontrar o poema em sua integralidade:

They say God's messenger
threatens me.

Before the messenger of God
one hopes for pardon.

Go easy,
guided by the one
who gave you the Qur'ān
and spelled out its warnings.

Don't take me at the word
of the lie-smiths.
Though talk of me spreads,
I did no wrong.

If an elephant
stood in my place
and heard
what I hear

It would shake in terror
and stay shaking
until it received the messenger's grace,
God willing.

{I cut through the empty regions,
my armor the darkness
when the cloak of night
had fallen,}

To put my hand,
not to withdraw it,
in the hand of the vengeful,
whose word is law.

That one was more terrible
when I addressed him
and was questioned
and my lineage examined,

Than a prey-snatcher,
mawler of the lion's lair,
his den in the belly of 'Atham,
ringed with thickets,

That sets out at dawn
to feed twin cubs

with human flesh thrown in the dust,
dismembered.

When he confronts his equal,
he cannot,
by sacred law,
leave him unbroken.

In fear of him the wild ass
starves to the bone,
shunning forage.
Men do not cross his wadi,

Except for the brave and bold one there,
the shreds of his garments
and his weapons about him,
carrion for beasts of prey.

The messenger is a sword
lighting the way,
forged in India,
a sword of God, unsheathed.

Among a band of Quraysh
someone spoke,
in the belly of Mecca
when they gave themselves—away!

They left, and left behind
arrows with broken heads,
the weak in battle,
the leaners, the unarmed.

Eagle-nosed vanquishers
clothed in Davidian weave,
through the dust of war
their chain-mail

Brilliant, streaming
in double arrays of coils
like the branches of the shrivel-vetch,
coil on doubled, twisted coil.

They side like white camels
protected by a hard blow
when the enemy, stunted, dark-faced,
run away.

They don't parade their satisfaction
when their spears strike home,
nor do they cut and run
when they take the blow.

Spear thrusts land
at their throats.
At the pool of death
they have no plans to flee.³³

O poema não é um exemplo típico de literatura de conversão. Ao contrário de Bujayr, que em sua mensagem a Ka'b faz alusão ao corânico Yawm ad-Din, a lealdade de Ka'b é pessoal, com o louvor concentrado nas qualidades do rasul como guerreiro. O Alcorão é mencionado apenas de forma vaga. Ka'b submeteu-se a uma nova ordem, mas fez isso apropriando-a dentro de uma última expressão da antiga. A adoção do poema pela sîra clássica coloca esse olhar duplo no coração da história do Islã. Como tal, reflete o paradoxo maior: os esforços extraordinários feitos nos primeiros séculos do Islã para preservar a herança clássica da qasida, o emblema do ethos jahili que estava prestes a ser abolido. O senso do trágico em *Banat Su'ad* — dramatizado na história-quadro — encontra-se de forma menos explícita, mas não menos central, em várias qasidas clássicas. Ao celebrar o ethos heroico, os poetas jahili, como os cantores dos épicos homéricos, sugerem sua desintegração. No entanto, ao fazer isso, asseguram sua apropriação e sobrevivência dentro de uma nova forma cultural. (SELLS, 1990, p. 147, tradução minha)

2.2. Os primeiros poemas do martírio

Como vimos, em um contexto em que a poesia era a principal forma de arte e de expressão, a mensagem corânica surgiu como uma ruptura com a era pré-islâmica, instaurando uma nova visão de mundo, fixando também a palavra através da escrita: “o texto do Alcorão foi uma mudança radical e completa: formou a base da mudança de uma cultura oral para uma cultura escrita – de uma cultura de intuição e improvisação para a do estudo e da contemplação” (ADONIS, p. 37, tradução minha). A ruptura, no entanto, não foi total e os árabes continuaram e continuam a compor poemas. A forma da poesia não mudou completamente; o vocabulário mudou, mas também não completamente, e ainda que o Alcorão tenha feito interdições a respeito da poesia pagã, a ressonância entre os dois é evidente. O Alcorão, o “texto sagrado”, e a poesia “o texto terreno”, vão se tocar e se entrelaçar incessantemente.

Foram os karijitas os primeiros muçulmanos famosos a compor poemas sobre o martírio e, são conhecidos, na história, exatamente por isso. Este primeiro segmento do Islã, formado no período conhecido como cisma (655-661), atraiu seguidores pela aura romântica

³³ Em: SELLS, 1990, p. 152-154.

suscitada pela poesia, sobretudo aquelas compostas por seu mais famoso líder, Qutari b. Fuja' al-Manzini (morto em 697), o qual “dizem que lutou contra governantes após governantes no Iraque por cerca de vinte anos e compôs vários poemas nos quais expressa seu desdém pela morte” (COOK, 2007, p.62). A dimensão poética dos karijitas, entretanto, estava profundamente conectada a uma concepção de martírio que ultrapassava a expressão literária, constituindo uma prática que definia sua identidade e a militância:

Esse grupo de oposição militante, que travou longas guerras contra os omíadas, exigia que o califa não fosse o pretendente mais poderoso, mas sim o muçulmano mais piedoso. Eles surgiram no cenário histórico já em 658. Aplicando uma interpretação extremamente rigorosa das normas morais do Alcorão, excomungavam todos os que não seguiam suas visões da comunidade dos crentes, elevando ao status de mártires aqueles de seu próprio grupo que morriam em batalha contra os omíadas, considerados religiosamente fracos. Os numerosos poemas transmitidos por combatentes individuais karijitas expressam um desejo ardente pelo martírio, frequentemente associado a imagens do paraíso. (Ibid)

Na época, seus poemas eram tão famosos que até os seus oponentes os recitavam, “e a seita conquistou convertidos ao seu lado pela recitação de sua poesia e pela admiração que o público sentia ao contemplar a bravura de seus sentimentos expressos pelos poetas” (COOK, 2007, 121-129, tradução minha). Um de seus mais famosos poemas, traduzidos do árabe por David Cook, marca a morte no campo de batalha como objetivo:

Digo a ela [i.e. a alma], quando voou como raios vindos dos heróis:
 "Ai de você! Você jamais prestará atenção. Se pedisse para ficar mais um dia além do limite dado a você, você não obedeceria.
 Paciência! Na arena da morte, paciência! Alcançar a eternidade não é para quem é chamado a obedecer. Nem o manto de permanecer [i.e. neste mundo] vale o manto da glória, então afaste-se do vil, do covarde.
 O caminho da morte é o destino de todos os vivos; Seu arauto chama os povos do mundo. Quem não é abatido torna-se desprezível e envelhecido; os destinos o entregam ao fim.
 O homem não tem nada melhor na vida do que estar preparado [i.e. para a morte] pelo desprezo pelos bens [i.e. terrenos]”.³⁴

O poema é um diálogo com a alma, que parece preparar o corpo para o fim de sua existência, além de marcar a morte como objetivo, marca também a morte como um chamado; O corpo do mártir, aqui, parece ser o instrumento através do qual a alma há de se libertar das limitações mundanas, duma vida que, na terra, não faz sentido. A morte através do martírio

³⁴ Em: COOK, 2007, p.62.

um movimento consciente em direção à liberdade espiritual, em direção ao desapego ou à renúncia, ao *Zuhd* - termo árabe que se refere à prática do desapego das coisas materiais e mundanas, uma vivência ética cuja importância reside na busca pelo eterno:

Ao contrário do martírio resultante de doenças ou mortes acidentais, o martírio militar implica no controle total dos mártires sobre seus corpos: escolher al-āhira (a Vida Pós-Morte) em vez de al-dunyā (este mundo) corresponde, no caso dos guerreiros-mártires, a suprimir o instinto de autopreservação com o objetivo de uma vida futura (DENARO, 2017, s.p).

Mas essa libertação, o desapego do próprio corpo, no entanto, não possui qualquer conotação negativa, de desvalorização — não significa também uma rejeição do corpo, mas a compreensão de sua finitude, e a compreensão de que esse corpo conduzirá a alma, através de seu sacrifício, ao alcance da eternidade. O interessante, também, é que, mesmo que essa preparação para a morte seja descrita como o que há de melhor na vida ("O homem não tem nada melhor na vida do que quando está se preparando [para a morte]"), não deixa de mostrar a dualidade entre a busca pela eternidade e a aceitação da mortalidade, a relutância em obedecer a esses limites, a morte e a vida. O poema se inicia com a voz poética se dirigindo à alma, personificando-a como se fosse uma entidade separada do corpo. Sendo descrita como tendo voado como raios dos heróis, traz um simbolismo de vitalidade, ainda que seja advertida, quase, por sua falta de atenção e relutância em obedecer a um limite imposto. Exortando a alma a ter paciência na "arena da morte", a inevitabilidade do fim e a aceitação do fim se colocam, retratando a morte como um destino comum a todos os seres vivos, e o anunciador da morte chama as pessoas do mundo para enfrentá-la. Hassan al-Banna, fundador da Irmandade Muçulmana, já disse algo semelhante, contrastando essa vida terrena como morte, e a morte na jihad como um predado para a vida:

“Meus irmãos! A ummah {comunidade islâmica} que sabe morrer uma morte nobre e honrosa recebe uma vida exaltada neste mundo e felicidade eterna no próximo. Degradação e desonra são os resultados do amor a este mundo e do medo da morte. Portanto, preparem-se para a jihad e sejam amantes da morte. A própria vida virá em busca de vocês” (apud AARON, 2008, p. 88, tradução minha).

No poema, temos duas vezes a metáfora da "vestimenta" para se referir ao corpo. Tanto a vestimenta quanto o corpo, embora essenciais para que possamos experimentar a vida humana neste mundo, são coisas que deixamos para trás quando morremos. São coisas mun-

danas, porque *nem a vestimenta vale o preço de estar nesse mundo*, de trocar esse mundo pelo próximo. No ritual fúnebre islâmico normalmente o corpo morto é coberto por um pano branco, chamado *Kafan*, que simboliza tanto a simplicidade e a igualdade, quanto a pureza e a modéstia: perde-se a roupa que anteriormente cobria esse corpo: todos são iguais. No poema, a alma se prepara para a eternidade renunciando à vestimenta eterna, que é simbolizada pelo corpo, para alcançar a vestimenta da glória (a eternidade através da morte). Essa "vestimenta" é a única forma através da qual conseguimos localizar a fisicalidade no poema, mas também a ideia de que o corpo é aquilo que serve como um "traje" temporário e remediável. No momento do martírio, essa "vestimenta" é descartada, e a morte desse corpo permite que a alma ascenda, que ela voe "como raios dos heróis".

No filme *Asas do Desejo* (*Der Himmel über Berlin*, 1987), por exemplo, o personagem de Bruno Ganz, o anjo Damiel, antes fadado à vida eterna, recebe um escudo de ferro assim que se torna homem. O escudo parece simbolizar essa transição, representando o desprendimento de sua natureza celestial e imortal para a experiência física e mortal. O escudo é a própria fisicalidade. Ele dá ao corpo a forma extrema dessa fisicalidade, para que nós, telespectadores, possamos saber que ele passou de um estado etéreo e eterno para um estado mortal e finito. O escudo, além disso, é pesado, representando o fardo e o peso de ser um homem, mostrando, talvez, que a vida terrena também nos apresenta à vulnerabilidade e ao perigo. Para se tornar homem, ele precisa rejeitar a vida eterna, precisa de um corpo que lhe dê forma e de roupas que o coloquem no mundo, para que possa caminhar entre os homens, estar com eles, falar com eles. E, desde a sua transformação, o filme nos mostra que agora o ex-anjo é humano: ele tem um escudo, uma roupa, um chapéu e pode sangrar. Inversamente, um corpo que renuncia à vida terrena deixa todos os bens materiais e mundanos para trás. Renunciando a vida terrena, o peso de sua humanidade, de sua fisicalidade, deixam de ser relevantes, e o paraíso eterno, n"O caminho da morte é o objetivo de todos os viventes", como nos diz o próprio Alcorão:

Por certo, Allah comprou aos crentes suas pessoas e suas riquezas, pelo preço por que terão o Paraíso. Combatem no caminho de Allah: então, eles matam e são mortos, promessa que, deveras, Lhe impende na Torá e no Evangelho e no Alcorão. E quem mais fiel a seu pacto que Allah? Então, exultai pela venda que fizestes. E esse é o magnífico triunfo (ALCORÃO, 9:111, trad. Helmi Nasr)

A alma se liberta do corpo também para que esse corpo possa permanecer. Além de

marcar o valor da vida através do seu fim, a morte atribui ao corpo a sua juventude, porque aquele que não morre, envelhece, se torna repugnante. Como é comum a quase todos os poemas jihadistas, há um desprezo total pelos bens materiais e mundanos. Ao homem que vai para o campo de batalha é aconselhado não considerar nada dessa vida terrena melhor do que quando está preparado, ou se preparando para a morte através do desprezo pelos bens terrenos. Por outro lado, aqueles que não enfrentam a morte são descritos como se tornando "nojentos e envelhecidos". É a famosa máxima do clássico *Knock on Any Door* (1949), erroneamente atribuída à James Dean: “viva rápido, morra jovem, seja um cadáver atraente”; ou: “O caminho da morte é o objetivo de todos os vivos [...] Quem não é abatido torna-se repugnante e envelhecido;/ Os destinos o entregam ao final”, diz o poema de al-Manzini, mais de mil anos antes. Essa máxima seria perpetuada e repetida, encontrando lugar também na poesia jihadista.

Itens lexicais recorrentes, metáforas e léxico específico de campo, que promovem resiliência, firmeza, beligerância e o elemento de combate e luta intermináveis, ganham força a partir das virtudes tradicionais de honra, dignidade, coragem e perseverança diante do mal, a maioria das quais está consagrada no ethos beduíno pré-islâmico e no código islâmico das sociedades árabes. A fraseologia derivada do Alcorão e da poesia clássica árabe cria uma aura específica de autenticidade, resultado do fato de que não é geralmente empregada na linguagem cotidiana, mas usada em um espaço “sagrado”, que foi cultivado, valorizado e construído ao longo do tempo por múltiplas gerações. A retórica altamente emocional, extraída da tradição poética e do discurso islâmico, permite que o DĀ‘ISH injete um espírito de luta, resistência e resiliência por meio de uma linguagem contundente e de um ethos de guerra [...]. O poema jihadista é composto seguindo a ode clássica conhecida como *qasida*, que ocupou uma posição reverenciada na cultura árabe por séculos. A predominância de sua forma poética inspirou poetas desde a era pré-islâmica até o século XX, após o qual começaram a emergir mudanças significativas na sensibilidade poética. A partir do século XX, a ode clássica manteve seu poder, mas passou a ser desafiada por novas formas e técnicas poéticas. Durante o período moderno, os elementos fundamentais da *qasida* clássica foram preservados; ainda assim, esse modelo passou por algumas mudanças, refletidas também na poesia do DA‘ISH. (GATT, 2020, p. 4-5, tradução minha)

2.3. A poesia jihadista e aquilo que convencionou chamar de cultura jihadista

Foi em 2016, durante as conferências sobre as Olimpíadas do Rio de Janeiro, que a Polícia Federal apreendeu dez suspeitos de planejar ataques durante os jogos.³⁵ Os suspeitos,

³⁵ G1. PF prende 10 suspeitos de planejar ataques terroristas durante Olimpíada. G1, 21 jul. 2016. Disponível

que tinham na época idades entre 20 e 40 anos, eram monitorados desde abril do mesmo ano e participavam de grupos simpatizantes à Organização Estado Islâmico. Um mês antes, A ABIN (Agência Brasileira de Inteligência) já tinha confirmado uma ameaça do EI ao Brasil³⁶, através do Twitter publicado por Maxime Hauchard, dias após os atentados de Paris em novembro de 2015, no qual ele escreveu: “Brasil, vocês são nosso próximo alvo”.

No mesmo ano, eu ouvia de um vizinho que ele era jihadista, mas que praticava a jihad maior e, como sabemos agora, a jihad espiritual. Eu, à época, não fazia ideia de que existem diferenças entre os tipos de jihad e, também devido à minha falta de conhecimento sobre o Islã, associei rapidamente a jihad ao terrorismo, associação comum entre os países ocidentais que sabem tão pouco sobre essa religião. Na minha curiosidade e surpresa, pesquisando sobre o jihadismo, acabei por encontrar um artigo do jornal americano New Yorker, na subcoluna da área de política e literatura, cujo título sozinho já me chamava atenção: *Battle Lines: Want to Understand the Jihadis? Read Their Poetry*³⁷ ("Batalha de Versos: Quer entender os jihadistas? Leia sua poesia", numa tradução livre em português). Lembro-me da confusão e da surpresa iniciais ao ver nos grupos jihadistas uma conexão com a poesia, e meu espanto ainda maior de ter descoberto, naquele momento, que a poesia é uma prática banal, ordinária e comum entre os combatentes e os jihadistas. Descobri, também, que é necessário entender a poesia feita por eles para compreender o movimento político, seus apelos e sua agenda militante:

Analistas, em geral, têm ignorado esses textos, como se a poesia fosse um elemento chamativo, mas, no fim, irrelevante do jihad. Mas isso é um equívoco. É impossível entender o jihadismo — seus objetivos, seu apelo para novos recrutas e sua durabilidade — sem examinar sua cultura. Essa cultura se expressa de várias formas, incluindo hinos e vídeos documentais, mas a poesia é seu coração. E, ao contrário dos vídeos de decapitações e queimadas, que são produzidos principalmente para consumo externo, a poesia oferece uma janela para o movimento dialogando consigo mesmo. É em verso que os militantes articulam com mais clareza a vida fantasiada do jihad. (CRESWELL; HAYKEL, 2015).

em: <https://g1.globo.com/hora1/noticia/2016/07/pf-prende-10-suspeitos-de-planejar-ataques-terroristas-durante-olimpiada.html>. Acesso em: 17 nov. 2024.

³⁶ Câmara dos Deputados. Abin confirma ameaça do Estado Islâmico ao Brasil. Câmara Notícias, 24 maio 2016. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/491121-abin-confirma-ameaca-do-estado-islamico-ao-brasil>. Acesso em: 17 nov. 2024.

³⁷ CRESWELL, Rbyn; HAYKEL, Bernard. Battle Lines: Want to Understand the Jihadis? Read Their Poetry. *The New Yorker*, 8 jun. 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Esse artigo do *The New Yorker* é, na verdade, um recorte feito pelos autores de um capítulo do livro publicado por Thomas Hegghammer, *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*, que à época era a única obra inteiramente dedicada ao assunto, exatamente o que o título sugere e o que o organizador do livro chama de *cultura jihadista*. Hegghammer reúne diversos pesquisadores e especialistas de diferentes áreas para explorar um aspecto frequentemente ignorado nos estudos sobre o jihadismo, fugindo um pouco das análises que normalmente se voltam para as estratégias militares e ideologias políticas para investigar aquilo que convencionou chamar de cultura jihadista. Nesse livro, é bem interessante e surpreendente ver os elementos artísticos e culturais, como poesia, música, narrativas e até mesmo interpretação de sonhos, desempenhando um papel central na construção e na manutenção da identidade dos combatentes. A poesia, nesse sentido, parece surgir como uma das formas mais relevantes de expressão, funcionando não apenas como uma prática estética, mas também como um veículo de comunicação e propaganda, o que acaba por contribuir com uma visão idealizada do jihadismo, que ressoa tanto entre os combatentes quanto entre os simpatizantes dos grupos. Como o próprio pesquisador e organizador do livro nos diz:

Este livro é a primeira exploração aprofundada da dimensão cultural do jihadismo. Escrevemos porque tantos outros trabalhos se concentram nos aspectos operacionais. Não faltam obras sobre as operações, estruturas e recursos de grupos radicais, e muitos estudos sobre a ideologia jihadista focam em objetivos políticos, pensamento estratégico ou táticas. Mas a militância vai além de bombas e doutrinas. Ela também envolve rituais, costumes e códigos de vestimenta. Trata-se de música, filmes e narrativas. Trata-se de esportes, piadas e comida. Olhe dentro de qualquer grupo radical – ou mesmo de um exército convencional – e você verá que sua vida cotidiana está repleta de produtos artísticos e práticas sociais que não têm um propósito estratégico óbvio [...]. Essa dimensão "suave" da vida militar tende a receber muito menos atenção do que as armas e o fogo, sem dúvida porque é vista como menos consequente. Afinal, quem se importa com o que os guerreiros fazem em seu tempo livre? Este livro se importa, e ele mostrará que os jihadistas possuem uma rica cultura estética que é essencial para entender sua mentalidade e visão de mundo. Leitores que não estudaram ou tiveram contato com islamistas radicais podem achar partes dessa subcultura surpreendentes. Veremos, por exemplo, que jihadistas amam poesia, que falam regularmente sobre sonhos e que choram – muito. Também veremos que o jihadismo fomentou uma indústria musical inteira, bem como uma vasta produção cinematográfica [...]. Além de serem intrinsecamente interessantes, as práticas culturais de grupos rebeldes representam um enigma para as ciências sociais, pois desafiam as expectativas de um comportamento orientado exclusivamente para a maximização de utilidade (HEGGHAMMER, 2017, p. 15, tradução minha).

A internet, claro, tem um papel crucial nisso, servindo como a principal plataforma para grupos como a Organização Estado Islâmico e Al-Qaeda para a disseminação do seu material, como nos dizem Bernard Haykel e Robyn Creswell: "A maioria dos sites militantes possui fóruns de discussão dedicados à poesia, onde as publicações variam de pequenos versos sobre eventos atuais a coleções para download, com gráficos chamativos e fotos embutidas" (ibid, p. 22). Como em um post realizado pela Organização Estado Islâmico, que exalta a figura de Abu Muhammad al-Adnani, suposto líder da unidade de atentados no exterior, morto em 2016. Através de um poema, cujos versos iniciais foram traduzidos ao inglês, podemos ler: "Oh 'Adnani, you remained lofty, until you ascended to the vastness of paradise, That is what we wish from God with his mercy, enjoy [your] beatitude and blissful rank!". Em uma tradução livre para o português, o trecho seria: "Ó 'Adnani, você permaneceu elevado, até alcançar as vastidões do paraíso. Isso é o que pedimos a Deus em Sua misericórdia, desfrute da sua beatitude e posição abençoada!". A imagem é chamativa pelo sangue e pela foto do líder vestido com roupas do exército, e os versos traduzidos trazem ao poema uma temática típica da poesia jihadista: a morte dos combatentes e a alusão ao Paraíso islâmico. A elegia, estilo usado no poema, é o mais comum entre os poetas-combatentes, pelo fato de que "Uma das razões pelas quais as elegias são o gênero mais comum na poesia jihadista – os poemas são tipicamente compostos para combatentes caídos, incluindo terroristas suicidas – é que elas homenageiam (memorializam) eventos significativos" (CRESWELL; HAYKEL, 2015, p. 32, tradução minha). Neste poema, a palavra final de cada verso, *Ani*, é uma maneira de rimar com o nome de al-Adnani e eternizá-lo na memória dos vivos, formando um acróstico. Nesse sentido, a métrica tem um importante papel na memorização e disseminação da poesia, tal como nos tempos remotos, com os aedos da Grécia Antiga ou como na poesia pré-islâmica, como já vimos:

Quando o porta-voz do DA'ISH, chamado Abu Muhammad al-'Adnani, foi morto em 2016, a notícia circulou inicialmente na forma de uma elegia que seguia convenções tradicionais. As origens do tema elegíaco remontam ao período pré-islâmico e derivam das performances de luto realizadas pelas mulheres lamentadoras [...]. A palavra final de cada verso na elegia termina com -ani, rimando com o nome do lamentado (al-'Adnani). A monorrima, que ecoa o nome de al-'Adnani, funciona como uma técnica mnemônica; ela facilita a memorização e vincula a mensagem do poema ao protagonista. A poesia memorizada também é prática porque passa despercebida; uma vez que a mensagem é decorada, ela pode atravessar fronteiras além do território jihadista sem revelar a ideologia dos militantes.



Imagem: Gatt, K. (2023). *Weaponizing verse on the battlefield*. Literaturwissenschaft Berlin. Disponível em <https://literaturwissenschaft-berlin.de/weaponizing-verse-on-the-battlefield-kurstin-gatt/>

O próprio Osama bin Laden compôs e foi homenageado por elegias após a sua morte. Em uma delas, feita por Hamid bin Abdallah al-Ali, que segundo o Departamento do Tesouro dos Estados Unidos, foi um "facilitador terrorista que forneceu apoio financeiro a grupos afiliados à Al-Qaeda que buscam cometer atos de terrorismo no Kuwait, no Iraque e em outros lugares" (U.S. DEPARTMENT OF THE TREASURY, 2006). O poeta inicia seus versos buscando intercessão através das elegias que já havia feito. Aqui, se *intercessão* fosse *inspiração*,

pareceria um aedo grego que buscava em suas musas sua iluminação. No passado árabe esa figura também existiu, fora o *jinn*, o espírito que recaia sobre a mente do poeta e lhe dava inspiração para seu próximo poema. Muitos poetas árabes citam essa figura ancestral: "poetas pré-islâmicos e islâmicos iniciais, assim como adivinhos pagãos, dirigem-se aos jinn em suas produções [...] que refletem antigas noções populares sobre a inspiração divinatória e poética" (YOSEFI, 2019, p. 293). Aqui, já muitos séculos depois que o Profeta Muhammad deu sete voltas ao redor da Caaba e instaurou o Islã como religião, a voz poética procura algo sagrado, porque já havia sido feita a separação definitiva entre a inspiração poética e a inspiração divina. No poema, no entanto, é a poesia e não um deus que vai ao seu chamado.

Eu fiz elegias a muitos antes de você, buscando sua intercessão
e a poesia ouviu meu chamado e veio em meu auxílio.
Mas agora meu próprio poema me sufoca,
como uma mãe chorando sobre seu precioso.
Eu fiz elegia a muitos grandes leões,
mas seu destino atingiu meu coração como um terremoto.
Mas na minha dor, estou contente,
pois não vimos o leão humilhado por correntes.
Agradeço a Deus sinceramente e em voz alta
por Ele não ter deixado o leão passar uma noite em correntes.³⁸

Como símbolo da força, da coragem e da dignidade, Bin Laden é retratado com honra, como um leão, e a elegia parece procurar preservar a dignidade do líder diante da sua morte. O "leão", então, nunca fora "humilhado por correntes", sugerindo que a morte não foi marcada pela captura ou pela submissão, mas sim pela honra. No poema, parece haver uma espécie de jogo entre a imagem da corrente, como uma prisão, e o leão que não é subjugado por ela. Bin Laden foi assassinado por forças americanas em 2 de maio de 2011 durante uma operação realizada na cidade de Abbottabad, perto de Islamabad, capital do Paquistão, e até onde sabemos, seu corpo foi sepultado no Mar Árabe, seguindo a lei islâmica e nunca tivemos acesso à esse corpo. A ideia clássica da elegia, exaltar o mártir significa também dignificar sua alma: "A morte [i.e. no martírio] é retratada como uma vitória na batalha, pois, embora o corpo do herói tenha sido derrotado, seu espírito não foi quebrado" (HATINA, 2014, p. 4, tradução minha). Dessa maneira, a elegia não apenas celebra o sacrifício desse mártir, mas também perpetua sua memória como símbolo que continuará, através da palavra, ecoando entre os combatentes e os simpatizantes do grupo.

³⁸ CRESWELL; HAYKEL, 2015, p. 32, tradução minha a partir de uma tradução em inglês

Nesse sentido, a memorização da poesia desempenha um papel crucial na disseminação da ideologia jihadista, mas o uso da internet ampliou ainda mais o alcance desses grupos, permitindo-lhes abranger audiências globais. Esse meio digital facilita não apenas a propagação da agenda militante, mas também reforça a ideia de reconstrução do califado e de reestruturação da *Ummah* muçulmana (a comunidade islâmica), mesmo que de forma virtual. Nesse contexto, a tradição da poesia árabe, que é a fonte principal desses grupos, serve tanto como um mecanismo de propaganda quanto como um símbolo de autenticidade de uma cultura muçulmana que, no imaginário jihadista, preservou os princípios islâmicos. Como observa Creswell e Haykel (2015), "a poesia dos jihadistas não é esteticamente inovadora, e não tenta ser. Em vez disso, ela destaca a conexão dos poetas com a tradição, apresentando-se como uma expressão 'autêntica' da identidade muçulmana em um mundo que perverteu os verdadeiros princípios islâmicos".

Nesse cenário, a propaganda online é uma ferramenta essencial, e o relatório da Polícia de Nova Iorque (NYPD) destaca que a internet é usada para "legitimar a ideologia, construir moral, angariar apoio e recrutar membros". A Organização Estado Islâmico, em particular, tem uma área dedicada à produção de conteúdo online, funcionando quase como uma equipe de marketing, com o objetivo de criar uma estética jihadista que se reflete em imagens, música, filmes e poesia, sobretudo para difundir a ideia de recriação de um Califado. A propagação dessa cultura online não é nova, mas, no caso específico da Organização Estado Islâmico, a própria ideia de recriação de um Califado em seus territórios originais, ou seja, nos territórios antes dos acordos feitos pelos países ocidentais, é refletida em muitas poesias, as quais representam simbolicamente esse espaço original, como veremos mais adiante nesta tese:

Na verdade, um relatório do Departamento de Polícia da Cidade de Nova Iorque (NYPD) divulgado em 15 de agosto de 2007 concluiu que, em vez de colonialismo, fatores socioeconômicos ou geopolíticos serem os principais elementos na "radicalização", os sites islâmicos foram identificados como sendo a inspiração primária para o islamismo em países muçulmanos, bem como no Ocidente. Especificamente, a propagação de uma cultura jihadista online; compartilhada e mantida por meio da criação de uma estética jihadista, compreendendo formas artísticas visuais, música, filmagens de conflitos e poesia [...]. A produção de poesia jihadista por grupos armados não é um conceito novo. Da mesma forma, o uso desse material para legitimar a ideologia, construir moral, angariar apoio e recrutar membros não é uma tática nova empregada pelo EIIS. Ao contrário de grupos jihadistas anteriores, no entanto, o material produzido pela Fundação Ajnad é mais ambicioso em seus objetivos e reflete os objetivos da organização de recriar o Califado em seus territórios originais. Os anashid do EIIS são usados para criar o Estado Islâmico em palavras, na internet e na imaginação de seus seguidores. Ele evoca a glória do histórico Im-

pério Islâmico na era de ouro do Califado e o sobrepõe ao território contemporâneo no Iraque e na Síria. É concebido como sendo um tão esperado manifestação do propósito divino que é predestinado e derivado do que o EIIS acredita serem suas fontes de legitimidade: leituras selecionadas do Alcorão e da Sunnah e a autoridade de seu "Khalifah" 'Abū Bakr al-Bağdadi como Amir al-Mu'minin. (LEE, 2015, p. 6-7)

Mesmo assim, é importante reconhecer que os poemas não se limitam a falar sobre a recriação de um califado, sobre a morte ou o martírio; eles são práticas profundamente enraizadas entre os combatentes, são tradicionais e comuns. Tão comuns que, por vezes, me vejo imaginando algo quase como um sarau — algo inocente ou trivial. E isso não deixa de ser também verdade! Numa carta encontrada na captura de Bin Laden, ele pede livros de prosódia clássica e pergunta se algum combatente entende sobre métrica poética, e um analista comentando essa correspondência para uma revista americana, observou: "Porque, depois de um longo dia planejando incutir medo nos corações dos infiéis, às vezes o cara só quer tomar um banho de espuma relaxante e ler algo de Emily Dickinson" (CRESWELL; HAYKEL, 2015, p. 27, tradução minha). A poesia, então, é tão comum para os jihadistas quanto para nós:

A poesia jihadista é um subgênero desta arte popular. Ela também é sentimental — e, em alguns momentos, até kitsch — e constitui uma prática comunitária em vez de solitária, algo que entusiastas poderiam fazer ao redor de uma fogueira. É tão fácil encontrar um vídeo de jihadistas sentados em grupo recitando poemas ou trocando o refrão de uma canção quanto encontrar um vídeo deles explodindo um tanque inimigo. É claro que as opiniões expressas nessa poesia são mais incisivas do que qualquer coisa em *Sha'ir al-Milyun*. Xiitas, potências ocidentais, judeus e facções rivais são implacavelmente vilipendiados e ameaçados de destruição. A cultura da poesia jihadista é um espaço onde os poetas podem articular diversos sentimentos — animosidades pessoais, raiva política, vanglórias comunitárias — que foram banidos de âmbitos mais decorosos (e menos populares) da literatura. Em ambos os contextos, a poesia é entendida como uma arte social em vez de uma profissão especializada, e os praticantes se deleitam em exibir sua técnica. De fato, os poemas estão cheios de alusões, termos rebuscados e recursos barrocos. Acrósticos, em que as primeiras letras de versos sucessivos formam nomes ou frases, são especialmente populares. (Ibid, p. 27-28, tradução minha).

Desse modo, a narrativa que a poesia irá apresentar não somente irá refletir a construção de um califado, ou a busca mesma pela morte. Se propaganda ou expressão de sua dor, se política ou tão somente a expressão de um descontentamento, ou somente um passatempo, é muito mais do que claro que existe todo um imaginário alimentado pela poesia. Ela é necessária para os grupos falarem sobre isso, e aqueles que engajam nessa busca desenfreada pela morte ou aqueles que acreditam na reconstrução de um califado, numa mudança geopolítica,

terão na poesia uma grande legitimação das suas ideias. Será ela apresentar as influências para a morte, uma preparação, um motivo. Nela, os combatentes hão de querer ser lembrados. No desaparecimento pela morte, a poesia irá enaltecer seus feitos heroicos. No desaparecimento físico desse corpo, a poesia irá relembra-lo. Para os que ficam, a poesia será o laço que continuará unindo vivos e mortos, e há de continuar encorajando aqueles que são meros espectadores e admiradores dos grupos.

2.4. Osama bin Laden:

Que os jihadistas amam poesia, já ficou muito claro, mas desde quando descobri isso, nunca deixei de me impressionar com o fato de que o maior de todos os jihadistas, em termos de reconhecimento internacional, e descrito como o inimigo número um da América do Norte também era um poeta. Nunca vou me esquecer de quando voltei da escola na hora o almoço e a televisão estava noticiando os ataques ao World Trade Center, evento que fez o mundo inteiro reconhecer o nome de Osama bin Laden. Não somente a minha, mas a surpresa e reação de muitos diante dessa descoberta evidencia uma problemática mais ampla relacionada à nossa formação cultural e ao desconhecimento da cultura árabe e do próprio Islã, as quais quando não devidamente distinguidas, são repletas de alusões problemáticas, pejorativas e muitas vezes racistas. Por isso, a conexão entre Bin Laden, que fora considerado nos quatro cantos do mundo como o homem mais perigoso do mundo, especialmente no período imediatamente anterior e posterior aos atentados ao World Trade Center, com a poesia, não cessa de causar espanto e debates.

Seja como for, Bin Laden era conhecido por recitar poemas em casamentos e por gravar fitas e mais fitas com as composições suas e de seus poetas preferidos. Bin Laden não era somente um jihadista poeta, mas um apaixonado pela oratória, pelo discurso, pela poesia dos grandes e reconhecidos e, além disso, ele era considerado um *campeão do verso*, como Bernardo Carvalho (2015) o chamou em um artigo do Instituto Moreira Salles³⁹. Na festa de casamento de seu filho, Bin Laden recitou um longo poema de seu escritor de discursos, e se desculpou, com certa humildade, por não ser aquilo que chamam os poetas de excelência de "guerreiro da palavra":

Eventos sociais eram raros na comunidade da Al-Qaeda, mas Bin Laden estava

³⁹ CARVALHO, Bernardo. *Os bardos da hora*. Blog do IMS, Colunistas, 10 jun. 2015. Disponível em: <https://blogdoims.com.br/os-bardos-da-hora/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

disposto a comemorar. Ele arranhou um casamento entre seu filho Mohammed, de dezessete anos, e Khadija, de catorze anos, filha de Abu Hafs [...]. Para a festa, Bin Laden ocupou um grande salão – um antigo cinema no subúrbio de Kandahar que havia sido destruído pelo Talibã – para acomodar os quinhentos homens convidados. (As mulheres ficaram numa instalação separada com a jovem noiva.) Ele abriu as festividades recitando um longo poema, desculpando-se por não ser de sua própria autoria, mas sim de seu escritor de discursos. “Não sou, como a maioria de nossos irmãos sabe, *um guerreiro da palavra*”, disse com modéstia (WRIGHT, 2007, 365).

Muito embora Bin Laden tenha sido modesto, ele era bastante conhecido nos ciclos jihadistas pela sua produção poética e, como já mencionei, era um apaixonado por poesia. É tanto verdade que o pesquisador Flagg Miller, em seu livro *The Audacious Ascetic*⁴⁰, relatou o acesso que teve às fitas que foram apreendidas no dia de sua captura, que continham uma quantidade significativa de poemas gravados. Como um bardo, Bin Laden recitava seus poemas, e não os escrevia, e parece que pedia não somente conselhos sobre métrica poética, mas também livros sobre prosódia, como ele diz em uma carta escrita no dia 6 de agosto de 2010, a que já me referi acima: “Se houver algum Irmão com você que entenda de métrica poética, por favor, me informe, e se você tiver algum livro sobre prosódia clássica, por favor, envie-o para mim”.⁴¹ Além disso, Robyn Creswell e Bernard Haykel nos dizem que “os discursos e entrevistas do líder da Al Qaeda são recheados de versos citados [...]. Uma grande parte do carisma de Bin Laden como líder [se deve ao] seu domínio da eloquência clássica, incluindo sua capacidade de compor poesia” (CRESSWELL e HAYKEL, 2017, p.). O primeiro acampamento da Al-Qaeda, no Afeganistão, chamava-se “A cova dos leões”, inspirado pelos versos de Ka’b bin Malik, um ex poeta pagão, convertido e companheiro do profeta Muhammad.

Claro, a obsessão de Bin Laden pelos Estados Unidos não ficou restrita somente aos discursos proferidos e nas ameaças ditas, muitos dos seus poemas fazem alusão à presença norte americana nas terras islâmicas, à invasão desses países e aos horrores do imperialismo. Desde os anos 90, depois da Guerra Fria, quando a guerra no Afeganistão tomou outros contornos, Bin Laden iniciou uma grande campanha contra a continuidade da ocupação dos Estados Unidos em terras consideradas sagradas, e no dia 12 de outubro de 2000, o grupo Al-Qaeda reivindicou o ataque ao porta-mísseis USS Cole, no porto de Áden, no Iêmen, que matou dezessete marinheiros e que deixou trinta e oito feridos. Bin Laden compôs um tributo ao

⁴⁰ MILLER, Flagg. *The Audacious Ascetic: What the Bin Laden Tapes Reveal about al-Qa’ida*. New York: Oxford University Press, 2015

⁴¹ Creswell, R., & Haykel, B. (2017). Poetry in Jihadi Culture. In T. Hegghammer (Ed.), *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press, n.p.

ataque.

Um destroier até os valentes podem temer,
 Inspira horror no porto e em alto-mar,
 Transpõe as ondas ladeado de arrogância, altivez e falso poder,
 Rumo à ruína, avante lentamente, envolto em enorme ilusão,
 Aguarda-o um barquinho, balançando nas ondas.⁴²

Como uma ode ao martírio, o poema possui uma entonação bastante irônica, talvez até com um toque de sarcasmo, que ridiculariza as forças americanas ao comparar a imponência, a força e o vigor de um destroier, um navio de combate (esse, especificamente de quase 200 metros) que “inspira horror no porto em alto-mar” e que “transpõe as ondas ladeado de arrogância, altivez e falso poder”, a um barquinho, na verdade um bote de borracha motorizado carregado com explosivos, que abriu um buraco de 12 x 12 metros no costado de bombardeio do USS Cole. O destroier é caracterizado por uma série de substantivos depreciativos, como arrogância, altivez e um “falso poder”, que sugere tanto uma crítica à postura agressiva e à exibição de força, como a percepção desse poder como artificial e falso.

O navio, antes imponente, estava indo “rumo à ruína”, e sua altivez e seu poder eram ilusórios (“Transpõe as ondas ladeado de arrogância, altivez e falso poder, / Rumo à ruína, avante lentamente, envolto em enorme ilusão”). O vocábulo *ilusão*, presente no poema, sugere que o poderio do navio pode ser efêmero ou enganoso, e que está indo rumo à ruína. Assim, no poema, o barco e o destroier são metáforas do jogo de forças dos dois países, cujo poder percebido de um destróier, os Estados Unidos da América, encontra sua eventual ruína representada pela imagem de um simples barquinho que balança nas ondas: as forças islâmicas sempre subestimadas. No final, é a partir desse barquinho que a destruição irá se fazer.

2.5. A herança e a jornada de Bin Laden:

Com certeza em muitos dos seus poemas a temática principal é a jihad, o martírio e a ocupação de forças não islâmicas em terras islâmicas, ainda que algumas vezes esses temas não necessariamente estejam tão aparentes, mas antes nas entrelinhas, mais subjetivos. Em um desses poemas, no entanto, parece haver certa abertura para uma leitura um pouco, digamos, mais próxima da vida pessoal de Bin Laden, como uma pequena biografia desde o seu exílio

⁴² Em: WRIGHT, 2007, p. 365.

do Sudão. O poema, que se intercala com a voz de seu filho Hamza, foi encontrado em uma das cassetes apreendidas no dia de sua captura.

Ó meu pai, tu definhas na fuga?
Quando teremos um lar estável?
Meu pai, você não viu o círculo de perigo?
você prolongou minha jornada, pai, entre os terrenos baldios e os assentamentos
Tu tens feito a minha jornada, pai, em todo vale devasso
até que você tenha esquecido minha tribo, os filhos dos meus tios e seres humanos.
Por que nosso residente desapareceu de nós sem deixar vestígios?
Por que minha mãe não foi capaz de se maravilhar com o prazer da viagem?
meu querido irmão, sacrificado para a passagem do tempo, parece não morrer
Por que é que não vemos nada além de obstáculos e buracos ao longo do nosso caminho?
Agora a América veio do além para perpetrar contaminação. E as novidades?
você emigrou como um estranho para a terra onde o Nilo desce:
Cartum, como eu anseio por sua fragrância! Ainda minha residência lá foi negada
Eu então viajei para o leste, para onde os homens eram os melhores das pessoas:
Cabul! Cabul! como ele levanta cabeça apesar de toda a pobreza e do perigo
as fronteiras de Cabul sorriem, abrigando e ajudando quem vem.⁴³

O poema de Bin Laden é um poema sobre exílio e retorno, uma viagem, uma diáspora. Certamente inspirado pela poesia árabe pré-islâmica, Bin Laden, como um beduíno, um viajante, um nômade, encontra nas primeiras seções de sua *qassida*, a formação da poesia árabe clássica, um lugar para a sua história. Infelizmente não possuo o poema em sua integralidade, apenas fragmentos de sua primeira parte: dezenove dos quarenta e quatro versos do poema inteiro, o que revela a tensão irresoluta entre a figura de Bin Laden associada ao terrorismo e a figura de Bin Laden associada à poesia. Poucos tiveram acesso aos seus poemas, 15 no total, e boa parte continua, ainda, sob os “cuidados” da CIA. No entanto, a parte que nos é acessível é bastante característica da poesia da *jahillyah*:

As duas primeiras seções do poema, a *nasib* (lembança da amada) e *rahil* (a viagem), apresentam a dicotomia de um passado nostálgico e romantizado e as duras realidades do presente, enquanto a seção final, a *madih* (tema ou propósito da *qassida*) pode ser panegírico, elegíaco, filosófico, jactancioso ou de natureza satírica (Stetkevych 1993). Assim, embora seja uma forma altamente regulamentada de expressão poética, a *qassida* também permite uma grande variedade de flexibilidade dentro da composição poética (SPARKS, 2021, p. 95, tradução minha).

Nessa narrativa de peregrinação, na jornada e na odisseia de Bin Laden, formulada a partir de sua própria vivência — desde a partida da Arábia Saudita, a chegada e subsequente

⁴³ Disponível em: MILLER, 2015, p. 358.

expulsão do Sudão, até finalmente seu desembarque no Afeganistão, "onde os homens eram os melhores das pessoas" —, surge a essência do poema. É a partir dessa errância e dessa caminhada que serão formuladas reflexões fundamentalmente entrelaçadas à noção de pátria e pertencimento. Bin Laden parece entrelaçar, fundir e reinventar essas referências territoriais, imprimindo ao poema um movimento constante, uma dança de aproximação e afastamento entre a terra natal, a Arábia Saudita, o Sudão em Cartum e, mais uma vez, o Afeganistão, sua morada até a sua morte.

Nesse percurso entre as cidades, uma espécie de jornada solitária e incrivelmente sutil, o poema ecoa de maneira quase melancólica e nostálgica. Cada cidade e cada passo, como uma peregrinação, estabelece uma relação com o tempo, e como um oráculo, o poema resgata essas lembranças. Nessa melancolia e nostalgia que se encontra a vivência e experiência de todos os muçulmanos da guerrilha, especialmente aqueles ligados a grupos como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico: a nostalgia, a saudade de um Islã originário e primordial, a nostálgica lembrança de uma Pátria Islâmica, sobretudo, o anseio por uma totalidade que, hoje, resta apenas em fragmentos e ruínas.

A realidade do mundo muçulmano hoje é bem conhecida e não necessita de explicação. Os territórios muçulmanos são governados por regimes infiéis, e portanto, a partir da perspectiva da shari'ah, os muçulmanos vivem na "morada da descrença" (dar al-kufr). O mundo muçulmano é dividido em mais de 40 entidades políticas (Estados, reinos e regiões governadas por xeques) que são fracas demais para enfrentar a ameaça dos infiéis (kuffar). Portanto, a questão central enfrentada por toda essa região é como convertê-la na morada do Islã (dar al-Islam) e uni-la com outros territórios muçulmanos [...]. A melhor maneira de transformar esses territórios na morada do Islã e uni-la com o restante do mundo muçulmano é pela restauração do califado" (ABU-RABI, 2011, p. 304).

Nesse sentido, para os guerrilheiros e para os grupos como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, o mundo, sem as forças islâmicas, perdeu o sentido e o testemunho mais agudo dessa ausência de direção é a errância de Bin Laden por diferentes países e cidades e a subsequente contaminação de forças não-islâmicas em terras sagradas imposta, sobretudo, pelas experiências coloniais, como ele sublinhou: "Agora a América veio do além para perpetrar contaminação". Todo esse caos de fragmentos e ruínas se apresenta como a antítese de um universo islâmico, ordenado conforme as leis da sharia. Tudo lhe parece estranho e em nada ele se reconhece. Está só, absolutamente só, em meio a criação divina, e o presente e o passado parecem deslizar para uma cavidade que é uma boca que tritura: a história muçulmana.

A experiência de Bin Laden, como disse, não difere essencialmente da experiência de todos os muçulmanos que se juntam à guerrilha, essa experiência de errância, de deslocamento e, sobretudo, de solidão. A apropriação da *rahil* da qassida pré-islâmica, a jornada pelo deserto, alude – ou quer aludir – a um evento decisivo do mundo muçulmano: a expulsão do Profeta Muhammad da cidade de Medina para Meca. Perseguidos em Meca, o profeta e seus adeptos fugiram para criar a primeira comunidade de seguidores do Islã, em Medina, um oásis próximo. Essa migração forçada, conhecida como Hégira, marca o início do calendário muçulmano. Muhammad, tal como Bin Laden se propôs a pensar em seu poema, fora expulso ao propagar a nova religião aos seus compatriotas. Bin Laden, o errante solitário, viaja, sobretudo, para difundir a nova religião por meio da guerrilha, para estabelecer a religião como a principal força unificadora de uma nação, e para marcar o início de uma nova vida, uma comunidade islâmica que, nos sonhos remotos de Bin Laden, viria a constituir um Estado e a imposição total do islamismo.

A voz poética da primeira parte, a que temos acesso, parece sempre se remeter a um pai, fazendo com que nós, leitores ocidentais, sejamos carregados para uma primeira interpretação superficial, de que esse pai é "Deus". Essa tradição, no entanto, tendo vindo das religiões judaico-cristãs, não tem bases no Islã. Por isso, esse poema que nunca fora escrito, mas encontrado em uma K7, é recitado pelo 15º filho de Bin Laden, Hamza, cuja morte foi anunciada em 2019. A divisão do poema entre a voz do filho e a voz do pai faz com que o poema se torne um drama sobre a herança e a sucessão, a continuidade de um legado e, sobretudo, a sobrevivência de uma tradição, de uma interpretação única de um Islã que, para Bin Laden, havia sido corrompido pelos homens, assaltado através dos tempos, eclipsado pelos escombros da experiência colonial e dos acordos entre os países muçulmanos e os países ocidentais. Bin Laden está transmitindo ao filho o dever político de continuar uma cultura, mas mais do que isso, uma doutrina e uma ideologia. Há, nos versos que chegam até nós, uma vontade de fundar uma nova política, ou de fazê-la continuar sob a égide dos jovens combatentes. Como nos dizem os pesquisadores, há uma crença entre os muçulmanos de que eles são os eleitos, e que os jihadistas são os muçulmanos autênticos:

A resposta de Bin Laden usa o mesmo metro e rima que os versos dados a seu filho, conferindo ao poema um ar de formalidade, mas também de intimidade. Bin Laden diz a Hamza para não esperar que a vida deles fique mais fácil: "Desculpe, meu filho, não vejo nada à frente, a não ser um caminho difícil e íngreme, / Anos de migrações e trajetos". Ele lembra a Hamza que eles vivem em um mundo onde

o sofrimento de inocentes, principalmente inocentes muçulmanos, é ignorado e "as crianças são abatidas como gado". No entanto, os próprios muçulmanos parecem atraídos por sua humilhação – “um povo atingido pelo estupor”. Essa retórica do despertar, de despertar as massas para o reconhecimento de sua situação humilhante e dos verdadeiros ensinamentos do Islã, é comum na cultura jihadista. As linhas mais severas de Bin Laden, por sua vez, são direcionadas à impotência dos regimes árabes: "Os sionistas matam nossos irmãos e os árabes realizam uma conferência", ele zomba. "Por que eles não enviam tropas para proteger os pequenos dos danos?" Bin Laden reconhece a reclamação de Hamza, mas ao mesmo tempo o tranquiliza, afirmando que as dificuldades e o exílio são inevitáveis e necessários. Isso não apenas porque a injustiça está presente em todos os lugares, mas, mais significativamente, porque a adversidade é vista como um sinal de eleição divina. Esse conceito está profundamente enraizado na crença central de todos os movimentos jihadistas, que consideram a si mesmos como o último núcleo de muçulmanos autênticos. Eles se identificam como uma minoria especial referida na tradição islâmica como "os estranhos" (*al-ghuraba*). Este é também o nome de um veículo de mídia do Estado Islâmico, o título de um hino jihadista popular e o nome de guerra de muitos recrutas do EI. Abu Usama al-Gharib, o pseudônimo do marido de Ahlam al-Nasr, significa 'Pai de Usama, o Estrangeiro'." Essa expressão remete a uma crença escatológica baseada em hádices (tradições do Profeta Muhammad) que exaltam os "estranhos" como aqueles que permanecem firmes na verdadeira fé, mesmo quando ela é negligenciada ou rejeitada pela maioria. (CRESWELL E HAYKEL, p. 30-31, tradução minha)

Através dessa “retórica do despertar as massas para o reconhecimento de sua situação e dos verdadeiros ensinamentos do Islã”, retomando aqui o comentário de Creswell e Haykel, o filho aparece como a figura quase que messiânica que é tanto a continuidade que irá preservar uma anterioridade, quanto a nova geração do islamismo que fará ressoar de maneira intermitente os valores do pai, que irá unificar as diferenças desterritorializantes do mundo islâmico, essa fissura aberta, latejante, em plena movimentação inestancável. E, como um novo Profeta, ao mesmo tempo um ser espiritual e um líder de homens, indicará um novo rumo, a fim de integrar sua comunidade numa ordem superior de realidade.

Bin Laden não somente recitou e compôs poemas em vida, mas também, após a sua morte, sua figura continuou sendo objeto de produção poética, sobretudo em forma de elegia. Esses poemas em torno de sua memória nos mostram como a figura de Bin Laden continuou e ainda continua presente na memória coletiva, vivo através das palavras que continuam a perdurá-lo e a eternizá-lo. Dessa forma, no livro, *Al-Qaeda 2.0: A Critical Reader*, o pesquisador Donald Holbrook não somente apresenta traduções, como também contextualiza as principais declarações de Ayman al-Zawahiri nos cinco primeiros anos como líder da Al-Qaeda, e não é surpreendente que em uma de suas primeiras declarações públicas como novo líder grupo, suas promessas políticas e militares se entrelaçam com a recitação de elegias dedicadas a Bin Laden, em um gesto que parece simultaneamente homenagear o mártir e convocar a comuni-

dade muçulmana à continuidade da jihad. O poema fora traduzido por mim, através da tradução feita em inglês:

Osama e suas glórias são extraordinárias
 Vieram uma após a outra, incontáveis
 Lágrimas escorrem dos olhos quando teu nome é mencionado
 Ó alma querida! As faces sangram

Embora hoje o mundo esteja cheio de grandes homens
 Tu és entre eles o mais notável
 Tu costumavas matar o desespero em nós
 Levaste-nos a cada cume, e ainda seguias adiante

Tu olhavas do ponto de vista da vítima
 E pela vingança nenhuma corrente podia te prender
 Tua perspicácia, na mão do destino, é uma espada
 Teu método, na mão do Islã, é uma bandeira

Teus seguidores, no dia em que as calamidades rugiram
 Responderam investindo contra a morte
 Encheram-se de grande nobreza
 E encheram seus peitos de forte determinação

As bandeiras da jihad em Tora Bora
 Onde os leões se levantaram
 Que calamidades caíam sobre a América
 E que suas torres sejam destruídas

Quantas terras duraram por décadas?
 E foram apagadas por terremotos
 Tu declaras uma guerra contra o Islã
 E contra ele reúnem tropas e forças

Ó querido, vá para a jihad, vá para a jihad!

Osama and his glories are outstanding
 Came one after another that cannot be counted
 Tears pour down from the eyes when you are mentioned
 O dear soul! The cheeks are bleeding

Although today the world is filled with great people
 You are among them the most outstanding
 You used to kill hopelessness in us
 You took us to every pinnacle and were still going

You looked from the victim's point of view
 And for revenge no shackles could chain you
 Your acuteness in the hand of destiny is a sword
 Your method in the hand of Islam is a banner

Your followers on the day calamities roared

They responded by raiding death
 They filled themselves with great nobility
 And filled their chests with strong determination

The banners of jihad in Tora Bora
 Where the lions rose up
 May calamities come upon America
 And its towers are destroyed

How many lands lasted for decades?
 Wiped out by earthquakes
 You declare it a war on Islam
 And gather against it troops and forces

O dearest, go to jihad, go to jihad!⁴⁴

O poema de Zawahiri revela como a poesia, nesse contexto, serve não apenas para exaltar o líder e reforçar os ideais do grupo, mas também para projetar sua presença simbólica para além da morte. Em outras palavras, o texto poético constrói uma forma de corporeidade imaginária, na qual mesmo ausente, o líder continua presente na memória de seus seguidores, seja através da ação — em forma de luta ou propaganda — ou da recitação poética, e em sua ausência física, em sua morte biológica, o poema parece reconstruir parcialmente esse corpo no imaginário coletivo.

Dessa forma, a poesia muitas vezes transcende as fronteiras daquilo que chamamos de ética e moral, e o fascínio e desconforto que sinto ao reconhecer a expressão artística em alguém que desempenhou um papel tão significativo em eventos trágicos são absolutamente reais. A poesia irá estabelecer essa voz que dará argumento e autoridade para os ataques, mas será ela também a eternizar esse mártir, esse corpo que desaparece, mas não por completo. Na poesia, o corpo voltará para continuar presente na imaginação dos vivos, e para encorajar aqueles que se juntarão aos mártires na morte.

⁴⁴ Em: HOLBROOK, 2018, s.p.

3. O corpo, o poema e o martírio: o poema como martirologia do corpo

Haveria pensamento se o homem não soubesse, pelo conhecimento arcaico, que vai morrer? O artista é quem permite que essa longa paciência de morrer opere. – Sophie Lacroix

Por que os jihadistas escrevem poesia? Foi sempre a essa pergunta que eu continuamente retornei na minha dissertação de mestrado, e que Anwar al-Awlaki, o imame muçulmano integrante da Al-Qaeda, morto em 2011 por drones norte-americanos, em seu famoso texto "44 formas de apoiar a Jihad", responde dizendo que "os muçulmanos precisam ser inspirados a praticar a Jihad. Na época de Rasulullah [i.e. Muhammad] ele tinha poetas que usariam sua poesia para inspirar os muçulmanos e desmoralizar os descrentes." O argumento de al-Awlaki nos mostra aquilo que já vimos: como a poesia, dentro de certos contextos, funciona como instrumento de mobilização, muitas vezes de persuasão, e construção de identidade coletiva. Nesse ponto, já está mais do que claro que a poesia é uma das artes mais valorizadas entre os muçulmanos, e mesmo na cultura árabe, antes da revelação do Alcorão ao profeta Muhammad, essa era a forma de expressão mais comum entre os beduínos e a população em geral:

Os gregos se caracterizam por sua filosofia, composições épicas e dramáticas...Os romanos, por estabelecer leis religiosas, civis, políticas e econômicas...Os indianos, por inventar fábulas fictícias que colocaram na boca de animais...Os árabes encheram o mundo de poesia. (ZAYDAN, apud FARRIN, 2011, introdução).

Para os jihadistas, essa visão da poesia não mudou tanto. Feita a separação definitiva entre a palavra poética e o texto sagrado do Alcorão, parece não haver mais nenhum problema quanto ao uso da poesia pelos jihadistas, inclusive ao se apropriarem de temas e métricas da era pré-islâmica. A poesia, nesse contexto, continua a cumprir a função de inspirar, reforçar valores coletivos, preservar a memória e articular narrativas que legitimam ações e ideais dentro de uma tradição histórica que remonta aos primórdios do Islã, à Era de Ouro. Seja lá para qual for o motivo, é ainda através da poesia que os jihadistas irão se expressar: "O uso da poesia para promover causas islâmicas remonta aos companheiros do próprio Profeta do Islã. A principal afirmação do Daesh é que ela não representa uma ruptura com o passado do Islã, mas sim um autêntico renascimento do Islã primitivo" (WELBY, 2019, p. 3, tradução minha). Assim, dentro dos grupos, essas poesias tomarão muitas formas: serão utilizadas para entrete-

nimentos, como casamentos, em rodas ao redor da fogueira, como um sarau, antes dos combates, talvez para dar coragem, talvez por pura inspiração, talvez para eternizar seus heróis. Sendo extremamente popular, a poesia “é um meio de comunicação incrivelmente poderoso no mundo árabe, muito amado entre educados e analfabetos” (AHMAD, 2019).

Osama Bin Laden, por exemplo, compôs uma poesia, especificamente uma elegia, para os sequestradores dos aviões que atingiram as torres do World Trade Center, em 9 de setembro de 2001: "Os cavaleiros montados da glória encontraram descanso no abraço da morte. / Eles agarraram as torres com mãos de fúria e as rasgaram como uma torrente." Ao recorrer à imagética pré-islâmica, na qual guerreiros e heróis eram exaltados dentro dos versos que destacavam sua coragem, força e honra, Bin Laden não somente estabelece uma continuidade simbólica que conecta a tradição poética clássica ao seu próprio período, utilizando a poesia como meio de preservar a memória desses mártires, mas enaltece os feitos dos dois sequestradores, dos dois considerados mártires, e cumpre um papel central na cultura jihadista: faz com que esses corpos que desapareceram fisicamente continuem a existir no espaço simbólico da poesia. Assim, nessa morte brutal, nesse esfacelamento do corpo, o morto mantém-se presente de alguma maneira. De fato, ele terá vida através da poesia, no espaço dos vivos, de onde sua aparência física quase que completamente deixou de existir.

A morte do fedayin o tornou ainda mais vivo, nos fez ver detalhes sobre ele que nunca havíamos notado antes, fez com que ele nos falasse, nos respondesse com uma convicção em sua voz. Por um breve momento, a vida, a única vida do fedayin agora morte adquiriu uma densidade que nunca tivera antes (GENET, 1992, p. 82)

Esse corpo quase que politizado, não é somente a expressão física dessa morte, mas um corpo que é testemunha de sua fé, que é a marca real e visível - através da morte desse corpo - do seu credo. Como já vimos, a exegese e o Alcorão foram as principais bases definidoras do conceito de mártir, e ainda que muitos colecionadores dos hádices deixem claro que “é impossível para qualquer um além de Deus dizer precisamente quem é e o que é o mártir” (COOK, 2007, p. 33, tradução minha), os hádices refletem, para David Cook, um grande alargamento da definição de martírio, ao ponto em que “começou a perder todos os seus significados e simplesmente passou a encobrir qualquer um que tenha morrido de uma maneira honrada” (ibid). O alargamento desse sentido, no entanto, não nos explica como houve a mudança entre uma palavra que se interpretava como "testemunha", e outra que passou a ser denominada como "martír", mas dentro das interpretações de grupos jihadistas, o próprio ato do martírio marca e sela essa presença ausente de uma pessoa que dá o testemunho de sua fé, literal-

mente com o seu corpo:

Como se dá o salto interpretativo de “testemunha” para “mártir” na leitura do texto corânico? Muitas vezes se sugere que a razão pela qual o Alcorão se refere aos mártires como “testemunhas” é que o ato de martírio é visto como uma forma clara de testemunho em apoio ao credo teológico islâmico. É por meio do testemunho do mártir que a humanidade é capaz de conhecer a verdade do credo teológico islâmico e distinguir os verdadeiros crentes dos não crentes. Reunir provas da crença no credo não é uma tarefa fácil, e aqueles que estão dispostos a se esforçar (o significado literal de *jihad*) e enfrentar a morte estão entre os melhores exemplos do tipo de testemunha necessária para estabelecer a verdade da crença religiosa. *O ato de martírio é, portanto, uma forma de testemunho da fé do mártir em Deus, algo que seus companheiros muçulmanos devem emular e celebrar.* (FREEMON, 2004, p. 319, tradução minha)

O corpo do mártir, então, é uma dessas instâncias que irá selar esse testemunho, porque entre os vivos, o poema é a morada e a voz desses mortos, porque muitas vezes esse corpo não aparece mais, como é o caso dos corpos destruídos após um ataque a bomba. Dessa maneira, o martírio é o corpo que se converte em palavras: vão-se os corpos, restam os poemas. O martírio é a marca decisiva da corporeidade da palavra, a consciência de que desfazer um corpo – matá-lo, matar a si – é fazer nascer a mensagem. Nesse sentido, como sugerido por Linda Pitcher, em seu inquietante e maravilhosamente bem escrito artigo “The Divine Impatience”: Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine” (1998), o martírio é sujeito e objeto, ato psíquico e corpóreo, personificação daquilo que se oculta e que se desvela:

Para aqueles demasiado apegados à vida para considerar o risco da morte, o mártir não passa de um personagem em uma tragédia romântica que desperta nos vivos não apenas um senso de si e de possibilidade, mas também a dor da perda e a dor de viver. Para os próprios “atores”, sua morte carrega promessas tanto para a nação quanto para o indivíduo acorrentado. O espaço ritual do martírio se abre para eles como a “outra cena”, onde a contemplação de “outra vida” (uma memória do passado, uma fantasia do futuro) é possível, pode ser cultivada e crescerá. A história do mártir funciona como um estágio do espelho, um reflexo que estabelece uma relação entre o eu e sua realidade, referencial a si mesmo. É uma narrativa subjetiva disponível apenas em uma imagem refratada da ocupação – um meio de formular um “eu” mais permanente em um clima que nega sua existência. (PITCHER, p. 19, tradução minha).

Assim, a palavra poética se junta ao corpo, juntas eles fundam a mensagem, fazem surgir o mito, fazem surgir a mensagem ideal do corpo que se desfaz, porque o martírio tem início quando o corpo se desfaz, morre, e surge a mensagem. O corpo é ao mesmo tempo ati-

vo e passivo. A mensagem não se separa do corpo porque ela está ao mesmo tempo *no corpo* e toma o corpo. A partir do martírio a mensagem conquista uma nova possibilidade que ela só conhecia um esboço: a ideologia. O corpo é a *testificação* (testemunha, *shahid*) dessa mensagem, daí o étimo de mártir, que tal como no grego e nas religiões judaico-cristãs, significa *testemunha*. Mas é uma via de mão dupla, na qual o corpo testemunha a mensagem e a mensagem testemunha o corpo. Entre esses dois pontos essenciais, a poesia entra como a catalisadora – o motor – da mensagem, pois será ela que irá criar o mito, e também será ela que irá erigir o projeto, seja ele o Califado ou a proteção da Ummah. Nesse sentido, a poesia cria algo de essencial que o corpo e a mensagem *per se* não conseguem fazer: ela faz o corpo e a mensagem se unirem no passado e no futuro. É capaz de falar do corpo morto na superfície terrena e de sua ascensão espiritual pós morte. Ela faz o corpo continuar corpóreo-corporeidade, preservado na memória do poema e faz, simultaneamente, que esse corpo alcance o Paraíso e o mundo de promessas: corpo passado, corpo presente, corpo futuro:

A partir das circunstâncias e da perda de subjetividade, ocorre uma reordenação entre o sujeito e "o real" na formulação de uma síntese. Erigem-se símbolos para criar continuidade no mundo do mártir, uma síntese que consolida o sujeito. Por meio desses símbolos, o mártir adquire uma sensação de presença, embora alterada em sua subjetividade. Eles apresentam o cenário incipiente de uma nova realidade: um tipo de subjetividade mais próximo do símbolo do que do sujeito, que ameniza a necessidade de um senso de identidade. (PITCHER, p. 25, tradução minha)

O corpo se apresenta através de uma materialidade, e nessa materialidade é o corpo que se desfaz pela mensagem. Se desfaz da *matéria-corpo* para atingir o paraíso. Para David Cook, “essa corporeidade é tanto o corpo do mártir, a mensagem que ele ou ela deixou (idealmente) [...] e, mais importante, a mitologia que virá a cercar o mártir”. “Corporeality”, no inglês, possui tanto uma função de substantivo (corporalidade/corporeidade) quanto uma função de adjetivo (corporal/corpóreo). Então, para Cook, o martírio como um processo pelo qual um humano se torna material se relaciona, principalmente, ao *legado material*, à mensagem, à mitologia e à poesia, que de outra maneira, sem o *corpo*, seriam apenas uma mensagem. Cook nos explica:

O martírio pode ser visto como o processo pelo qual um humano se torna material – material, no sentido de que, por causa da morte do mártir, por causa do significado atribuído a essa morte pelo público (presente e futuro), existe um legado material para o que, de outra forma, seria apenas uma mensagem ideológica. (COOK, 2017, 151, tradução nossa)

O corpo é o lugar da manifestação do martírio, é o próprio acontecimento. No instante mesmo da morte, desse esfacelamento da matéria final, finita, que é o corpo, em que comumente outros corpos também se findam (como no caso de atentados em lugares públicos e com alvos civis ou militares), a alma do mártir ascende e sua mensagem – seu próprio corpo carregado *de e por* palavras – reside na terra de maneira corpórea. A mensagem parece assumir, nesse sentido, tanto a função de substantivo quanto de adjetivo de maneira simultânea. O martírio é um corpo carregado de ideia, *corpo-ideia*, *corpórea-ideia*. O corpo acontece como ideia e a ideia só parece acontecer a partir do corpo que morre.

Diante dessa *martirologia* – ou dessa hagiografia – como o próprio poema, parece haver uma mensagem como *logos*: o corpo-*logos* corporificado. Assim sendo, antes de adentrarmos, de fato, no objeto de análise, o corpo do mártir e a martirologia que o circunscreve através da poesia produzida pelos autodenominados jihadistas, me parece necessário que façamos uma pergunta que inquieta e que foi também colocada por Linda Pitcher:

Como é possível testemunhar um ritual marcado e selado no mesmo momento? Existem apenas essas histórias de martírio, faladas por pretensos mártires, e outras daqueles que se tornaram *shuhadaa* (*mártires*) somente após suas mortes. Nelas, esses mártires são uma ausência viva, uma dor, uma ruptura na narrativa do eu que retorna na memória dos outros [...]. Como começamos a interpretar um ritual vinculado a uma morte infável, uma expressão que está ligada ao passado e projetada no futuro, *através do corpo de um sujeito que não consegue mais falar*? Como falamos de uma performance inevitavelmente abordada do “exterior”, o espaço dos vivos [...]? (p. 11, grifos meus, tradução minha)

O que a poesia e o corpo têm a nos dizer? E, sobretudo, como ela diz o que ela tem a nos dizer? São as questões das quais gostaria de partir. Pensar o corpo e a poesia será, portanto, refletir sobre o entrelaçamento entre os corpos do martírio e os corpos dos poemas. Na medida em que os poemas pertencem a um regime de existência diferente daquele em que colocamos o corpo e sua fisicalidade, os poemas também parecem definir, aqui, uma forma de exterioridade, porque são os poemas que definem os corpos. É somente com a expressão visível – os poemas, as palavras, que esse corpo já morto pode aparecer, porque mesmo nos mais respeitados hádices, mesmo nos mais respeitados pronunciamentos legais, mesmo nos mais respeitados poemas, o corpo do mártir só aparece através das palavras – não temos sua fisicalidade concreta, só a sua descrição. Esse corpo morto apenas não cessa de viver por causa das palavras. E mesmo Azzam, aquele que disse ter visto as covas abertas dos mártires mortos em batalhas, cujos corpos estavam ainda escorrendo sangue, só o disse porque teve as palavras como recurso. O objetivo aqui, portanto, é pensar esse corpo que recebe essas palavras, por-

que “todo corpo pode tornar-se meio para uma outra forma que existe fora dele” (COCCIA, 2017, p. 87).

O poema é criação daquilo que o corpo revela: o homem. Como disse Octavio Paz, “as palavras mesmas constituem o núcleo da experiência, uma vez que nomeiam aquilo que, até ser nomeado, carece propriamente de existência” (PAZ, 1982, p.191). Assim, o martírio é uma colaboração entre o corpo e a palavra, e a concepção do martírio parece se dar com a unidade e a união de todas as formas: o ato, o corpo, a palavra do poeta e a palavra do público que a recebe – ou: quem conta um conto aumenta um ponto –. Não existe um traço único que defina o martírio porque sem essas instâncias, sem alguém para lhe conferir significado, o fenômeno acaba por existir como fenômeno solto no ar, uma morte entre todas as mortes – um corpo que perde consistência e sua realidade exterior. Por outro lado, no martírio há um corpo que nunca desaparece, mas que permanece pela palavra que o criou. É como se o corpo estivesse disposto por palavras que se desfazem para reconstruir um espaço – imaginário ou não. Aqui, a natureza abstrata da voz da poesia encontra concretude no corpo e vice-versa: a poesia é a história futura do corpo que morre.

Nesse sentido, parece haver uma mensagem tanto para o corpo que fica quanto para o corpo que vai, a mensagem projetada retroativamente pelo corpo que fica e a mensagem a vir pelo corpo que vai. Esta, só pode ser criada pelo mito e pela poesia, o imaginário da perfeita elevação divina. O corpo não é uma instância única, ele é puro ato e pura mensagem, e ambos convergem simultaneamente dentro do poema. Enquanto o corpo reside na terra, há uma mensagem para a alma que ascende, a testificação de um prêmio, que é a vida no paraíso: “No Islã, os mártires são considerados vivos no céu, e os muçulmanos piedosos não devem lamentar a perda porque, ao contrário dos mortos, esses mártires obtêm o prêmio final, que é estar no céu na companhia de Deus e Seus profetas” (HABIBALLAH, 2004, p. 16).

Assim, é necessário que a mensagem exista, através da poesia ou das histórias, para que esse corpo permaneça. Será a mensagem que irá testificar o martírio e que dará valor a esse ato. Talvez seja a subversão do íntimo no radicalmente exterior. Ou ao contrário, é a subversão do exterior – o corpo – para o radicalmente interior – a alma, ou a junção de ambos simultaneamente. Não há mito ou mensagem sem o martírio, sem a perda de um corpo, – que não se perde, mas que vive. Na verdade, pode existir a mensagem, mas ela não carregará o ato próprio do corpo que morre. Assim, se o corpo se presta somente a morte, não há mensagem. Mas o corpo do mártir é testemunha, ativa e passivamente. Ele é ao mesmo tempo presença e

ausência nessa vida e nessa terra.

Como matéria, o corpo do mártir permanece purificado, e David Cook explica que “todas essas martirologias afirmam continuamente a natureza de um cheiro doce do corpo, o cheiro de almíscar que emana do corpo e sua ausência de decomposição” (ibid, p. 157). A poesia, dessa maneira, existe enquanto aquilo que pensa o corpo, no sentido originário de pensar, que é pendurar; prender (do verbo latino *pendere*). A poesia restaura esse corpo, de maneira que permite que ele continue existindo mesmo após sua morte, de maneira que integra e aglutina o real do corpo com sua realização pela palavra poética, um exercício profundo de restauração de realidades:

Pensar vem do verbo latino *pendere*, cujo particípio passado é *pensum*. *Pendere* significa pendurar, prender; e *pensum*, pendurado, pendido. Ainda no latim formou-se o substantivo *pensum*, que diz, propriamente, o pendurado, a quantidade de lã que se pendura para a tarefa de tecer e fiar por um dia [...]. É de toda esta experiência que provém o verbo pensar. A concentração de tecelagem remete, sempre de alguma maneira, além dos fios e da tessitura, para a totalidade do real, o universo das realizações e o todo da realidade. Assim, quando, num fermento, se rompe o tecido das células, pensar a ferida não diz, em primeiro lugar, refletir ou representar, nem calcular ou raciocinar nem determinar relações e instituir funções. Diz amarrar para restaurar o tecido, a tecelagem das células, de maneira a permitir a passagem de várias correntes: a corrente do sangue, a corrente dos estímulos, a corrente bioelétrica, a corrente bioquímica. É no exercício radical desta restauração da realidade nas realizações que reside o ofício do pensamento. Neste sentido, todo pensamento é integrador, aglutina sempre o real com a realização. (LEÃO e WRUBLEWSKI, 2017, p. 7-8)

A poesia cria o mito, mas ao mesmo tempo obedece a ele, posto que o mito, a noção de *shahid* é, sobretudo, formulada nos hádices, e os hádices ocupam uma posição hierarquicamente superior ao da poesia nas comunidades do islã sunita. O poema sobre o martírio, pois, está subordinado ao Alcorão, aos hádices e à exegese, constitui-se através deles e se pensa através deles. Parecem, a princípio, não ser um único e um mesmo fenômeno. A poesia se alimenta do mito e o mito é contido no Alcorão e nos hádices, os quais se entrelaçam, mas seus valores são distintos. Assim, essa hierarquia entre palavra sagrada, mito e ação se reflete de maneira concreta nas instruções e justificativas para operações de martírio, e David Cook observa que, na prática, estudiosos e autores de fátuas, que são pareceres legais, recorrem ao Alcorão e aos hádices para orientar os mártires, indicando o caminho que devem seguir e legitimando suas ações:

Justificar operações de martírio não é tão facilmente realizado quanto alguém poderia supor pela prevalência de fátuas que as apoiam. Como agora existe um corpo substancial de literatura legal disponível, assinada por shaykhs que apoiam operações de martírio, é possível compreender os métodos pelos quais suas conclusões foram obtidas. As fátuas examinadas incluem as de Shaykhs al-Tantawi, al-Qaradawi, e os shaykhs radicais sauditas Hamud b. 'Uqla al-Shu'aybi, Sulayman al-'Alwan, 'Ali b. Khudayr al-Khudayr, juntamente com a opinião legal anônima [...]. Em conjunto, essa literatura oferece uma visão sobre a cosmovisão, tanto dos motivos declarados quanto de alguns motivos não declarados, para o surgimento repentino e a proeminência das operações de martírio no mundo muçulmano contemporâneo. A maioria desses textos começa com um comentário político, levando-nos a notar a razão principal das operações de martírio: a situação percebida do mundo muçulmano. Essa situação é geralmente retratada em termos muito severos e humilhantes para os muçulmanos em todo o mundo, que são apresentados como aqueles que não possuem nenhuma escolha ou vontade no mundo contemporâneo. O Islã é visto como inteiramente ausente do mundo ou à beira de ser extinto. Uma exposição típica dessa atitude foi dada por Sulayman Abu Ghayth, porta-voz da al-Qa'ida, que declarou em sua justificativa para o ataque de 11 de setembro de 2001: 'Aqueles que ficaram surpresos, espantados e não esperavam [o ataque de 11 de setembro] simplesmente não conhecem a realidade da humanidade e da natureza humana, nem o efeito da tirania e da opressão sobre seus sentimentos... Eles aparentemente pensaram que a tirania gera submissão e que a força produz resignação... Eles erraram duas vezes: uma, porque são ignorantes da realidade do desprezo dirigido a uma pessoa; e outra, porque não conhecem a capacidade de uma pessoa de alcançar a vitória. Isso vale para qualquer pessoa, quanto mais para alguém que acredita em Deus como Senhor, no Islã como religião e em Muhammad como Profeta e Mensageiro. [Ele] sabe que sua religião rejeita a humildade forçada e não permite a humilhação, e rejeita a degradação. Como poderia ser diferente, quando sabe que sua comunidade [o Islã] foi criada para estar no centro da liderança e da vanguarda, no centro da hegemonia e da dominação, no centro de dar e receber?' (Abu Ghayth 2002). Os autores das fátuas então geralmente citam quatro versículos, que, para eles, indicam a direção que o mártir deve seguir. O primeiro é: "E algumas pessoas se vendem pela causa de Allah. Allah é bom para os Seus servos". (Alcorão 2:207; todas as traduções do Alcorão de Fakhry) No contexto do livro sagrado, o tipo de pessoa descrito neste versículo é colocado em contraste com outro tipo de personalidade, o homem hipócrita e arrogante, que embora externamente seja servo de Deus, internamente é rebelde. Mas, quando tomado isoladamente, especialmente no contexto dos outros versículos citados em apoio às operações de martírio, o versículo parece indicar que entregar tudo pela causa de Deus, inclusive a própria vida, é o objetivo mais elevado (Ibn Abi Shayba 4:223 [no. 19432]). (COOK, 2004 p. 132-133, tradução nossa)⁴⁵

É a partir desse conjunto de normas, interpretações e justificativas que a poesia do martírio encontra seu lugar de criação, porque ela não surge de forma autônoma, mas é antes moldada pela palavra sagrada, pelos hádices e pela martirologia, funcionando como uma for-

⁴⁵ The Implications of "Martyrdom Operations" for Contemporary Islam. In: *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 32, No. 1 (Spring, 2004), pp. 129-151 (23 pages) Published by: Blackwell Publishing Ltd on behalf of Journal of Religious Ethics, Inc.

ma de materializar e *narrativizar* o mito do mártir, tornando visível, expressivo aquilo que já está na tradição e na memória coletiva. A poesia do martírio passa então a ser algo como um subproduto desse arcabouço — a palavra sagrada, os hádices e a martirologia, e é criada dentro desses limites. No entanto, talvez essas justificativas e devaneios não importem, dado que o corpo do mártir não preexiste à questão da linguagem. O corpo do mártir não existe sem essas duas instâncias que parecem se retroalimentar: mito e poesia, todas, por sua vez, já contidos no Alcorão e nos hádices, obedecendo à hierarquia. Nesse sentido, o corpo morto pertence à mensagem sem ultrapassá-la, mas ambos se confundem porque se entranham, porque não existem sem o outro. O corpo morto pode existir sozinho, mas só se torna mártir porque carrega consigo uma mensagem, porque erige uma mensagem e também porque morreu como testemunha de uma causa. Mas isso não é o corpo que diz, ora, pois já está morto. É o mito e o poema que o fazem.

Para além disso, também o mito, o poema e a mensagem martirológica não existem sem um corpo, sem o corpo que testemunha, que passa pelo processo de “sofrimento e morte que se pode testemunhar [...] em nome da veracidade de alguma coisa, geralmente uma ideia ou uma ideologia, mas às vezes uma pessoa”, retomando de maneira insistente o comentário de David Cook (2017, p. 151). Nesse sentido, é preciso que haja uma audiência, um público para quem essa mensagem deverá ser transmitida, para quem esse mito deverá ser alimentado e um público para *criar* essa história. É preciso, portanto, que seja criada uma memória histórica desse mártir, uma hagiografia do corpo:

O público não precisa estar fisicamente presente no sofrimento pré-martírio ou no ato do martírio, mas deve ter acesso às informações a respeito deles. Se o público é pessoalmente uma testemunha do martírio, então ele precisa se aglutinar em torno de uma memória coletiva desse evento emocional e traumático. Mas se o público não é uma testemunha imediata do evento do martírio, então deve haver um agente comunicativo que irá moldar a narrativa ou narrar os eventos para alguém que, posteriormente, os transmitirá para o público externo, secundário. Este estágio do martírio é de importância crucial, talvez ainda mais crucial do que o próprio sofrimento e martírio. A razão dessa importância está na conformação da memória histórica que ocorre nessa fase, ao longo da qual os acontecimentos traumáticos se moldam na narrativa mais emocionalmente poderosa que o transmissor é capaz de compor. (COOK, 2007, p. 3, tradução minha)

Dessa forma, mesmo quando o corpo do mártir já não está fisicamente presente, ele continua a existir através da memória, da narrativa e da poesia que o circunscrevem, se mantendo vivo no entrelaçamento do mito e da palavra, mas sua vitalidade não depende apenas da poesia ou do mito, é preciso que exista um público que testemunhe, que ouça ou leia esse po-

ema para preservar essa memória. Assim, é justamente a articulação entre a linguagem e a lembrança do público, do leitor e do recitador que transforma o corpo ausente em um corpo que ainda se faz sentir, que se faz perceptível, e nesse espaço — entre o corpo que se foi e a poesia que o preserva — que se inicia a experiência do corpo do mártir como um corpo vivo, o corpo-testemunha.

3.1. O corpo está vivo:

“Escreva!”, disse a voz, e o profeta respondeu: para quem? A voz disse: “Escreva para os mortos! Para os que você ama no passado longínquo” — “Eles me lerão?”. — “Sim: pois eles voltarão, como posteridade” (J.G. Herder, Cartas sobre a promoção da humanidade).

A poesia do martírio — versos, estrofes, palavras, pois — atravessa o tempo. Ela, tal como o corpo, também não cessa de viver. É a poesia que renova a ideia desse corpo vivo, que faz o corpo permanecer vivo para além do cheiro e do sangue, pois ela que os descreve, como se não fosse preciso abrir a cova para se deparar com esse corpo que não entra em estado de decomposição⁴⁶. A poesia descreve esse corpo no passado e no futuro nesse presente constante que é o corpo do mártir, um corpo que não cessa de mostrar as marcas de sua violência, mas, sobretudo, a marca de sua vida. A poesia — como mensagem e mito — é a hagiografia em versos, que transforma o mártir em fisicamente presente e cognitivamente memorável. Assim, a poesia renova o corpo, renova o tempo que circunscreve o corpo, tornando-o infinito, porque a poesia não cessa de lembrar e relembra os atos heroicos dos mártires, tanto os do passado distante quanto os do passado recente.

A morte, no martírio, não significa necessariamente o fim, mas a *continuidade*. Morte significa *vida*. Mesmo o corpo, a quem conferi o adjetivo atributivo *morto*, não cessa de viver. Ele é todo composto de vida. Não basta, com efeito, reconhecer a morte do mártir somente a partir do corpo que morre, dado que, nesse contexto (sunita e de grupos ligados como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico), o corpo é ainda uma instância presente, vividamente

⁴⁶ Há muitos vídeos, mesmo no youtube, que mostram os muçulmanos abrindo as covas dos mártires. Os corpos, como são mostrados, mesmo depois de meses ou anos enterrados, parecem que acabaram de morrer.

presente, que irá alçar uma nova vida. Corpo-vida. Parece haver a inversão da noção de morte e vida, e ambas as categorias passam a ocupar lugares distintos na percepção martirológica. Morte, então, seria viver nesse mundo, enquanto a vida seria o mundo espiritual, o que Roberta Denaro chama de “inversão emocional do sofrimento”:

No geral, a fisicalidade é central na representação da experiência do martírio. [...] É, no entanto, uma fisicalidade peculiar, que se nega e se amplia ao mesmo tempo. No cerne das narrativas do martírio está o que poderia ser chamado de “inversão emocional do sofrimento”, a qual se supõe que o martírio não é a morte, mas o começo da vida real, enquanto viver corresponde à morte eterna. (Ibid, 101-102)

Ora, além dessa inversão, o corpo morto continua coincidindo com a vida através de impressões expressivas. A aparência que escapa esse corpo designa a impossibilidade própria de matar esse corpo. Este, é cheio de significações intermináveis, que exerce uma função ao mesmo tempo em que é exercido por ela, que é a própria vida. Esse corpo remodela e reúne toda uma série de percepções, atributos e sentidos. O corpo do mártir é um corpo cheio de sentidos. Em muitos mitos criados a partir dessa morte, vemos um corpo-vida, um corpo que exala um cheiro: almíscar. O sheik Abdullah Azzam⁴⁷, em seu livro *Ayat al-Rahman fi Jihad al-Afghan (Signs of the Merciful God in the Afghan Jihad, hereafter: Signs of God)*, considerado um dos fundadores da Al-Qaeda, traz uma narração sobre o corpo dos mártires:⁴⁸

Umar Hanif, que era meu comandante no distrito de Zarmah, narrou para mim na casa de Nasrullah Mansoor (o líder da Frente Revolucionária Islâmica) que: 1) Nunca vi um único Shaheed cujo corpo mudou ou emitiu um odor ruim. 2) Nunca vi cachorros tocando em um único Shahid, embora devorassem os corpos dos comunistas. 3) Eu mesmo abri 12 sepulturas de Shuhadaa [plural de shahid] 3 ou 4 anos após seu enterro, e não encontrei nenhum corpo cujo odor tivesse mudado. 4) Eu vi muitos Shahid mais de um ano após seu enterro e suas feridas eram recentes e o sangue ainda fluía. (AZZAM, p. 32, tradução minha)

Vemos um corpo incorruptível, que não se decompõe, que se veste, se veste em sangue, um sangue vivo. É o ato de oferecer a vida, mas renunciando a morte. Oferecer à morte a

⁴⁷ “Abdullah Azzam foi o primeiro teórico a ter sucesso em transformar o martírio e o auto sacrifício em um etos formativo de futuros membros da Al Qaeda. É em grande parte por causa dele que o auto sacrifício se tornou um código moral que a Al Qaeda usou para justificar missões suicidas contra seus inimigos. Mais do que qualquer outro indivíduo, Azzam convenceu os jihadistas no Afeganistão de que [...] aqueles que morreram por causa de Allah (*fi sabil Allah*) serão recompensados no paraíso”. (MOGHADAM, 2008/2009, p. 59). Além disso, a imagem de Azzam também está associada ao *mujahid* ideal, sendo uma grande referência para outros combatentes, como colocado por Abdullah Anas: “[i.e. Azzam] era um *mujahid* no verdadeiro sentido da *jihad*, que buscava a morte em benefício de Deus” (ANAS, 2011, p. 82).

⁴⁸ Combating Terrorism Center United States Military Academy: *The Late Sheikh Abdullah Azzam's Books*. Disponível em: https://www.files.ethz.ch/isn/142164/Azzam_part_3.pdf

própria vida, mas *não a matar*, nem mesmo negá-la. Morte e vida em um contínuo e sempre no presente. O corpo, que permanece [*imputrefável – imputreficável?*] e não cessa de viver. O corpo, que está morto, imóvel, ainda revela a vida – ou resquícios dessa vida – o cheiro de almíscar, as remanescentes marcas da violência do ato próprio do martírio, esse sangue que não seca, que permanece vermelho como se ainda estivesse – ou como se *de fato* estivesse – sendo bombeado pelo coração. Do corpo que explode, no entanto, nos resta talvez o sangue, e mesmo que daquilo nada fique, no sentido visível, continua pelo meio da poesia. No hádice de At-Tirmidhi, o sangue aparece com a cor de açafrão e que transborda de maneira abundante: “1657. Mu’adh bin Jabal narrou que o Profeta disse: “[...] quem quer que tenha sofrido um ferimento pela causa de Allah, [...] virá no Dia da Ressurreição enquanto [i.e. seu sangue será] mais abundante do que nunca, sua cor será a cor de açafrão e seu cheiro será como o de almíscar.” (TIRMIDHI, *Jami at-Tirmidhi*, no. 1657).

A natureza do corpo do mártir, que precisa morrer para se tornar vivo, estabelece uma relação entre interior-exterior que não necessariamente faz desaparecer as noções de corpo/alma, mas parece colocá-los, de alguma maneira, sempre em contínuo. Nesse sentido, há sempre um elemento nesse corpo que o faz continuar decisivo mesmo após a sua morte: esse corpo todo cheio de palavras e poemas, ou o poema carregado pelas marcas desse corpo, se apresenta como hagiografia – ou até mais do que isso: se apresenta como *verdade*. A morte, dessa maneira, faz surgir no corpo a marca da sua vida. Por isso, no funeral islâmico o corpo do mártir não é lavado, diferentemente do corpo dos outros muçulmanos. Esse corpo é muitas vezes enterrado, quando se pode recuperá-lo, com as marcas da violência que se experimentou. Suas roupas permanecem as mesmas. Na ausência de qualquer tipo de possibilidade de recuperação desse corpo, esse enterro de um corpo que não passa pela lavagem, simboliza uma valorização dessa morte:

Os corpos dos mártires não são lavados, são enterrados com suas roupas manchadas de sangue e, de acordo com algumas escolas jurídicas, até mesmo sem o acompanhamento das habituais orações fúnebres. Esses diferentes rituais funerários provavelmente se originaram da dificuldade de enterrar guerreiros caídos — cujos corpos poderiam estar em território inimigo, perdidos no mar ou tão desfigurados que se tornavam irreconhecíveis — e da necessidade prática de enterrá-los rapidamente [...]. Ao mesmo tempo, tais práticas visavam marcar o status extremamente elevado do mártir em comparação com outros fiéis, um tipo de estado de exceção (uma característica recorrente e chave nas representações do martírio) que anula e reverte noções de normalidade tanto do ponto de vista ritual quanto natural. Além disso, na ausência de qualquer forma de "canonização" para o martírio, o enterro permanecia a única ocasião para o reconhecimento oficial do mártir. Dado seu cará-

ter coletivo e público, o enterro poderia, em alguns casos, assumir um significado político e simbólico. (DENARO, p. 100-101, tradução minha).

A mensagem impulsiona a morte, o desejo pela morte que, no imaginário do martírio, é a própria vida. Como dito, um mundo de promessas. O sacrifício em nome de Allah – ou no caminho de Allah (*fi sabil Allah*) – mostra a supremacia da alma em relação ao corpo, à matéria. A alma irá alcançar as recompensas no paraíso, onde o mártir não cessará sua vida, mas continuá-la por toda a eternidade. Nos grupos jihadistas, há um desejo pela morte, como se ela fosse o grande objetivo no campo de batalha:

A idealização da *istishhad*, repetida regularmente nas declarações oficiais da organização, está contida em seu lema: “amamos a morte mais do que nossos oponentes amam a vida”. Este lema encapsula a falta de medo entre os combatentes da Al-Qaeda de perder a vida temporária neste mundo, uma vez que é trocada por uma vida eterna de pureza no céu [...]. O sacrifício em nome de Deus, de acordo com a Al-Qaeda, é o que garantirá a vitória certa do Islã sobre os infiéis, a vitória do espírito sobre o material, da alma sobre o corpo, da vida após a morte sobre a realidade do dia a dia e, mais importante, do bem sobre o mal. O suicídio expressa o sentimento de justificação moral e conclusão emocional aos olhos da organização e, portanto, dos perpetradores (FERBER e SCHWEITZER, 2005, p. 26, tradução minha).

É a partir daí que vemos o grande retorno da ideia de martírio associada à morte no campo de batalha, o novo fenômeno reside no fato de que há uma intencionalidade no martírio: a lei agora é morrer. Antes parecia bastar a violência infligida contra o outro – o inimigo – como o anúncio de uma demanda, de uma retaliação, de uma mensagem histórica, ou, como já vimos, uma tentativa de equilibrar as forças entre grupos militarmente mais fortes contra os mais fracos, no entanto raramente a violência era vista sendo direcionada a si. Agora, como já sabemos, é a busca deliberada pela morte que entra como novidade: “nós amamos a morte como vocês amam a vida”, foi o que disse Bin Laden:

Era a morte, e não a vitória no Afeganistão, que atraía tantos jovens árabes a Peshawar. O martírio era o produto que Azzam vendia nos livros, panfletos, vídeos e fitas cassete que circulavam em mesquitas e livrarias de língua árabe. ‘Eu viajava para familiarizar as pessoas com a jihad’, revelou Azzam, lembrando suas palestras em mesquitas e centros islâmicos ao redor do mundo. ‘Estávamos procurando saciar a sede de martírio. Continuamos apaixonados por isso.’ [...] Ele contava histórias de *mujahidín* que derrotavam vastas colunas de tropas soviéticas praticamente sem ajuda. Afirmava que alguns dos bravos guerreiros haviam sido atropelados por tanques e sobrevivido; outros levaram tiros, mas as balas não penetraram no corpo. Se a morte advinha, era ainda mais milagrosa. Quando um *mujahid* querido falecera, a ambulância enchera-se de sons de zum-

bido de abelhas e canto de pássaros, ainda que estivessem no deserto afegão no meio da noite. Corpos de mártires exumados, depois de um ano na tumba, ainda cheiravam bem, e o sangue continuava circulando [...]. *O quadro vivo do martírio que Azzam fazia desfilar ante seu público mundial criou o culto da morte que um dia formaria o núcleo da Al-Qaeda*. Para os jornalistas que cobriam a guerra, os afegãos árabes constituíam um espetáculo curioso, secundário à luta real, distinguindo-se por sua obsessão pela morte. Quando um combatente tomava, os combatentes o congratulavam e choravam por não terem sido também feridos na batalha [...]. Rahimullah Yusufzai, o chefe do escritório em Peshawar do *News*, jornal diário paquistanês, observou um acampamento de afegãos árabes sob ataque em Jalalabad. Os árabes haviam armado tendas brancas pontuadas nas linhas de frente, alvos fáceis para os bombardeiros soviéticos. “Por quê?”, perguntou o repórter, incrédulo. “Queremos que nos bombardeiem!”, responderam os homens. “Queremos morrer!” Eles acreditavam estar respondendo ao chamado de Deus. Se fossem realmente abençoados, Deus os recompensaria com uma morte de mártir. “Gostaria de atacar e ser morto, e depois atacar e ser morto, e depois atacar e ser morto”, declarou Bin Laden mais tarde, citando o profeta” (WRIGHT, 2007, 125, 126 e 127, tradução minha, grifos meus).

Em um pronunciamento feito em maio de 2003, na Arabia Saudita, Osama bin Laden convoca os jovens combatentes a atualizarem o conceito de *Istishihad*, evidenciando e enfatizando as recompensas aos mártires, “prometendo os prazeres do Jardim do Éden” (Ibid), encorajando que os jovens membros do Islã se unam na Jihad. Interessante destacar, nesse pronunciamento, como a alma se apresenta como corpo, como essas recompensas no paraíso continuam destacando uma presença quase material: um corpo que será coroado, que não sofrerá o enterro e que receberá 72 virgens para se casar. Essas recompensas são comumente descritas pelos jihadistas e constituem um poderoso discurso de propaganda da luta armada:

Jovens membros do Islã, apressem-se e partam para a Jihad, apressem-se para o Jardim do Éden, que contém o que os olhos nunca viram, o que os ouvidos nunca ouviram e o que o coração humano nunca desejou! Não se esqueçam das recompensas que foram preparadas por Allah para um mártir. O mensageiro de Allah, que a paz e a oração estejam com ele, disse: 'O mártir recebe sete presentes de Allah: ele é perdoado na primeira gota de seu sangue; ele vê seu status no Paraíso e está envolto nas vestes da fé; ele está a salvo do castigo da sepultura; ele estará a salvo do grande medo do julgamento; uma coroa de honra, com uma joia maior que o mundo inteiro e a contaminação que nele há, será colocada em sua cabeça; ele se casará com 72 donzelas de olhos escuros; e ele intercederá em nome de 70 membros de sua família'. O próprio Bin Laden expressou claramente o espírito organizacional que incutiu em seus seguidores: “Não temo a morte. A morte sagrada é o meu desejo [...]. (Ibid p. 26-27).

Como dito, ao evocar "o mensageiro de Allah" e as recompensas descritas pelo alcorão, Bin Laden convoca os jovens muçulmanos para a jihad. As referências religiosas e interpretações da exegese islâmica fornecem ao seu discurso uma autoridade, uma força religiosa.

Bin Laden era visto quase como um sábio entre os jihadistas. Ele elenca algumas recompensas descritas pelo Alcorão que possuem forte apelo na comunidade islâmica, como o perdão imediato dos pecados, um lugar elevado no Paraíso, uma coroa de honra e casamento com 72 virgens (*hur al-‘ayn*):

A narrativa islâmica das *houris* (a tradição das setenta e duas virgens de olhos negros do paraíso que aguardam o mártir) é algo que parece ocupar a mente de muitos islamistas e deu origem à polêmica afirmação de alguns observadores ocidentais de que a frustração sexual seria um motivador do jihadismo. Isso é difícil de provar, mas sabemos que recrutadores e propagandistas jihadistas frequentemente destacam a perspectiva de união com as virgens do paraíso. Um bom exemplo pode ser encontrado na famosa "carta do sequestrador do 11 de setembro", que instruía os sequestradores sobre o que fazer nos últimos dias e horas antes da operação: “Saibam que os Jardins [do paraíso] foram decorados para vocês da forma mais bela, e que as *houris* estão chamando por vocês: ‘amigo de Deus, venha’, após se vestirem com suas roupas mais bonitas”. Crenças como essas são muito difundidas entre os islamistas militantes. Por exemplo, um jornalista do *Sunday Times* sequestrado por insurgentes jihadistas na Síria em 2012 relatou que seu guarda o havia instruído sobre as recompensas do martírio: “E continuávamos recebendo sermões do Alcorão. Quando você morrer, será levado ao paraíso por um pássaro verde. Você verá Alá e seus tronos, em uma casa feita de ouro e prata. Sua família o encontrará lá em cima. Você terá 72 esposas” (Ibid).

O discurso político, desse modo, tenta mobilizar os muçulmanos, ao mesmo tempo em que encoraja que seus seguidores sigam pelo caminho do martírio, como veremos na impressionante carta encontrada com os sequestradores do voo 11 da American Airlines, que se chocou contra as Torres Gêmeas.

3.2. O esquecimento “desse mundo” ou “dessa vida”. O juramento à morte, as palavras no corpo:

Aquele que comete suicídio se mata para seu próprio benefício, enquanto quem comete o martírio se sacrifica pela sua religião e por sua nação. Enquanto alguém que comete suicídio perdeu a esperança consigo mesmo e com o espírito de Allah, o Mujahid está cheio de esperança com relação ao espírito e a misericórdia de Allah – Shaikh al-Qaradawi⁴⁹

“Deus sempre nos julga pelas aparências? Suspeito que sim – W.H.

⁴⁹ (PANNEWICK, 2004, p. 6-7)

Auden

Em 30 de setembro de 2001, o jornal *The Guardian*, na matéria intitulada “Last words of a terrorist” (*últimas palavras de um terrorista*, em tradução livre) publicou a tradução em inglês de quatro páginas da carta⁵⁰ – um *manual espiritual*, na verdade – de Muhammad Atta, um dos sequestradores do voo 11 da American Airlines, o primeiro avião a chocar-se contra as torres gêmeas do World Trade Center em 11 de setembro de 2001. De acordo com o jornal, o documento foi “divulgado pelo FBI⁵¹ e traduzido para o *The New York Times* pelo *Capital Communications Group*, uma empresa de consultoria internacional sediada em Washington e por Imad Musa, um tradutor da empresa”⁵². Encontrado na bagagem de Atta, a carta “antecipa as etapas do ataque e prescreve para cada etapa recitações do Alcorão, orações e rituais”. (KIPPENBERG, 2005, p.30). A primeira parte, sob o título “A noite anterior” [The night before]⁵³, preconiza profundamente a relação entre o corpo e a palavra: a preparação para a morte para encontrar a vida e suas recompensas, e a palavra que irá guiar esse corpo para a entrada no Paraíso. Elenquei as partes principais da carta – as partes que me interessam para essa tese – que se encontra disponível no site do *The Guardian*⁵⁴ bem como no apêndice do livro

⁵⁰ Na primeira parte do artigo de Hans Kippenberg, “Consider that it is a raid on the path of God: the spiritual manual of the attackers of 9/11”, há um debate sobre a autenticidade da carta: “The document and all information about it derive from US Secret Service sources — a fact that has given rise to speculations about a forgery. It is worthwhile to note, therefore, that independent evidence exists about the Manual of the hijackers. It derives from the reporter for al-Jazeera, Yosri Fouda, who under conspiratorial circumstances met Ramzi Binalshibh in Karachi. Binalshibh acted as the intermediary between the Hamburg group and the chief of the military committee of al-Qaida, Khalid Sheikh Muhammad. Fouda did an extensive interview with him and was told how the attacks were prepared. Binalshibh showed him a suitcase with “souvenirs” from his stay in Hamburg, among them a booklet containing handwritten notes in the margin by Muhammad Atta. Since the handwriting differed from that of the document published by the FBI, Binalshibh explained to Fouda that the manuscript in Atta’s luggage had been written by Abdul Aziz al-Omari, who was highly respected in the group for his profound knowledge of Islam and his beautiful handwriting” (KIPPENBERG, 2005, p. 32). O debate sobre a autenticidade das cartas continua até a página 35 do artigo.

⁵¹ “These are the handwritten instructions found in three copies: the first was in Mohamed el-Amir Atta’s luggage, which was retained by security agents at the airport in Portland, Maine (FBI document K 70 0109 17003 HC); the second was found in the car left by Nawah al-Hazmi at Dulles Airport outside Washington, DC (FBI document 0109 18019 K 655); and remnants of the third were found at the crash site of United Airlines flight 93 in Stony Creek Township, Pennsylvania. It is presumed that copies were disseminated to the other participants as well. (KITTS, 2010, p. 287). KITTS, Margo: “The Last Night: Ritualized Violence and the Last Instructions of 9/11”. In: *The Journal of Religion*. Vol. 90, No. 3 (July 2010), pp. 283-312 (30 pages).

⁵² THE GUARDIAN. “Last words of a terrorist”. [S.I.] 2001. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2001/sep/30/terrorism.september113>.

⁵³ A carta é dividida em três partes: “The night before”, “On the airport” e “In the plane” (KIPPENBERG, 2005, p. 36). No apêndice do livro de Cook, bem como nos artigos do *The Guardian* e do *New York times*, por outro lado, os títulos diferem (“The last night”, “The next step” e “The third phase”), mas o conteúdo da carta é o mesmo. Nesse texto, me utilizei da nomenclatura do artigo de David Cook, uma referência nos estudos sobre o jihadismo e sobre o martírio.

⁵⁴ THE GUARDIAN. “Last words of a terrorist”. [S.I.] 2001. Disponível em:

Understanding Jihad:

Faça um juramento de morte e renove suas intenções. Raspe o excesso de pelos do corpo e use colônia. [...] Leia al-Tawba e Anfal [capítulos de guerra tradicionais do Alcorão] e reflita sobre seus significados e lembre-se de todas as coisas que Deus prometeu aos mártires. [...] Lembre sua alma de ouvir e obedecer [todas as ordens divinas] e lembre-se de que você enfrentará situações decisivas que podem impedi-lo de obedecer 100 por cento, então dome sua alma, purifique-a, convença-a, faça-a entender e incite isto. Deus disse: 'Obedeçam a Deus e ao Seu Mensageiro, e não lutem entre si ou então vocês falharão. E seja paciente, pois Deus está com o paciente.' [...] Lembre-se de Deus com frequência, e a melhor maneira de fazer isso é ler o Alcorão Sagrado, de acordo com todos os estudiosos, até onde eu sei. Basta-nos que [o Alcorão] sejam as palavras do Criador da Terra e das plantas, Aquele que você encontrará [no Dia do Juízo] [...]. Purifique sua alma de todas as coisas impuras. Esqueça completamente algo chamado 'este mundo' [ou 'esta vida'] [...]. Você deve sentir total tranquilidade, porque o tempo entre você e seu casamento [no céu] é muito curto. Depois começa a vida feliz, onde Deus está satisfeito com você, e a bem-aventurança eterna 'na companhia dos profetas, dos companheiros, dos mártires e das boas pessoas, que são todas boas companhias'. Peça a misericórdia de Deus e seja otimista, porque [o Profeta], que a paz esteja com ele, costumava preferir o otimismo em todos os seus negócios [...]. Lembre-se de que você voltará para Deus e lembre-se de que tudo o que acontece com você nunca poderia ser evitado, e o que não aconteceu com você nunca poderia ter acontecido com você. Este teste de Deus Todo-Poderoso é para elevar seu nível [níveis do céu] e apagar seus pecados. E tenha certeza que é questão de momentos, que depois passarão, se Deus quiser, tão bem-aventurados são aqueles que conquistam a grande recompensa de Deus. Deus Todo-Poderoso disse: 'Você pensou que poderia ir para o céu antes que Deus saiba quem dentre vocês lutou por Ele e é paciente?' [...]. Abençoe seu corpo com alguns versículos do Alcorão [feito lendo os versículos nas mãos e depois esfregando as mãos sobre o que quer que seja abençoado], a bagagem, roupas, a faca, seus pertences pessoais, sua identidade, passaporte e todos os seus papéis" (COOK, 2015, p. 2011).

A carta, como um guia, pede, *instrui* que o futuro mártir passe por várias etapas antes de abraçar a própria morte. Enquanto na poesia parece haver uma linguagem que reside entre o abstrato e o concreto, na carta a linguagem utilizada é direta e prática. Seu tema não é apenas a instrução do futuro mártir, mas a imposição de um comportamento que parece ter – e tem, eu acho – a finalidade de concretizar um projeto que fora pensado e estudado por meses e anos antes. O manual espiritual parece também conferir um sentido de salvação pessoal e coletivo ao que antes era somente uma ideia, e tudo o que eu disse antes desse capítulo (desde o início da tese, basicamente) vem corroborando o que digo agora.

Tal como no poema dos karijitas, parece haver na carta já uma clara separação entre o corpo e a alma, e um endereçamento direto à alma do jihadista que se tornará mártir. A instrução é clara: "Lembre *sua alma* de ouvir e obedecer [todas as ordens divinas] [...] dome *sua alma*, purifique-a, convença-a, faça-a entender [...]. Purifique *sua alma* de todas as coisas impuras. Esqueça completamente algo chamado 'este mundo' [ou 'esta vida']" (ibid, grifos meus). Esse diálogo direto com a alma, parece refletir não somente um esforço, uma preparação espiritual que ultrapassa a devoção, mas uma espécie de autossacralização, cujo corpo, participando ativamente da transição entre a vida e a morte, atua como mediador das duas realidades, o responsável por guiar a alma nesse processo, nessa caminhada para a morte. Como disse Roberta Denaro: "Em um vínculo inextricável entre corpo e alma, esse *topos* apresenta a realidade concreta do corpo como um sinal de realidades espirituais, prenunciando a salvação ou a condenação. O corpo, portanto, testemunha o martírio e é um sinal claro do destino da alma que o habitou." (DENARO, p. 103, tradução minha). Esse corpo, sofrido, perecido, *martirizado*, *testemunha*, se transforma em um veículo sagrado e acaba por sacralizar essa alma que o habitou.

Há um imperativo claro para que o jihadista seja otimista, e essa relação se encontra também com a benção ao corpo, "e seja otimista, porque [o Profeta], que a paz esteja com ele, costumava preferir o otimismo em todos os seus negócios". O jihadista morre com felicidade, e também será seu corpo a testemunhar isso. Sabendo que não existirá qualquer acesso à esse corpo por causa da sua destruição, ou até mesmo por causa de sua apreensão pelas autoridades, é antes da morte que essa felicidade, esse otimismo, precisa ser encontrado, precisa ser transportado à alma. É na morte de um descrente que há a separação entre o mártir e uma pessoa mundana, através da alegria que o corpo do mártir expressa:

Quando você observa uma pessoa morrendo e sua boca se enche de saliva, seus lábios se contraem, seu rosto escurece e seus olhos adquirem um tom azulado, então você sabe que ela é uma desventurada. [...]. Mas quando você vê uma pessoa morrendo com a boca suavemente aberta, como se estivesse rindo, seu rosto radiante e os olhos voltados para baixo, saiba que ela recebeu a boa notícia da alegria que a aguarda no além; a realidade de sua bem-aventurança foi revelada a ela. (DENARO, p. 104)

A salvação, então, começa pela palavra, pelo juramento e, depois, passa pelo corpo ("Faça um juramento de morte e renove suas intenções. Raspe o excesso de pelos do corpo e use colônia"), que precisa estar limpo e cheiroso. Como uma ablução, o ato de lavar o corpo antes de entrar na mesquita, o corpo, aqui, é lavado com palavras, abençoado e purificado. A

ablução é necessária para que o muçulmano deixe todas as suas impurezas fora do espaço sagrado, e na carta, como a instrução é feita antes de um corpo que será destruído, a ablução abençoa com palavras um corpo que deixará de existir no espaço físico, na morada dos vivos, e que entrará num espaço espiritual, não mais físico: o paraíso. A palavra, então, é necessária para isso, para criar a ideia de que esse corpo, morada da alma, precisa estar limpo e puro:

A mesma ideia parece estar por trás da imagem dos anjos retirando a alma do homem justo de seu corpo e acompanhando-a ao céu. Lá, ela é recebida com as palavras: “Bem-vinda seja a boa alma (*al-nafs al-ṭayyiba*), que habitou um bom corpo (*al-ġasad al-ṭayyib*), que ela entre!”; enquanto à alma do pecador será dito: “A alma perversa (*al-nafs al-ḥabīṭa*), que habitou um corpo perverso (*al-ġasad al-ḥabīṭ*), não é bem-vinda, que ela volte!” (*Ibn Māḡa, Sunan, zuhd*). É importante atentar para as implicações semânticas dos conceitos opostos de *ṭayyib/ḥabīṭ*: *ṭayyib* é usado para indicar algo bom, delicioso, perfumado, mas também carrega a ideia de limpeza e pureza, em oposição a *ḥabīṭ*, que, semanticamente, inclui a ideia de poluição, impureza e imundície. Assim, uma alma justa corresponde a um corpo puro, enquanto uma alma perversa habita um corpo impuro. (DENARO, p. 103)

Há também um jogo de transferência, através da recitação do texto sagrado e da mão que esfrega as coisas físicas a serem abençoadas, o dispositivo se torna uma passagem: da palavra sagrada ao corpo, da palavra metafísica ao físico. A palavra sagrada é um canal que atravessa ao corpo e que se projeta para os objetos que os cercam. Isso, no fim, irá convergir e corroborar a ideia da continuidade e da presença do corpo do mártir na terra, um corpo morto, mas vivificado, *presentificado*, posicionado entre a palavra e o ato. Essa alternância entre a palavra e o corpo coloca o mártir entre a palavra e o ato, porque o mártir não deve somente ler os capítulos de guerra do Alcorão, mas refletir sobre eles e lembrar sobre suas recompensas; o mártir não deve somente ler e reler o Alcorão, mas abençoar seu corpo com seus versículos. E ele também não deve somente esfregar suas mãos abençoadas sobre o seu corpo, mas “sobre o que quer que seja abençoado, a bagagem, as roupas, a faca, seus pertences pessoais, sua identidade, passaporte e todos os seus papéis”, reiterando o diálogo entre o concreto e o abstrato, entre a palavra, a linguagem, seus atos e seus objetos. Aqui, a relação entre o recitar e o tocar, entre o sagrado e o material, é reiterada. A palavra sagrada é um canal que atravessa o corpo e se projeta para os objetos que o cercam, unindo o abstrato ao concreto. Esse movimento, análogo à ablução, “lava” o corpo com palavras, articulando uma continuidade essencial entre o físico e o metafísico, entre linguagem, ações e objetos: Esse destino é poupado ao corpo do guerreiro caído, que é imediatamente transformado em um corpo sobre-humano, isento de todas as impurezas que acompanham a vida física, assim como os corpos dos habitantes do Paraíso. (Ibid, p. 105)

Essa dinâmica de purificação e transformação estabelece uma relação de reciprocidade entre corpo e alma: o corpo guia a alma na transição, mas é também transfigurado pela alma que faz do corpo a sua morada. Nesse contexto, a ênfase contínua na pureza do corpo (lavar-se, perfumar-se, abençoar-se) não é apenas simbólica, mas quase que funcional, pois o corpo precisa estar em harmonia com a condição da alma para que a promessa de salvação seja plenamente realizada, e para que a ruptura com "este mundo" se transforme em um ato de transcendência. Não se trata apenas de uma morte física, mas de um renascimento numa realidade superior, no paraíso, onde corpo e alma, purificados, tornam-se o símbolo e a testemunha do seu destino espiritual. Assim, a carta não somente instrui os sequestradores, mas tenta incentivá-los a integrar seu corpo e a sua alma, a vida e a morte em um movimento contínuo de purificação e transcendência, de renascimento. A morte, como já vimos, não é o fim, mas a testificação de um caminho sagrado, onde o corpo, em sua materialidade, torna-se o testemunho visível da promessa espiritual da alma. Esse corpo excepcional, o mais bonito, há de continuar na terra, de alguma forma, em algum lugar, em algum momento. Corpo presente, corpo passado, corpo futuro.

4. Imagens do martírio: a natureza e o corpo – nascimento, morte e renascimento



(Gazbia Sirry – Mártir, 1961)

Gazbia Sirry (1925), uma das pioneiras do movimento de Arte Moderna no Egito e no mundo árabe, e também uma artista que “juntamente com outras mulheres egípcias desde o início do século XX contribuíram significativamente para o discurso do nacionalismo, emancipação cultural, política de gênero e liberdade individual” (OKEKE-AGULU, 2006, p.134) exibiu, em 1961, seu quadro *O mártir*, que se encontra em exposição permanente na Zamalek Art Gallery, no Cairo. Apesar das contestações, inspirações políticas e militantes de Sirry serem, em sua maioria, *completamente* dessemelhantes às de grupos como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico –, seu quadro parece expressar de maneira contundente o simbolismo que há nesse corpo e a percepção do martírio no islamismo marcado pela tradição islâmica, é um quadro que pode ser atravessado pela influência do Alcorão e da exegese islâmica:

O mártir mostra um homem magro com os braços finos e deformados, erguidos

acima da cabeça. A mão direita agarra-se a um galho de árvore horizontal contra o qual é um disco solar, enquanto a palma da mão esquerda está aberta como se gesticulando uma rendição [...]. Claramente, o sujeito é vítima de alguma violência, e a sugestão de martírio no título implica vitimização fatal. Mas, na figura, o artista ainda afirma a possibilidade de sobrevivência, por um lado, e a inocência do sujeito, por outro; segurando o galho de árvore, ele ainda pode evitar mergulhar na escuridão abaixo” (Ibid, 118 e 134).

O mártir está nu e nos olha diretamente, mas parece também olhar para os lados, como se incitasse a nós e aos outros o mesmo ato. Ao mesmo tempo, parece também resignado, como se aceitasse a inevitável morte. A *rendição* do mártir, ou somente esse gesto de alçar as mãos, sobre a qual nos aponta o crítico Okeke-Agulu, pode também ser compreendida como um ato de entrega – uma entrega voluntária ou não –, ou também de resgate, ou até mesmo de *renúncia*: a renúncia dessa vida e dessa terra em prol de uma vida no Paraíso. Através de seus braços erguidos, percebemos as veias e os nervos, que representam o momento em que há a separação entre a natureza imortal da alma e a natureza mortal do corpo. A alma, como vida, atravessa o corpo para deixá-lo morrer:

Abu Hamid al-Ghazali (f. 111), o mais proeminente pensador islâmico, descreve o momento da separação do espírito e da carne como se segue: “no momento da morte a alma deixa o corpo que havia usado e subjugado para que pudesse usar seus ouvidos para ouvir, seus olhos para ver, suas mãos para construir e seu coração para conhecer a verdade. Uma das dores mais fortes é o momento em que a alma abandona o corpo porque é a alma que sofre, não o corpo. O espírito deixa o corpo por todos os seus vasos [veias] e nervos, por certas partes e articulações, por cada folículo piloso e por cada poro da pele, da separação dos cabelos até os pés” (KUBAREK, 2007, p. 57-58, tradução minha).

Acima de sua cabeça há um sol, mas que também poderia se confundir com uma *lâmpada*: “Não vistes como Allah criou sete céus superpostos, / E, neles, fez a lua como luz e fez o sol como luzeiro?” (71:15-16, tradução de Helmi Nasr), um halo de um anjo ou uma coroa. Uma coroa que, segundo alguns hádices tradicionais sunitas do Profeta Muhammad, será colocada na cabeça do mártir, como símbolo de sua glória, como triunfo alcançado pela sua morte. Cito, aqui, o hádice de At-Tirmidhi, uma das principais referências dos grupos jihadistas como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, e também uma referência para os sunitas⁵⁵: “Al-Miqdam bin Ma'diykarib narrou que o Mensageiro de Allah disse: [...] ‘Uma coroa

⁵⁵ Os *Kutub al-Sittah*, “Os seis livros”, ou *al-Sihah al-Sittah*, “Os Seis Autênticos,” são seis livros contendo coleções de hádices (ditos ou feitos do Profeta Muhammad) compilado por seis estudiosos muçulmanos sunitas no século IX dC, aproximadamente dois séculos após a morte de Muhammad. Esses hádices desfrutaram de uma aceitação quase universal como parte do cânone oficial do Islã sunita.

de honra, com uma joia maior que o mundo inteiro [...] será colocada em sua cabeça [i.e. do mártir]” (TIRMIDHI, *Jami at-Tirmidhi*, no. 1663).

4.1. O sol e a lâmpada – rememoração, vida e morte

Ainda no quadro de Sirry, o sol é aquilo que se aproxima do mártir. Não está diretamente sobre sua cabeça, mas próximo dela, remetendo ao sentido inaugural do Islã: “Ele [i.e. Allah] é Quem fez do sol luminosidade, e da lua, luz e determinou-lhe fases para que saibais o número dos anos e o cômputo do tempo” (10:5, tradução de Helmi Nasr). O sol remete ao Gênesis: “Bendito Quem fez constelações, no céu, e nele, fez um luzeiro e uma lua luminosa!” (25:6, *ibid*), mas também à uma ideia de reminiscência – como *recordação* – do divino, como um espelho que mostra a face divina: “E Ele é Quem fez a noite e o dia alternados, para quem deseja meditar ou deseja agradecer a Allah” (25: 62, *ibid*). O movimento do sol, segundo a concepção islâmica, pode denotar o nascimento (nascer do sol) e a morte (pôr do sol). Observemos que a mão do mártir se estende para tocá-lo, mas acaba sendo atravessada por ele, revelando um gesto possível: a iminência da morte e a iminência da vida. Nessa posição, ao mesmo tempo em que o sol instaura uma separação, um desatamento do corpo que se eleva, também oferece a prova de um corpo que permanece ao mesmo tempo terreno e divino, transcendente e imanente. Sob essa perspectiva, o corpo nos direciona – nos conecta – ao sol e o sol nos direciona – nos conecta – ao corpo, mas sem necessariamente haver uma separação entre essas instancias. Isso nos conduz ao entrelaçamento entre uma ideia de morte e uma ideia de renascimento, de elevação e permanência.

Quando o sol é invocado, os símbolos, itens ou indivíduos aos quais está associado também são associados ao divino. Desta forma, o sol é usado para associar coisas com Allah, e assim, legitimá-las espiritual e religiosamente [...]. O sol é geralmente usado para evocar noções de identidade regional e divina. Representações literais (ou seja, fotográficas) do sol, que geralmente assumem a forma de um nascer do sol ou de um pôr-do-sol, são comuns nas imagens jihadistas [...]. O sol também pode ser usado para evocar noções de identidade regional bem como noções abstratas do divino e da vida após a morte. (KENNEDY-BOUDALI, 2006, p. 13-14, tradução minha)

Seu corpo, tal como o galho da árvore, é constituído por uma gradação marrom, que se mistura com verde, que entra no amarelo do sol, e parece indicar tanto a morte – a terra sob a qual o corpo é enterrado – quanto a ressurreição no Paraíso, como dito no Alcorão: “Dela [i.e. da terra] vos criamos, a ela vos retornaremos e dela vos faremos surgir outra vez” (20:55).

Mas parece indicar também o *desejo da morte* e do regresso, a convicção e (re)afirmação de um retorno, a vivência da memória do passado e a fantasia do futuro no paraíso. O movimento do sol e da terra são translatórios e rotacionais, e o sol não apenas se move ao redor da galáxia, mas em torno do seu próprio eixo. Esse movimento, essa alternância representam a criação divina a vontade de Deus:

A noite e o dia seguem-se num perpétuo movimento circular porque tal é a vontade de Allah. É ele quem o provoca [...]. Essa alternância regular, sempre repetida, reflete sua potência: essa é a melhor ilustração. O seu significado em relação ao poder divino não cede em nada à criação da terra e dos céus, à vida e à morte. O versículo 27 da surata III nos fornece uma expressão disso: “o dia segue a noite; a noite segue o dia; assim como Allah foge para brotar uma nova vida da morte; e da vida ele produz a morte...”. E, no Alcorão: “Tu inseres a noite no dia e inseres o dia na noite; extrais o vivo do morto e o morto do vivo e agracias imensuravelmente a quem te apraz” (ARAZI, 1989, p. 95, tradução minha).

Além disso, o seu poder circular continua afirmando e reafirmando o movimento da morte do mártir, que irá sempre renascer, desejando novamente morrer. O mártir, contido nesse entretanto, ou em todos esses tempos de maneira simultânea, presente, passado e futuro, deseja retornar a terra – segurando nesse galho – somente para morrer mais uma vez, para alcançar o martírio mais uma vez, como narrado nos hádices de at-Tirmidhi e al-Bukhari, respectivamente:

Anas narrou que o Profeta disse: 'Não existe uma pessoa que morre [...] e que deseja retornar ao mundo e ter o mundo e tudo o que nele há, exceto o mártir, porque ele sabe sobre a virtude do martírio. Pois, de fato, ele gosta de voltar ao mundo para poder ser morto novamente.' [...]. (TIRMIDHI, Jami at-Tirmidhi, no. 1661, Book 22, Hadith 44).

O Profeta disse: “[...] Por Ele em cujas mãos está minha vida! Eu adoraria ser martirizado na Causa de Allah e depois ressuscitar e depois ser martirizado, e ressuscitar novamente e depois ser martirizado e depois ressuscitar novamente e depois ser martirizado [...]. Anas bin Malik narrou: O Profeta disse: “Ninguém que entra no Paraíso gosta de voltar ao mundo, mesmo que tenha tudo na terra, exceto um Mujahid que deseja retornar ao mundo para que possa ser martirizado dez vezes por causa da dignidade que ele recebe (de Allah)” (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 2817, Book 56, Hadith 33).

A tensão entre seu corpo e a continuidade – entre a vida e a morte – esse corpo retido na parte inferior da tela e o corpo que se ergue em direção ao galho, ou esse corpo que quer retornar para novamente morrer, parece apontar, simbolicamente, para a crença islâmica, e

também jihadista, sobre a continuidade – ou conservação – dessa vida na barriga dos pássaros. Antes, a crença da era pré-islâmica (conhecida como *Jahiliyyah*) dizia que a alma do morto tomava a forma de uma coruja, como se ela renascesse, e sua voz, seu canto, eram os anunciadores da morte e também do seu sofrimento: “não há necessidade de lembrar a crença da *jahiliyyah* de que a alma dos mortos assume a forma de uma coruja. Esta, incansavelmente, contorna o túmulo e, à noite, quando a escuridão é mais densa, solta gritos de partir o coração. (ARAZI, 1989, p. 8, tradução minha).

Na leitura jihadista, por outro lado, a coruja se transformou em pássaro, e o anúncio da morte se transformou em um anúncio da vida. Instalado na barriga do pássaro, mais especificamente dos pássaros *verdes*⁵⁶ (a cor notadamente presente tanto no corpo do homem quanto no galho da árvore do quadro de Sirry), a alma espera a sua fecundação, seu renascimento, sua nova vida. O hádice de al-Tirmidhi nos traz essa imagem sobre essa suspensão, esse esperar, que parece se situar entre a vida e a morte: “Ka’b bin Narrou por seu pai que o Mensageiro de Allah disse: ‘As almas dos mártires estão em pássaros verdes, suspensos nos frutos do Paraíso, ou nas árvores do Paraíso’” (TIRMIDHI, *Jami at-Tirmidhi*, no. 1641). Sobre o comentário da narração de Ka’b, at-Tirmidhi nos esclarece:

Mártires cujas almas são impedidas de entrar no Paraíso por causa de suas dívidas não pagas ou algum outro pecado grave, estão alojados nas barrigas dos pássaros verdes e estão livres para ir a qualquer lugar dentro do Paraíso. Eles também são livres para se refugiarem nas lâmpadas suspensas do Poderoso Trono. (Ibid)

A poesia articula o imaculado ao terreno, sendo o caminho e a porta que permite aos mártires de permanecerem entre nós, em nossas bocas. De início, os pássaros podem ser qualquer pássaro de qualquer poema ocidental, mas, reparemos bem, ele é *verde*. E, tudo bom, existem muitos pássaros verdes, no Brasil e no mundo, mas os hádices já diziam que os pássaros verdes são a interseção entre a vida e a morte. À exceção das aves não voadoras, como pinguins e galinhas, todas as aves voam, e é exatamente isso que os pássaros verdes fazem, eles voam, livres, com os mártires em suas barrigas, e a barriga, na oração islâmica, é fundamental para se conectar com Allah. Para a maioria dos sunitas, a posição de devoção chamada *Qiyam*, parte integrante do salah islâmico (a oração) é feita com as duas mãos cruzadas em

⁵⁶ A militância palestina entende que a cor verde era também a cor preferida do Profeta Muhammad. Anat Berko, criminologista de Israel, membro do Knesset (o parlamento de Israel) e também do partido político Likud (que congrega o centro-direita e a direita conservadora), explica que antes do martírio “o homem-bomba geralmente é filmado para a mídia, carregando uma cópia do Alcorão e um rifle de assalto Kalashnikov, e usando uma bandana (geralmente verde, que se acredita ser a cor favorita de Muhammad) com a inscrição ‘não há Deus senão Allah e Muhammad é seu Profeta’, ele lê sua declaração preparada” (BERKO, 2009, p. 11, tradução nossa).

cima do estômago, e é feita a noite, quando o resto do mundo está dormindo, assim como as corujas. Dessa maneira, para mim, o mártir contido na barriga dos pássaros se parece com um bebê em gestação, como se representasse a volta ao início, à vida livre de todo o pecado, à vida pura.

4.2. A água e a incorruptibilidade do corpo do mártir:

Esse corpo que se ergue também é um corpo que retorna de uma paisagem indefinida, a parte inferior da tela, que tanto parece a escuridão da morte – que, todavia, não remete a uma metáfora pejorativa dessa morte – quanto a escuridão do mar ou da água⁵⁷. O mártir se segura no galho e seu corpo permanece em suspenso, entre o céu e a água. Se pensamos nesse movimento como queda, ressoa como uma ablução simbólica, e ressoa também como se a água fosse a oração fúnebre islâmica – *Salat al-Janazah* –, ainda que, pela martirologia islâmica, não se deva orar pelo mártir, já que seus pecados são perdoados através de sua morte. Se pensamos em um movimento ascendente, por outro lado – o gesto de segurar no galho – há todo um simbolismo que denota que esse corpo escapa dessa água, se distancia, evitando a ablução desse corpo⁵⁸. Esse gesto, tão característico dos rituais fúnebres islâmicos, contém em si a crença da incorruptibilidade do corpo do mártir: o mártir, após o momento de sua morte,

⁵⁷ Como o sol, a água remete à criação divina, ao sentido originário do islamismo: “E os que renegam a Fé não viram que os céus e a terra eram um todo compacto e Nós desagregamo-los, e fizemos da água toda coisa viva? - Então, não crêem? -” (21:30, tradução de Helmi Nasr). A água é uma bênção: “Por certo, na criação dos céus e da terra e na alternância da noite e do dia e no barco que corre no mar, com o que beneficia a humanidade; e na água que Allah faz descer do céu, com a qual, vivifica a terra depois de morta e nela espalha todo tipo de ser animal, e na mudança dos ventos e das nuvens submetidos entre o céu e a terra, em verdade, nisso tudo, há sinais para um povo que razoa” (2:164, *ibid*). A secura, por outro lado, indica a falta de fé e a rejeição da mensagem divina: “E os que renegam a Fé, suas obras são como miragem em uma planície, a qual o sedento supõe água, até que, quando chega a ela, nada encontra. E, encontra a Allah junto dela; então, Ele compensá-lo-á com ajuste de contas. E Allah é Destro no ajuste de contas” (24:39, *ibid*). A água coloca o homem frente a sua impotência perante à Deus: “Dize: “Vistes? Se vossa água se torna subterrânea, então, quem vos fará vir água fluida?” (67:30). A água é o início de tudo, predecessora da existência: “E Ele é Quem criou os céus e a terra, em seis dias enquanto Seu Trono estava sobre a água para pôr à prova qual de vós é melhor em obras. E se dizes, Muhammad: “Por certo, sereis ressuscitados, depois da morte”, os que renegam a Fé dizem: “Em verdade, isso não é senão evidente magia!” (11:7, *ibid*). A água pode ser castigo para os infiéis no dia da ressurreição: “[...]Nesse dia, haverá faces humilhadas, / Preocupadas, fatigadas. / Queimar-se-ão em um Fogo incandescente. / Dar-se-lhes-á de beber de escaldante fonte;” (88:2, 3, 4 e 5, *ibid*), e a recompensa para os crentes: “Nesse dia, haverá faces cheias de graça, [...] Estarão em um alto jardim [...] Nele haverá uma fonte corrente” (88:8, 10 e 12, *ibid*). Há um artigo interessantíssimo que explora o simbolismo da água no Alcorão, nos hádices e na tradição Sufi: ZARGAR, Cyrus. “The Image of Water in Islam”. In: MORROW, John (org.): *Islamic Images and Ideas: Essays on Sacred Symbolism*. North Carolina: McFarland, 2013.

⁵⁸ É curioso também que apenas a parte inferior do corpo esteja presente na água, o que parece denotar o ritual fúnebre do Islamismo: “o responsável pela lavagem do morto insere dois dedos molhados em água entre os lábios do defunto e limpa os seus dentes, depois insere-os nas fossas nasais e limpa-as. Em seguida ele efetua as abluções rituais ao defunto, justamente como se faz para a oração, *exceto que a água não deve entrar na boca ou no nariz do defunto*” (ADAMGY, 2017, p. 14, tradução minha).

deve ser enterrado como se encontra, com a realidade física do seu sofrimento, a marca do seu testemunho, a própria violência de sua morte, gesto que denota a purificação alcançada pelo seu próprio aniquilamento:

Um mártir da guerra não é lavado, as suas armas, o seu cinturão, e tudo, exceto as suas roupas, são removidos, e ele é então enterrado com o seu vestuário com o qual ele foi morto. Não é injúria amortalhá-lo sem as suas vestes, mas é melhor não as remover. Também nenhuma oração fúnebre é efetuada sobre o corpo do morto na guerra; ele é enterrado sem oração, tal como foi ordenado pelo Profeta [...]. Segundo narração de Jabir, [...] o Profeta [...] mandou que fossem enterrados os mártires da batalha de Uhud, todos manchados de sangue como estavam, e ele não os tinha lavado, nem rezado sobre eles. [Relatado por al-Bukhari e Muslim] (ADAMGY, 2017, p. 12, tradução minha)⁵⁹

Tal como o sol, essa água remete ao sentido originário do islamismo. Remete, sobretudo, à criação divina, ao nascimento: “ignoram, acaso, os incrédulos, que os céus e a terra eram uma só massa, a qual desagregamos e criamos todo ser da água?” (21:33). Assim como o sol, seu corpo também atravessa e é atravessado pela água. É atravessado porque permanece em evidência e esse corpo não some nesse atravessamento. Se pensarmos a parte inferior da tela como água – um mar? Um rio? – o movimento do corpo do mártir acaba por não residir somente em sua ascensão – evitando que seja lavado, evitando a ablução –, mas também em sua queda. A palavra queda, no entanto, não tem qualquer conotação pejorativa aqui, mas remete mais ao próprio *movimento*, à maneira desse cruzamento imprevisto de um corpo que se quer terreno e divino simultaneamente, que não se constitui nem como ausência, nem como presença, ou que se constitui *entre* essas duas instâncias infinitamente, um corpo em constante renascimento e em constante morte. Sob essa perspectiva, esse corpo acaba por também existir em outro lugar que não é aquele onde se encontra somente a sua fisicalidade: a terra. O corpo se transforma em um fenômeno. O corpo acaba por habitar nesse lugar intermediário, em um espaço onde ele se torna sensível e mundano. Essa coabitação é suscitada pelo simbolismo do sol e da água, que estabelecem uma relação dialética com o corpo do mártir, tornando-o capaz de viver para além dele mesmo, para além da própria alma, nesse ponto preciso – ou impreciso? Em suspenso? – em que o mártir permanece vivo para além desse corpo de que ele foi forma. Uma exterioridade absoluta marcada também por uma interioridade absoluta. As cores da tela de Sirry sugerem esse corpo como continuidade e o martírio define um outro regime de existência.

⁵⁹ No hádice de al-Bukhari: “o Profeta disse, ‘Enterre eles (i.e., os mártires) com seu sangue.’ (isso foi) no dia da Batalha de Uhud. Ele não lavou seus corpos” (Al-Bukhari, p. 308, tradução minha).

4.3. Outras imagens do martírio: A água, o sangue e a terra: um poema de Mbarka Mint al-Barra e um poema de Fadwa Tuqan

Na seção anterior, o corpo do mártir da tela de Sirry faz parte da própria construção da natureza, como se o braço fosse uma extensão do galho, da água e do sol, uma ligação entre o corpo terreno e sua ascensão espiritual. O poema da mauritana Mbarka Mint al-Barra', nascida em 1957, "Mensagem de um mártir" [*Message from a Martyr*, em tradução livre do inglês], nos traz desde o título a ideia de retorno. A mensagem – o poema – é a voz e o corpo do próprio mártir, que regressa apenas para testemunhar a sua própria morte. No poema, há a presença insistente de um corpo que não teme, um corpo que é a metáfora do renascimento. Esse corpo parece consciente de que sua morte é o símbolo de um legado, cuja *objetificação* se concretizará através da *terra*, uma terra que pode apenas ser contida, *gerada, nascida*, pelo gesto da aniquilação de seu corpo. É também o símbolo do renascimento e seu sangue é a metáfora da água que nutre a terra, é aquilo que há de fertilizar o solo, que fará crescer ou (re)criar uma nova realidade, uma nova terra, um novo universo. A aceitação da perda e da destruição como um meio para um fim – e um *recomeço* – é a própria definição de sacrifício, e aqui, como na martirologia, esse fim nada mais representa que um retorno, “uma oportunidade de obter controle subjetivo da vida através da morte, com a promessa adicional de garantir um legado que levará sua memória (por mais objetificada que seja) para o futuro” (PITCHER, 1998, p. 25, tradução minha). A morte, dessa maneira, expõe uma liberdade que antes só existia como esboço, como desejo⁶⁰.

رسالة من شهيد

رصاصك سد فإلصدور مواقد
وبالأرض من همي جوى متصاعد
رصاصك سد يا حقوق فلا أنا
من القتل مزور ولا أنا شارد
أنا من دمي تخضر أرضي وتنتشي
وينبت جبل يألف الهم واعد
وتنتبت من كل الشظيات أذرع
وتنتبت هامات وتنمو سواعد
تراهن أن تبقى لها الأرض موطناً
وفي كل فج كل صوب تجالد
أنا الأرض عشقي حيث كنت يظل بي
إليها حنين عالق الحب أبد

⁶⁰ “Não se pode decidir pela morte natural. Ela é necessária, não permite nenhuma liberdade. No risco da morte, em contrapartida, se é livre” (HAN, Byung-Chul, 2020, p. 13).

ولست أبالي أن يفجر صاعق
ولست أبالي أن يهدم راعد⁶¹

Dispare suas balas – nossos corações já estão em chamas
Nesta terra, a dor brota da minha angústia
Dispare suas balas – seu vilão – porque eu
Não brincarei de assassinato ou fugirei
Meu sangue fertiliza e refresca esta terra
E planta uma geração promissora que é totalmente consciente
Membros crescem a partir de sementes de estilhaços
Mãos são formadas e coroas brotam
Apostando que esta terra sempre será sua casa –
Em todos os cantos eles se mantêm firmes
Onde quer que eu esteja, esta terra é minha paixão
A nostalgia se funde com esse amor atemporal
Eu não ligo se há explosões
Eu não me importo com o trovão aniquilador⁶²

Já no primeiro verso "رصاصك سدد فالصنور مواقد", a palavra "رصاصك" (*rasaşak*, que, aqui, indica posse através da partícula *KA*, "ك"), pode significar tanto "seu chumbo" ou "seus projéteis", "رصاص" (*rasās*), como também "lápiz", que é escrito da mesma forma. Como disse o tradutor do poema, Joel Mitchell, "a palavra para "chumbo" em árabe pode significar tanto o chumbo que percorre um lápis quanto uma bala". Mesmo tendo o tradutor optado pelo vocábulo "balas", é interessante pensar que o "chumbo" de um lápis (associado à escrita e ao pensamento) se transforma em "bala" (associada à violência e ao martírio), sugerindo uma transição entre a criação e a destruição, ou entre a palavra e a ação violenta - ambas, nesse contexto, completamente interligadas.

Por ser um poema que se refere à terra Palestina, o jogo de palavras pode também associar a escrita, aos "lápiz", aos acordos e à imposição de um Estado através de um documento escrito, que logo após se transforma em uma bala, em uma imposição através da violência física. Nessa terra que presenciou um sofrimento histórico, a dor brota da angústia, e de um lugar onde a vida deveria nascer. O sofrimento, então, acaba por marcar a memória da opressão. No entanto, a voz poética do mártir, marcada pela coragem, não foge, e sabendo que morrerá nessa terra, sabendo que seu sangue fertilizará esse espaço, o mártir usa um imperativo, ele ordena, se tornando agente da situação: "dispare suas balas". Como em outros poemas que já vimos, o sangue dado a essa terra, que parece não esquecer a dor que carregou, através da

⁶¹ MINT AL-BARRA', Mbarka. *Message from a Martyr*. Tradução de Joel Mitchell. Disponível em: <https://www.poetrytranslation.org/poem/message-from-a-martyr/#original-poem>

⁶² Ibid, tradução minha a partir de uma tradução em língua inglesa feita por Joel Mitchell.

vida do mártir, faz surgir uma nova vida, revitalizando-a, e os estilhaços como sementes, fazem novos *membros* surgirem, novos *corpos*. Aqui, é a recriação do corpo e da terra na Palestina. A forma e o começo desse poema ressoam um dos mais famosos poemas de um dos maiores poetas árabes, "Carteira de Identidade", de Mahmoud Darwish, ainda celebrado e tendo um museu inteiramente dedicado a ele na Palestina, o qual também começa por um imperativo: "escreva, sou árabe" - ou *tome nota, escreva ou registre* سَجِّلْ (*Sajjil*). A nacionalidade se passa pela caneta, pelo papel, e ao escrever a nacionalidade, Darwish inscreve e legitima a Palestina, exigindo o reconhecimento da nacionalidade, do registro, oficializando esse registro e, portanto, o seu povo. Como muitos Estados não reconhecem o Estado da Palestina, a coragem da voz poética impõe esse reconhecimento, ao mesmo tempo que se oferece à morte, se colocando à frente de um soldado em um tom desafiador:

Toma nota!
 Sou árabe
 O número do meu bilhete de identidade: cinquenta mil
 Número de filhos: oito
 E o nono... chegará depois do verão!
 Será que ficas irritado?
 Toma nota!
 Sou árabe
 Trabalho numa pedreira com os meus companheiros de fadiga
 E tenho oito filhos
 O seu pedaço de pão
 As suas roupas, os seus cadernos
 Arranco-os dos rochedos...
 E não venho mendigar à tua porta
 Nem me encolho no átrio do teu palácio.
 Será que ficas irritado?
 Toma nota!
 Sou árabe
 Sou o meu nome próprio – sem apelido
 Infinitamente paciente num país onde todos
 Vivem sobre as brasas da raiva.
 As minhas raízes...
 Foram lançadas antes do nascimento do tempo
 Antes da efusão do que é duradouro
 Antes do cipreste e da oliveira
 Antes da eclosão da erva

[...] ⁶³

Como vimos, o tema do martírio e do corpo também foram explorados pela poesia palestina, especialmente entre os anos 60 e 70. A guerra que eclodiu em 1967 – conhecida como

⁶³ DARWISH, Mahmoud. *Bilhete de identidade*. Tradução de Júlio de Magalhães. Disponível em: <https://icarabe.org/poesia/poesia-bilhete-de-identidade-de-mahmoud-darwish/>

Guerra dos Seis Dias – entre Israel e os estados árabes “foi um marco não apenas para os assuntos histórico-políticos, mas também em termos literários e culturais”. (ELAD-BOUSKILA, 1999, p.10, tradução minha). As *operações* de martírio, (*'amaliyyat istishhadiyya*), por outro lado, tiveram seu início mais ou menos nos anos 90, introduzidas pelo grupo nacionalista islâmico *Harakat al- Muqawama al-Islamiyya–Hamás*, como forma de protesto e oposição aos *Acordos de paz de Oslo*. No entanto, a *prática* de auto sacrifício tem sido a estratégia central por gerações de grupos de resistência palestinos:

A prática foi glorificada na batalha de al-Karameh, na qual palestinos *fida'iyeen* membros das facções da resistência palestina da OLP obtiveram uma vitória contra o exército israelense perto da aldeia Karameh na Jordânia em 1969. Desde então, o *fida'i* (aquele que se sacrifica) se tornou o ícone da Resistência Palestina, simbolizando bravura, honra e sacrifício. Depois de al-Karameh, a resistência palestina, ao longo da década de 1970, se baseou em *'Amaliyyat fida'iyya* (operações de auto-sacrifício) como a principal forma de resistência” (ABUFARHA, 2009, p. 7-8, tradução nossa).

A *Nakba*⁶⁴, que se traduz comumente como *a derrota* ou *a catástrofe*, modificou todo o sistema literário da época e assim, entre o final dos anos 60, dentro do debate entre os intelectuais árabes e a OLP (Organização Livre da Palestina), surge a nomenclatura “literatura de resistência” [*adab al muqawama*], usada pela primeira vez pelo escritor e crítico palestino Ghassan Kanafani⁶⁵, que representa toda a produção literária que se presta à crítica à violência de Estado e a subjugação colonial instituídas pelo sionismo político. É nesse contexto que Fadwa Tuqan e muitos outros poetas palestinos, como Mahmoud Darwish e Samih al-Qasim, “tomaram por hábito desafiar as forças da repressão compondo poemas” (LAÂBIA, 1981, p. 16). Dessa maneira, a poesia assumia um papel significativo, pois era “a única manifestação cultural em que esse povo ‘refugiado em sua pátria’ pôde reencontrar-se e encontrar os elementos verídicos de sua história e de sua cultura. Um escudo contra a amnésia, contra a dúvida, contra o desmembramento” (Ibid).

O emblemático poema “Junto ao seio dela,” de Fadwa Tuqan⁶⁶, conhecida como “a poeta palestina” ou como “a poeta de Nablus”, que serviu também como uma espécie de tes-

⁶⁴ Há uma breve e interessante discussão sobre o significado do termo Nakba, no segundo capítulo do livro de Simone Sibilio, *Nakba: la memoria letteraria della catastrofe palestinese*, infelizmente disponível apenas em italiano

⁶⁵ ELAD-BOUSKILA, 1999

⁶⁶ Também irmã de Ibrahim Tuqan (1905-1941), um dos mais renomados poetas de sua geração, autor do poema “Mawtini” (“Minha pátria” - escrito por volta de 1934), que foi o hino nacional da Autoridade Nacional Palestina até 1996. Em 2004 se tornou o hino nacional do Iraque.

tamento da poeta⁶⁷, mostra o movimento de nascimento e morte na terra Palestina. No lugar dessa terra há o corpo, um corpo que se mistura com a terra e dela novamente há de florescer, *renascer*, “feita erva/ Feita flor”. Na tradução para o português, a utilização do vocábulo *feita* ao invés de *feito*, presente no quarto e quinto versos, parece indicar o estabelecimento de uma diferença, entre aquilo que se assemelha e aquilo que se afirma: o corpo não há de nascer *se-melhante* a uma erva ou uma flor, o que indicaria apenas uma suposição, mas há de nascer ele todo como natureza, que fundará ali, no local do corpo enterrado, a possibilidade de retorno à sua terra, a possibilidade de continuidade da terra Palestina, característica marcante dos autores da chamada “literatura de resistência”. De acordo com Jabra I. Jabra, “o poeta em exílio sofre de um agudo senso de perda – a perda do eu – e é obcecado com a ideia de retorno”. (MEINSTER, 1985, p. 64, tradução minha). Esse retorno, na poesia, muitas vezes acontece através do entrelaçamento metafórico entre a natureza e o corpo, entre a morte e o renascimento.

كفاني أظل بحضنها
كفاني أموت على أرضها
وأدفن فيها
وتحت ثراها أذوب وأفنى
وأبعث عشباً على أرضها
وأبعث زهره
تعيث بها كف طفلٍ نمته بلادي
كفاني أظل بحضن بلادي
ترايا وعشباً
وزهره⁶⁸

Junto ao seio dela

Para mim basta morrer nesta terra
sepultarem-me nela
em seu solo úmido dissolver e sumir
e renascer como erva sobre a terra
renascer em flor
machucada por mão de criança
crescida na terra que é minha mãe
para mim basta estar junto ao seio
da terra que é minha mátria
como solo
como erva
como flor⁶⁹

⁶⁷ (HEJLEH, 2013, p. 102)

⁶⁸ TUQAN, Fadwa. *Kafani adhalla bi-hudniha* [Mi basta / Enough for Me]. Disponível em: <https://www.antiwarsongs.org/confronta.php?id=69074&ver=290945&lang=en&noimg=1>

No quarto e quintos versos do poema traduzido para o português, há a possibilidade de duas leituras principais, que fazem o poema convergir para a minha interpretação sobre o corpo do mártir e a natureza. Primeiro, com a inserção do vocábulo *feita*: “e renascer como erva sobre a terra, / *renascer em flor* [...]”, há certa ideia de comparação e semelhança entre o corpo e a flor, como se o corpo fosse renascer semelhante à uma flor. No árabe, os versos são: *وأُبْعِثُ عَشْبًا عَلَى أَرْضِهَا وَأُبْعِثُ زَهْرَةً*. O vocábulo *وأُبْعِثُ*, presente no quarto e quintos versos de Fadwa Tuqan é originário da raiz *ب ع ث*, que está no campo semântico de *despertar, enviar, evocar, criar, renascer, ressuscitar*.

Porém, ao analisarmos as traduções, podemos perceber que elas nos aproximam tanto do sentido dos versos originais de Tuqan como de uma segunda leitura possível que sugere não apenas uma comparação, mas também uma ideia de fusão, dissolução e renascimento entre o corpo, a terra e a flor. A leitura sugere que o corpo é absorvido pela terra e emergido como flor: o corpo renasce da terra, como flor, ou se funde, unindo à grama, dando vida à flor. A sutileza entre o que se assemelha (como uma flor; feita uma flor) e o que se afirma é crucial: o corpo não apenas nasce semelhante ou sob a forma de uma erva ou de uma flor, como indicaria apenas uma comparação, mas renasce parte da natureza, *há de nascer ele todo natureza*, dando vida à flor, que há de dar vida à flor através do corpo, que fundará ali, no local do corpo enterrado, a possibilidade de continuidade da terra Palestina. A flor se desvela como fenômeno do corpo e revela o corpo como flor. A flor verbaliza o fenômeno da morte e *renasce corpo* como presença da terra. Nessa fecundação, ambos se tornam um e o mesmo, a mesma carne – a mesma flor – e o mesmo sangue. É, antes de tudo, um processo de *assimilação* e não de *assemblagem*.

O sangue é outro símbolo poderoso que une o corpo palestino à terra. Nos territórios ocupados, existem poemas e canções sobre sangue que nutre a terra onde o shaheed caiu em confronto com soldados. Na prática de enterrar um mártir, a roupa encharcada de sangue sempre permanece no corpo para fertilizar o solo e simbolizar seu sacrifício. Esses códigos marcam o espaço simbólico do mártir presente na fala, na poesia, no canto e na performance. (PITCHER, 1998, p. 24, tradução minha).

A terra ocupada, o objeto de sua segregação, testemunha a existência de um corpo pa-

⁶⁹ O poema fora traduzido por Renata Parpolov Costa, que está disponível em: COSTA, Renata Parpolov. A poesia de resistência das mulheres palestinas. Da poesia de Fadwa Tuqan e Salma Jayyusi. Criação & Crítica, p., ago. 2020. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/criacaoecritica>>. Acesso em: 6 abril. 2022

lestinio como uma afirmação de sua existência, inscrevendo o corpo na terra. À terra é atribuída uma dimensão espiritual, que acaba por estipular uma relação de reciprocidade entre o sangue do corpo do mártir e a terra que precisa ser regada e nutrida para continuar a florescer e a ser honrada, porque: “quanto mais atos de sacrifício são cometidos, mais o *fida’i* ganha qualidades morais e, portanto, torna-se idealizado. Ao mesmo tempo, quanto mais fiéis são sacrificados pela terra, mais ela se torna sagrada, exigindo mais sacrifícios para salvá-la ou honrá-la” (ABUFARHA, 2013, p. 46, tradução minha). Por outro lado, a flor que há de desabrochar durante a primavera representa um direito de retorno, representa o símbolo de resistência às constantes ameaças de apagamento histórico⁷⁰. Representa também um resgate da memória dos mártires que se sacrificaram, representa uma sacralização da terra e o sentimento de pertencimento à terra palestina:

No contexto palestino, a percepção de fusão entre o sacrifício humano e a terra Iprevalcem mais do que a fusão com a vida divina, especialmente nas representações culturais, embora esta também exista. Esses primeiros atos de sacrifício cometidos pelos *fida’iyeen* e muitos dos atos semelhantes cometidos atualmente, fazem referência a essas concepções na poética da resistência e na representação simbólica da fusão dos mártires com a terra, exemplificada pelo *shaqiq* (a papoula), também conhecido como *hannoun*. Acredita-se que a papoula adquiriu sua cor vermelha com o sangue de mártires que morreram pela terra. A terra os honra transformando seu sangue em flores. Quanto mais flores há na primavera, mais lembranças existem de como a terra se tornou sagrada, o que intensifica ainda mais o apego a ela na visão dos palestinos vivos. Através dessas histórias, a terra da Palestina surgiu como um objeto de sacrifício nas representações e nas práticas culturais palestinas. (Ibid, p. 47-48, tradução minha)

A condição de exilado afasta o poeta do lugar ao qual ele pertence, mas a morte do mártir, seu sangue, o fará renascer (como) flor originária da Palestina, permitindo-lhe um retorno, homologando as partes desmembradas do corpo sacrificado com a terra desmembrada e ocupada da Palestina. Fundindo-os. O corpo do mártir é o mediador entre a morte e o renascimento, entre o exílio e o retorno, é a aliança pelo sangue entre a terra e a flor, o símbolo do corpo desmembrado – a Palestina ocupada – e seu ressurgimento. Quando Faheem Nezam foi martirizado aos 17 anos, na Palestina, sua mãe antes de colocar o corpo do filho martirizado na terra, beijou Faheem e disse-lhe: “Você é o solo mais fértil da Palestina.” (PITCHER, p. 12, tradução minha). O poema de Tuqan, nesse sentido, “é um anúncio profético de restauração de

⁷⁰ Sobre a questão do apagamento histórico, há dois artigos muito interessantes. Ver: “O que faremos sem o exílio?” Em: BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017. E “La memoria palestinese como contro-memoria”, em: SIBILIO, Simone. *Nakba: la memoria letteraria della catastrofe palestinese*. Roma: Edizione Q, 2013.

uma ordem” (MARGRIET, 1985, p. 86). Dessa maneira, quando o sacrifício ocorre através de um ataque a bomba, o corpo desmembrado, despedaçado, representa a terra fragmentada, e a morte do mártir o permite atingir, mesmo que num plano simbólico, a unidade que lhe foi retirada, e o permite espiritualizar seu corpo. Como dito anteriormente, o permite renunciar seus pecados e a vida terrena:

O tipo de morte que o mártir escolhe indica que sua decisão morrer é fortemente influenciado por considerações contemporâneas. Carregado com explosivos, ele explodirá em milhares de pedaços e irá, assim, reproduzir a imagem de uma terra palestina que foi despedaçada em fragmentos pelos assentamentos [...]. Embora seu corpo seja despedaçado em milhares de pedaços, seu martírio o deixará intacto, assim como a Palestina idealizada em sua mente. Ao se livrar de um corpo que foi cortado em pedaços, ele adquire uma unidade superior que lava seus pecados e dá a ele o que a ele foi recusado neste mundo [...]. Ao explodir seu corpo em pedaços, ele “espiritualiza” a si mesmo, renuncia todos os seus laços com a vida na terra, onde era impossível entender o que significava ter uma pátria ou um país próprio, como uma extensão metafórica de seu corpo. (KHOSROKHAVAR, 2005, p. 135, tradução minha)

Em termos de estrutura, a própria forma, o movimento que se instaura no poema, escrito em verso livre⁷¹, parece expressar um sentido de fusão e renascimento. Mesmo em árabe – e perpassando por todas as traduções aqui analisadas – o corpo do poema, tal como o corpo do mártir, vai se desfazendo, sendo *consumido* pela terra: com um movimento decrescente, as palavras vão sendo suprimidas, como se fossem engolidas, nutrindo essa terra – até que a flor renasça, até que a flor surja, *nasça*. E aí, o movimento decrescente do poema sutilmente vai dando lugar a um movimento ascendente, como um *crescendo*: o renascimento. O corpo e a

⁷¹ No final dos anos 50, gradativamente a poesia árabe foi substituindo a forma poética da qassida clássica para dar lugar ao verso livre (*al-si'r al-hurr*), teorizado pela revista Shi'r (“Poesia”). A revista foi fundada em 1957, pelo poeta e crítico árabe libanês Yusuf al-Hal (1917-1987) e foi inspirada pela revista “Poétique” (fundada em 1970 por Gérard Genet e Tzvetan Todorov). A revista Shi'r possuía também uma parte dedicada aos poetas estrangeiros, que acabaram por influenciar toda uma geração de escritores árabes: “A revista Shi'r [...], para permitir a compreensão da modernidade poética, dedica um grande espaço aos poetas estrangeiros. Pioneira neste campo, “recomenda (através da tradução) a leitura de Apollinaire, Breton, Artaud, Saint John Perse, Reverdy, Eliot, Cummings, Bonnefoy, Char e muitos outros. Muitas vezes acompanhadas de extensos artigos biográficos, essas traduções, apesar de certas fragilidades, desempenharam um papel considerável na renovação da inspiração poética e tiveram um grande impacto nos jovens”, como observa Abdul Kader El Janabi”. (Hossam Said Abouel-seoud Abbas. *La poésie des prisons chez quelques poètes français et arabes contemporains: Etude comparée*. Littératures. Université de Lyon, 2019. Français, p. 73, tradução minha). Além disso, Fadwa Tuqan estudou língua e literatura inglesa na Universidade de Oxford. Mas é bom lembrar que a revista Shi'r “não queria se envolver politicamente”. Além disso, muitos foram os autores ocidentais que influenciaram a literatura árabe: “A exposição dos escritores árabes às literaturas européia e americana, bem como sua abertura a essa influência, ganhou força na década de 1960. Os escritores europeus e americanos mais influentes na literatura árabe foram Camus, Dostoiévski, Kafka, Faulkner, Joyce, Proust e Robbe-Grillet” (Em: ELAD-BOUSKILA, Ami. *Modern Palestinian Literature and Culture*. London and New York: Routledge, 2013, p. 4).

flor afirmando o próprio direito de existência. A partir dessas imagéticas, a relação entre os vocábulos “(re)nascer” e “morrer”, antes como antítese, são harmonizados pelo ato do martírio, em que a morte significa vida: o corpo como *oblação* da terra.

Esse movimento de queda e ascensão, representado pela sucessão dos vocábulos “solo”, “erva” e “flor”, parece também representar o nascimento e a ressurreição através da consonância com os versos corânicos: “Acaso, quando morrermos e formos reduzidos a pó e ossos, seremos ressuscitados” (56:47). Como no quadro de Gazbia Sirry, *O mártir*, em que a paisagem indefinida, que antes sugeri parecer água, também pode ser percebida como uma massa de cinza, de poeira, de solo, que pode representar o fim do mártir e seu renascimento, a destruição da matéria e sua força vital, o movimento de decadência e a ascensão. Isso é o que Magdalena Kubarek nos lembra em seu valioso artigo, “The Death Motif in the Works of Contemporary Arab Women Poets”, que também sugere a proximidade semântica entre “poeira” e “cinza”, ambas ligadas ao conceito de morte e renascimento, ao solo e à decadência do corpo e à força da matéria:

A temática das cinzas – como o produto final da decomposição e da construção original material de um ser humano – é outro fio importante que está tematicamente ligado à morte [...]. Está presente nas obras das poetisas árabes não apenas na forma do tema da decadência do corpo, mas também na destruição da matéria [...]. Também está relacionado com a ideia de renascimento. Como no mito da Fênix revivendo das cinzas – e as cinzas, aqui, representam as forças vitais da matéria. Podemos encontrar esse tipo de representação nos poemas de Fadwa Tuqan (2007, p. 62-63, tradução minha).

O ato do martírio parece passar do individual para o coletivo: quando o mártir morre, acontece um processo de *assimilação* e *assemelhação* à terra, o que Hubert e Mauss, se referindo ao orientalista escocês Robertson Smith, denominam “aliança pelo sangue”. Nesse sentido, o sangue é o que conecta – *alia* – o mártir à terra, e a flor que há de nascer é a extensão metafórica de seu corpo, ou um novo corpo produzido, gerado, através de seu sangue, um corpo que se transforma em símbolo, que renasce símbolo. O sangue do mártir estabelece uma relação entre criação e troca, gerando também uma implicação de reciprocidade entre o corpo, o sangue e a terra. O sangue estabelece ainda uma outra ideia, a de (re)criação para além de uma realidade existente, a ideia de unidade de uma terra fragmentada, a ideia de liberdade e independência face à dominação política:

A prática de sacrificar corpos palestinos e aplicar violência contra o "inimigo" no mesmo ato medeia cultural ideias de desenraizamento e enraizamento, fragmenta-

ção e unidade, confinamento e liberdade, dominação e independência. Esses processos sociais são mediados por meio das concepções culturais geradas na poética da performance que criam vida não confinada, não segmentada do povo, e a Palestina não fragmentada na cultura imaginária palestina. Esta vida livre e unida no imaginário cultural é criada em contraste com as condições ontológicas de fragmentação dos palestinos, confinamento, deslocamento e encapsulamento. Da mesma forma, esses atos representam desafio à ordem internacional e agência de afirmação, autoconfiança, controle sobre a vida e uma independência há muito procurada contra um pano de fundo de uma história de dominação política. Essa estética cria polarizações entre as condições ontológicas de encapsulamento, fragmentação, física confinamento, deslocamento e dominação política e as aspirações de unidade, liberdade e independência dos palestinos e seu enraizamento na Palestina (ABUFARHA, 2009, p. 3, tradução minha).

Este símbolo de uma natureza que representa um corpo ou uma terra – ou vice e versa – tanto nos poemas de Tuqan e Mbarka Mint al-Barra’, quanto na tela de Gazbia Sirry, é um recurso – poderíamos dizer *estilístico* – também explorado pelos jihadistas quando se referem ao Islã e à jihad. Em um trecho de um conhecido manifesto escrito por Abdullah Azzam, um dos percursores da Al-Qaeda, o Islã é a metáfora de uma árvore que precisa ser nutrida pelo sangue para continuar a crescer, para dar forma à religião: “a jihad me ensinou que o Islã é como uma árvore que é nutrida apenas por sangue. Se o suprimento desse sangue secasse, as veias dessa religião [i.e. o Islã] murchariam e o Islã se desintegraria” (AZZAM, 2011, p. 86, tradução minha). Nos poemas feitos pelos combatentes de grupos como a Al-Qaeda e a Organização Estado Islâmico, o tema do martírio é levado ao limite da palavra, e esse corpo erige novas imagéticas de um corpo presente, passado e futuro.

5. “Minha felicidade é a pena e a espada”: a grande poeta de Damasco

Embora tenhamos sido sobrecarregados com informações a respeito das mulheres que deixaram seus países, sobretudo os da Europa, para se juntar à jihad na como escravas sexuais, a presença de uma poeta no grupo Organização Estado Islâmico é extremamente surpreendente e fascinante. Trata-se de Shayma’ al-Haddad, conhecida como Ahlam al-Nasr (que, em árabe, significa “sonhos de vitória”), que chegou na Síria em 2014, aos 16 anos, e em 2015 escreveu sua primeira antologia de poemas, *A chama da verdade*, publicado online nas mídias sociais utilizadas pela Organização Estado Islâmico, sucesso absoluto entre os combatentes e apoiadores. Al-Nasr logo se tornou uma espécie de modelo da “corte”,⁷² tal como eram chamados os poetas pré-islâmicos que se utilizavam do gênero laudatório em suas qassidas, as odes rigidamente metrificadas, e foi contemplada com o título de “a poeta do Estado Islâmico”. Os professores e pesquisadores Robyn Creswell e Bernard Haykel nos introduzem ao livro de Al-Nasr:

A chama da verdade consiste em 107 poemas, incluindo elegias para os combatentes (*mujahidin*), lamentos para os prisioneiros e odes vitoriosas para os exércitos do EI. Há também poemas curtos, como um sobre a fuga de jihadistas rivais da cidade síria de Deir al-Zor, que eram originalmente tweets. Quase todos os poemas, incluindo os tweets, são escritos com monorrimas e com a métrica clássica árabe. Essa atenção à forma é típica do verso militante. Como muitos amadores, os jihadistas se deliciam com feitos virtuosos e demonstrações de aprendizado. *A chama da verdade* inclui notas de rodapé explicando a sintaxe difícil e esquemas incomuns de rima, o que é uma maneira conveniente de chamar a atenção para sua existência.⁷³

Eu usei a palavra “surpreendente” porque, para nós, a presença de uma mulher que tenha conseguido ser alçada a uma posição dentro do grupo que não tenha sido a de subjugação, é realmente curiosa. No entanto, desde os tempos do profeta Muhammad, a poesia feita por mulheres sempre foi comum e ordinária. Talvez tenha sido essa a maneira encontrada por muitas delas, sobretudo Al-Nasr, de participar da guerra, porque mesmo que a poesia ocupe um lugar muito mais ativo do que passivo no conflito, as mulheres, em termos numéricos, têm menor participação que os homens, como veremos adiante. Al-nasr, no entanto, e ainda que não aberta ou intencionalmente como costumamos ver nas sociedades ocidentais, desafia essas normas:

Surpreendentemente, talvez, considerando que ela pertence a um grupo que promove uma das interpretações mais rigoristas da sharia atualmente conhecidas, a

⁷² CRESWELL, R., & HAYKEL, B. (2017). “Poetry in Jihadi Culture”, op.cit.

⁷³ Ibid.

postura de Ahlam al-Nasr é oposta a este último padrão. De fato, seu engajamento em apoio ao EI não representa nenhum desafio prático à autoridade patriarcal, mas é discursivamente estruturado de uma forma que enfatiza a autonomia individual da autora contra certos valores patriarcais. Portanto, em vez de seus atos, é o tipo de subjetividade individualista que ela exibe em seus escritos que reflete uma forma de empoderamento (PIERRET e CHEIKH, 2015, p. 244, tradução minha)

Mas as mulheres podem fazer parte da luta armada? A resposta é muitas vezes confusa e depende muitas vezes do objetivo e, digamos, também da filosofia de cada grupo, mas é certo que às mulheres muitas vezes eram atribuídos valores depreciativos, dentro de um jogo hierárquico no qual elas sempre ocuparam lugar inferior, quando se quer ocupavam qualquer lugar. Mesmo nas análises sobre o papel das mulheres-bomba, por exemplo, um trabalho fantástico feito pelas pesquisadoras Tanya Narozhna, e Andy Knight, no artigo "Female Suicide Bombings: A Critical Gender Approach", procurou avaliar, num primeiro momento, como a própria análise de pesquisadores sobre esse fenômeno sempre colocou as mulheres em papéis de subordinação e cuidado, usando adjetivos muitas vezes frágeis para explicar o fenômeno, "com valores femininos de cuidado, amizade, lealdade, cooperação, etc., consistentemente depreciados. Aqueles associados a valores femininos têm a capacidade de agência automaticamente negada." (TANYA e KNIGHT, 2016, p. 126, tradução minha). Inclusive, as mulheres não só reivindicaram e continuam reivindicando o direito à participação na guerra, como as mulheres-bomba, sobre a qual tão pouco ouvimos falar sobre, pelo fato de assumirem um papel normalmente associado à figura masculina, possuem participação ativa já há muitos anos. Ou seja, não só se pega —, como também se pegava —, em armas, mas se faz do próprio corpo uma arma, e a mulher, aqui, quebra tabus, e retira o monopólio masculino sobre atentados suicidas:

Na década de 1950, homens e mulheres-bomba no Vietnã detonaram explosivos enquanto andavam de bicicleta, como parte da resistência contra a brutal ocupação francesa. O primeiro e mais citado caso de mulher-bomba moderna ocorreu no Líbano em 1985. Desde então, o número de mulheres-bomba cresceu, com mais de 300 mulheres desafiando o monopólio masculino nos atentados suicidas no Líbano, Sri Lanka, Turquia, Rússia, Palestina, Israel, Uzbequistão, Paquistão, Afeganistão, Iraque, Somália, Síria, Nigéria e Camarões. Muitos tabus foram quebrados, destruindo o perfil típico de uma mulher-bomba. Ao longo dos anos, vimos as primeiras mulheres-bomba suicidas com apenas sete anos de idade, a primeira jovem mãe de duas crianças pequenas a se sacrificar dessa maneira, a primeira avó e a primeira mulher-bomba da Europa. Elas dirigiam veículos carregados de bombas, prendiam pesados cintos de explosivos ao corpo, usavam coletes explosivos, carregavam granadas e escondiam bombas em suas bolsas. Mulheres-bomba suicidas tornaram-se agentes mortais inesperados que mudaram o destino político de vários grupos militantes, interromperam esforços militares e humanitários, causaram estragos en-

tre populações civis, acenderam especulações sobre a mudança do desequilíbrio de poder entre os gêneros, tornaram-se celebridades da mídia por pouco tempo e atraíram a atenção mundial para suas respectivas causas (TANYA e KNIGHT, 2016, p. 49-50, tradução minha).

De fato, ainda que a agência das mulheres na guerra seja colocada em segundo plano, já há muitos séculos que elas participam e desejam participar das guerras. É notório e óbvio que a participação de homens é historicamente maior que das mulheres, tanto em números de menções daquilo que li em artigos acadêmicos e livros, como em citações oficiais. Ou seja, para encontrar a menção sobre as mulheres nessas guerras, foi preciso procurá-las. Historicamente falando, no entanto, as mulheres buscaram essa participação e participaram em muitas batalhas desde o início do Islã. Houve, por exemplo, uma categoria de mulheres chamada *muttarajjulāt*, que foi amaldiçoada pelo Profeta Muhammad, que se vestiam ou que agiam como homens, mas cuja participação nas guerras islâmicas fora relatada em relatos populares - como folclore. Como nos diz David Cook, em seu artigo inteiramente dedicado à participação das mulheres na jihad:

Essas mulheres foram amaldiçoadas pelo Profeta Muhammad, que as agrupou com homens que agiam ou se vestiam como mulheres (provavelmente efeminados ou homossexuais passivos). No entanto, o agrupamento dessas duas categorias não significa necessariamente que as *muttarajjulāt* fossem lésbicas (porque as condenações de lésbicas usavam uma palavra diferente), mas sim que eram mulheres que participavam do mundo dos homens e se vestiam como homens. Embora existam poucas anedotas históricas sobre essas mulheres, há vários relatos em contos populares literários que indicam que elas lutaram em batalhas (COOK, 2005, p. 376-377, tradução minha).

Umm Umara Nusayba bint Ka'ab, por exemplo, não foi uma *muttarajjulāt*, mas um dos nomes de referência entre as mulheres que lutaram pelo Islã nas primeiras batalhas, e é citada por 'Abd al-Ghani b. 'Abd al-Wahid al-Maqdisi, um renomado teólogo sunita e estudioso dos hādices clássicos, em seu pequeno tratado, (Os Méritos das Companheiras [do Profeta Muhammad]), no qual descreve a participação de duas mulheres da época do Profeta Muhammad nas guerras iniciais do Islã. O que se sabe sobre Umm Umara é que após se converter ao islamismo e fazer o juramento de fidelidade à Muhammad, se juntou em várias das batalhas durante a vida do profeta:

Umm 'Umara Nusayba bint Ka'ab foi uma das primeiras convertidas ao islamismo e uma das mulheres que prestaram o juramento de fidelidade a Muhammad. Seus

biógrafos observam sua participação em várias funções nas principais batalhas durante a vida de Muhammad, incluindo Uhud (625), Khaybar (628) e Hunayn (630), e durante o curto califado de Abu Bakr al-Siddiq (r. 632–634) na Batalha de Yamama (632). Ela participou como combatente não intencional na Batalha de Uhud e com a intenção de vingar a morte de seu filho na Batalha de Yamama. Durante a Batalha de Uhud, os politeístas de Meca subjugaram as forças muçulmanas, deixando Maomé exposto. Umm ‘Umara entrou em ação. Ela pegou um escudo e uma espada para defender o profeta e enfrentou em combate corpo a corpo o aspirante a assassino de Muhammad até ser ferida. Somente os ferimentos a impediram de retomar a luta enquanto as forças muçulmanas se reuniam ao redor deles. Mais importante ainda, ela sofreu ferimentos como um sinal de participação em batalha, marcando em seu corpo sua devoção ao Islã e ao seu profeta. Após a batalha, o profeta verificou pessoalmente a ferida Umm ‘Umara e elogiou suas ações, sinalizando sua aprovação. (MIKATI, 2021, p. 24-25, tradução minha).

Mas, mesmo que historicamente o número de mulheres pegando em armas dentro das lutas armadas seja modesto em relação ao número de homens ocupando os mesmos espaços, como já mencionei, a participação delas tem cada vez mais aumentado em certos grupos "devido ao prestígio associado às operações de martírio (e à jihad como um todo), verifica-se que cada vez mais mulheres desejam participar delas. (COOK, 2015, p. 145, tradução minha). Mas ainda que às mulheres não possa ser rejeitado o direito de participar da jihad, como já fora discutido em alguns hádices clássicos sunitas, há ainda certa resistência em permitir sua participação. Mesmo assim, por exemplo, é notória a participação de mulheres em operações de martírio organizadas tanto pela OLP (Organização para a Libertação da Palestina) quanto em grupos chechenos:

Isso é problemático em mais de um sentido para os muçulmanos radicais. Por um lado, o Islã radical permite um nível maior de participação feminina em geral (dentro dos limites do 'feminismo islâmico'), e há exemplos de mulheres lutando durante a época do profeta Muhammad e nas primeiras expedições". Assim, não se pode negar o direito das mulheres de participar do jihad com base na literatura do ha. Além disso, o auto-sacrifício das mulheres confere grande prestígio espiritual ao movimento. Por outro lado, os radicais muçulmanos, pelo menos aqueles no mundo árabe, claramente não querem que as mulheres participem das operações de martírio por várias razões. No entanto, é significativo que os chechenos tenham produzido várias mulheres suicidas, e a 'Decisão Islâmica sobre a Permissibilidade de Operações de Martírio' foi, de fato, gerada por questões relacionadas a uma delas (Hawa Barayev, sobre quem existe uma grande quantidade de material hagiográfico) [...]. Várias mulheres palestinas (ainda que associadas à OLP semissecular, em vez de grupos islâmicos radicais) e várias mulheres chechenas realizaram operações de martírio." (COOK, 2015, p. 146, tradução minha).

Já sabíamos que muitas mulheres se tornaram mártires através do auto-sacrifício, por exemplo as mulheres-bomba, e vemos que a participação das mulheres na guerra e até mesmo sua posição de mártir é contestada por radicais muçulmanos, como explicou David Cook no trecho supracitado. Mas houve uma mudança, ao menos em alguns grupos, que não deixa de

ser curioso — porque surpreendente — como um documento escrito por Yusuf Bin Salih Al ‘Uyayri, considerado o primeiro membro da Al-Qaeda, chamado *O papel das mulheres na luta contra o inimigo*, cujo documento traduzido em inglês está inteiramente disponível online. Nas primeiras páginas do documento, que tem o modelo de uma carta, ele se dirige à irmã, para quem diz que " há um papel importante e grandioso; e você deve se levantar e cumprir seu papel obrigatório no confronto do Islã com a nova Cruzada travada por todos os países do mundo contra o Islã e os muçulmanos"(AL- ‘UYAYRI, s.d., p.1). Al-‘Uyayri disserta sobre como a Ummah está sendo destruída e humilhada e como a comunidade islâmica, ao abandonar a jihad (aqui, com sentido de guerra), fez com que os chamados inimigos ganhassem poder. Afinal, ele sugere que o retorno à jihad é o único modo de escapar desse cenário: "sabemos que a única saída para esta desgraça e humilhação é retornar à Jihad e ao amor pela luta no Caminho de Allah [...]" (ibid, p. 2). Mas o que se segue depois disso é uma longa explicação sobre a participação das mulheres nas batalhas e mesmo a exemplificação de vários nomes considerados célebres de mulheres do tempo do Profeta que se juntaram aos homens. Poderia parecer um chamado para a guerra, no entanto, não é possível afirmar isso, dado que o documento continua sugerindo que as mulheres não podem ser um obstáculo na participação dos homens:

E a razão pela qual nos dirigimos à mulher nestas páginas é pelo que vimos: quando uma mulher está convencida sobre um assunto, ela terá os maiores incentivos para que os homens o cumpram. E se ela for contra um assunto, ela terá os maiores obstáculos para que os homens o cumpram, especialmente se essa mulher for mãe ou avó, cuja obediência e prazer são obrigatórios. E considerando que a mulher é o berço dos homens e a cuidadora da planta até que sua estrutura se fortaleça, é apropriado dirigirmos a ela este discurso no qual a instamos a desempenhar seu papel ativo na atual guerra entre o Islã e todas as nações descrentes, sem exceção. E enquanto a mulher abandonar essa batalha e estiver isolada dela ou não estiver presente para fortalecer a determinação dos combatentes, então este é o primeiro passo para a derrota e o caminho para a derrota, e é isso que aconteceu com a nossa Ummah hoje. O Islã não foi vitorioso em seus tempos radiantes sobre as nações descrentes que eram maiores do que ele em poder, número e riqueza, exceto quando a mulher estava à altura da responsabilidade, pois ela é quem cria seus filhos na Jihad, e é ela quem protege a honra e a riqueza do homem se ele partir para a Jihad, e é ela quem é paciente e ajuda seus filhos e seu marido a permanecerem pacientes na busca por esse caminho. Portanto, o ditado "Atrás de todo grande homem há uma mulher" é verdadeiro para as mulheres daquela época, então poderíamos dizer: "Atrás de todo grande Mujahid há uma mulher". Essas mulheres conheciam seus papéis e eram como o Mensageiro de Allah as descreveu, conforme relatado por Ahmad e At-Tirmidhi, que em certa ocasião, "Umar perguntou ao Profeta: 'Ó Mensageiro de Allah! Que riqueza buscaremos [neste mundo]?' Ele respondeu: "Cabe a você buscar um coração grato, uma língua ocupada na lembrança de Allah e uma esposa que o fortalecerá em relação à outra vida" (Ibid, p. 3-4)

Ainda que o documento não seja uma convocação direta as mulheres para lutar na jihad e que pareça relegar às mulheres o papel de incentivadora, David Cook aponta algo bastante interessante: a própria forma que Al-'Uyayri questiona alguns posicionamentos das mulheres, acaba por demarcar, intencionalmente ou não, as bases para uma possível participação ativa das mulheres na jihad. Essa conclusão discreta, como ainda menciona o autor, talvez tenha sido pelo fato de o autor do documento ter feito parte de uma sociedade saudita conservadora a qual muito provavelmente não daria suporte ao documento. Seja como for, o escrito de Al-'Uyayri, intencionalmente ou não serve ainda como argumento entre as mulheres jihadistas:

Esta conclusão relativamente discreta é muito mais surpreendente porque, em seus parágrafos finais, al-'Ayyirivry casualmente destrói dois dos principais obstáculos que impedem as mulheres de lutarem na jihad: a de que elas precisariam da permissão dos pais e a de que, segundo al-Bukhari, a jihad feminina é a realização do ritual do hajj. Ele afirma inequivocamente que, como a jihad, atualmente, é um fard 'ayn, ela incumbe tanto às mulheres quanto aos homens, independentemente da permissão dos pais. E quanto à ideia de que o hajj substitui a jihad, ele cita uma tradição que enumera a importância de várias atividades e as listas na seguinte ordem: oração, jihad e respeito aos pais. Com esses dois comentários, ele lançou as bases intelectuais para a plena participação das mulheres na jihad entre os muçulmanos radicais. (COOK, 2005, p. 382, tradução minha)

A própria Al-Qaeda, seguida por suas filiais, publicou artigos em suas revistas sob pseudônimos femininos e de certa forma procurou engajar as mulheres no grupo. Ainda que continuasse a restringir a participação das mulheres a um âmbito familiar e de apoio à guerra e aos guerreiros, é possível dizer que ela inspirou que outros grupos, como a Organização Estado Islâmico, produzissem seu próprio material para recrutamento de mulheres:

As publicações da AQAP voltadas para mulheres incluíam a revista al-Khansa (embora apenas uma edição tenha sido publicada, em setembro de 2004), com diversos artigos escritos sob pseudônimos femininos. Por sua vez, a filial da AQAP no Iêmen dedicou um capítulo às mulheres intitulado "As Netas de Umm Ammara" em sua revista "Sada al-Malahim". Isso foi seguido por duas edições de outra revista feminina, "al-Shamikhah" (A Mulher Majestosa), em fevereiro e março de 2011, publicadas pelo Centro de Mídia al-Fajr, o distribuidor online exclusivo da propaganda da Al-Qaeda na época. Outras revistas femininas jihadistas incluíam "As Netas de Al-Khansa", publicada pela Brigada de Mídia al-Sumud, "As Netas de Aisha" e "As Captivas Femininas". Tudo isso restringiu as mulheres a papéis não combatentes e de apoio (por exemplo, cuidar de crianças e feridos, preparar comida, bem como desempenhar seu papel como propagandistas e angariadoras de fundos). As tentativas intermitentes da AQAP abriram caminho para que o EI intensificasse sua narrativa voltada para as mulheres e a recrutasse mulheres de forma

mais sistemática em seus esforços de produção e divulgação na mídia (EUROPOL, 2018, p. 13, tradução minha)

Essa relutância por parte de alguns grupos em permitir e aceitar mulheres dentro do combate, e não somente restringindo sua participação a esfera familiar, reside mais em um discurso de gênero do que em uma questão legal. Em outras palavras, a lei islâmica parece não proibir a sua participação em confrontos armados, mas essa decisão é antes tomada pelos próprios grupos, os quais buscam manter a hierarquia de gênero que sempre existiu, num discurso social, cultural e histórico, perpetuando essa separação. Além disso, não só a posição de combatente é contestada, mas qualquer participação que fuja das normas convencionalmente aceitas e ou socialmente, como mulheres como facilitadoras ou propagandistas. A razão pela qual essa separação continua a existir dentro dos grupos é o fato de que muitos deles temem perder apoio popular ou sofrer retaliações caso permitam a participação das mulheres — e muitas vezes a perda de apoio popular significa perda de dinheiro e de prestígio:

Embora as mulheres sejam teoricamente autorizadas a pegar em armas em caso de jihad defensiva, muitos ideólogos jihadistas têm relutado em convocar mulheres. Isso se deve principalmente às normas tradicionais de gênero predominantes nessas organizações, que correm o risco de perda de apoio popular caso mulheres sejam recrutadas para cargos operacionais (De Leede, 2018). Em alguns casos, isso levou à exclusão total das mulheres da participação na jihad. Dessa forma, não é a lei islâmica que proíbe as mulheres de participar de organizações jihadistas. Em vez disso, os grupos separam rigorosamente os papéis de homens e mulheres para garantir que as hierarquias de gênero sejam perpetuadas e mantidas (Lahoud, 2017, p. 69; Lehane et al., 2018, p. 505). O recrutamento de mulheres para atos violentos é, portanto, acompanhado de análises de custo-benefício, pois se desvia da ordem tradicional de gênero (Lahoud, 2017; De Leede, 2018). Embora a necessidade estratégica de mulheres tenha sido levantada, seu recrutamento pode provocar reações negativas entre os membros do grupo. No entanto, mobilizar mulheres como combatentes não é a única função que pode gerar resistência. Recrutar mulheres para cargos como facilitadoras e propagandistas também se opõe à visão de mundo jihadista, na qual as mulheres são equiparadas à maternidade (Loken 2021). O recrutamento de mulheres para diversos cargos pode, portanto, resultar em custos de reputação para o grupo. Pode, em última análise, desestabilizar a legitimidade do grupo, pois cria uma discrepância entre a ideologia de gênero do grupo e suas ações (Cook 2005, 383; Davis 2006, 4; Loken 2021). (TERMEER e DUYVESTYEN, 2022, p. 466)

Se por um lado a restrição por parte de alguns grupos é acima de tudo uma motivação de gênero, a sua permissibilidade parece também fazer parte da mesma questão: muitas vezes as mulheres são empregadas de maneira estratégica, sobretudo porque, pelos estereótipos de gênero existentes em qualquer sociedade — em maior ou menor grau —, mulheres não são

vistas como uma ameaça. Em outras palavras, os grupos estão dispostos a negligenciar, em parte, as consequências de uma possível permissão das mulheres nos combates para empregar uma estratégia militar que pode beneficiar estrategicamente o grupo:

Diferentes explicações têm sido propostas para o uso de mulheres por organizações terroristas em seus ataques. Elas sugerem que as mulheres são empregadas, antes de tudo, por razões estratégicas, como a substituição da mão de obra perdida em batalha (Bloom 2010; Leede 2018; Leuven, Mazurana e Gordon 2016), são consideradas mais dispensáveis do que os homens (Cunningham 2007; Raghavan e Balasubramaniyan 2014; Laster e Erez 2015) e têm maior probabilidade de executar ataques bem-sucedidos devido a estereótipos de gênero que evitam suspeitas (Bloom 2005; Sjoberg e Gentry 2007; Leede 2018). (Ibid)

Vimos mais acima que a Organização Estado Islâmico, provavelmente incentivada pela Al-Qaeda, passou a fazer propaganda para recrutar mulheres. Isso não significa necessariamente uma mudança de paradigma dentro do grupo, que ainda vincula as mulheres majoritariamente ao campo doméstico, até porque tanto a poesia como o material lançado pelo grupo — sobretudo vídeos e fotos, se baseia em características fortemente vinculadas aos estereótipos de masculinidade, cuja origem se encontra no código de ética da cultura árabe, como a coragem, força e a bravura, como já vimos sobre a poesia árabe pré-islâmica. Mas o fato é que a Organização Estado Islâmico, desde a sua autoproclamação como um Califado, em junho de 2014, buscou recrutar novos membros para cumprir seu projeto de construção de um Estado, e um Estado precisa de integrantes, como o povoamento de uma nova região, sobretudo por uma questão de manutenção de controle territorial, status e força. Por isso, as principais revistas lançadas pelo grupo, como a *Dabiq* e *Rumiyah*, vinculadas online, foram majoritariamente um aparato de propaganda para atrair novos membros e aspirantes a jihadistas, e se adereçavam muitas vezes às mulheres: “A seção feminina na décima primeira edição da *Rumiyah* é totalmente dedicada a encorajar as mulheres a “se destacarem naquilo que Allah tornou obrigatório para nós e sempre se esforçarem para fazer ações voluntárias” (Estado Islâmico 2017d, 13)” (ibid, p. 471). Por isso, quando o território do grupo diminuiu em mais 90% em 2017, houve um esforço conjunto no grupo para recrutar mulheres:

Como uma organização jihadista sunita-salafista, o EIIS traça suas origens ideológicas à Al-Qaeda no Iraque, conforme emergiu de seus remanescentes em 2010. Tão rapidamente quanto o EIIS expandiu seus territórios no Iraque e na Síria, com um pico em 2015, ele os perdeu novamente. No final de 2017, suas áreas haviam diminuído em mais de 90%. Desde a autoproclamação do Califado em junho de 2014 por seu então líder, Abu Bakr al-Baghdadi, o EIIS buscou ativamente recrutar mulheres para reforçar sua influência territorial e ideológica. De fato, ao contrário

de outros grupos jihadistas, o sucesso do EIIS em estabelecer um Califado significou que ele precisava de mulheres para continuar seu projeto de construção do Estado além desta geração (Saltman e Smith 2015, 18). O EIIS obteve sucesso considerável nesses esforços; A migração de milhares de combatentes estrangeiras ocidentais para áreas controladas pelo EIIS confirmou a eficácia de sua propaganda (Peresinand Cervone 2015, 496). O papel das mulheres no Califado expandiu-se ao longo dos anos, de auxiliares para funções mais ativas, principalmente como policiais, recrutadoras e propagandistas (Gan et al. 2019). O EIIS também mobilizou mulheres para ataques suicidas a partir de 2016, embora em pequena escala. (ibid, p. 470, tradução minha)

Al-Nasr foi uma dessas pessoas que, ao se mudar para os territórios controlados pela Organização Estado Islâmico, logo assumiu uma posição de destaque entre os membros do grupo: "seus poemas, que abordavam morte e destruição, lealdade ao califado e decapitação de apóstatas, se espalharam como fogo selvagem entre militantes e comandantes, estimulando-os ainda mais a apresentar versões romantizadas de sua situação." (AHMAD, 2019). Pouco se sabe sobre sua vida, mas provavelmente ela tem quase a mesma idade que eu, 32 anos, e tinha somente 19 quando se mudou para Raqqa e se casou com o Mohamed Mahmoud, falecido jihadista austríaco e integrante da Organização Estado Islâmico, que viveu sob o pseudônimo Abu Usama al-Gharib. Al-Nasr vem de uma prestigiada família, sendo o pai um farmacêutico e memorizador do Alcorão, e a mãe, Iman al-Bugha, é reconhecida como "o ícone do jihadismo feminino dentro do EI e é excepcionalmente ativa na defesa da ideologia jihadista, especialmente nas redes sociais [...] Ela se tornou conhecida como a "advogada" ideológica e jurisprudencial que representa o EI e suas posições políticas." (RUMMAN, 2021, p. 1, tradução minha). Al-Bugha, em suas próprias palavras, "deixou [seu] enorme salário e se juntou ao serviço da Ummah Islâmica para lutar contra os injustos" (WILSON, 2018, p. 13, tradução minha), a ex-professora de estudos islâmicos na Saudi University of Dammam, diz:

Desde que li sobre as tragédias dos muçulmanos...e li a biografia do Mensageiro de Allah, que a paz e as bênçãos estejam com ele, e as vidas dos companheiros e as conquistas: li dezenas de vezes...e li a história contemporânea com todas as suas revoluções...e estudei a jurisprudência da jihad nas mãos dos maiores estudiosos...desde que fiz tudo isso: eu era uma pessoa do Daesh em pensamento e metodologia...eu era uma pessoa do Daesh antes do EIIS existir, e desde então sei que não há solução para os muçulmanos exceto nesta jihad (AL-BUGHA, 2014, s.p).

Sua filha, Al-Nasr, sobre quem a mãe disse que "nasceu com um dicionário na boca" (CRESSWEL e HAYKEL, 2017, p. 24), mudou-se para Raqqa com os pais e os sete irmãos.

À primeira vista, poderia parecer uma simples mudança; no entanto, implicava uma transição muito mais profunda: tratava-se de ingressar no autoproclamado Califado, integrando-se a uma nova comunidade formada por estrangeiros que povoavam o que para eles era um novo Estado. Antes de conseguir cruzar a fronteira para o Califado com um de seus irmãos, Al-Nasr escreve um poema que muito lembra um pedido feito por uma das esposas do Profeta Muhammad, A'isha, que pergunta ao seu marido se ela podia lutar, como relatado no hádice de al-Bukhari, um dos mais canônicos e respeitados entre os muçulmanos: “Ó Mensageiro de Allah, já que vemos que a jihad é a melhor das ações, nós [mulheres] não podemos lutar? Ele respondeu: para vocês [mulheres] o melhor tipo de jihad é um justo hajj [peregrinação a Meca]” (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 2784). O poema de Al-Nasr é assim:

Ó Allah, estes são os suspiros do meu coração
 Eles me dão noites sem dormir
 Quando, ó Allah, me farás essa honra?
 Quando, ó Allah, me concederás o perdão?
 Minha felicidade é a pena e a espada
 Para que os anos da minha vida ressuscitem pela luta
 Este continuará sendo meu desejo mais querido
 Mesmo se eu recebesse as maiores honras e sucesso
 E esta será minha obsessão enquanto eu viver:
 Quando minha mão segurará uma arma?⁷⁴

Assim como a esposa do profeta, Al-Nasr faz o mesmo questionamento através da poesia. Em tom de súplica e inquietação, a voz poética demanda diretamente à Allah, e não mais ao seu intermediário, quando ela irá pegar em uma arma. Através da referência à ideia de que a felicidade está ligada à "pena e à espada", parece haver tanto a busca pela justiça como a disposição incansável e determinada pela participação na luta armada. Nesse poema a voz feminina — provavelmente a da própria Al-Nasr — mostra o desejo pelo reconhecimento e agência na guerra, sugerindo talvez uma tentativa de rompimento com a passividade e subjugação revelada na maior parte dos casos e certa subversão da narrativa de heroísmo e martírio que historicamente pertenceu aos homens, como vimos até aqui. Ao chegar em Raqqa, na terra do Califado, Al-Nasr relata a primeira vez em que pegou em uma arma e se perguntou, tal como fez em seu primeiro lamento antes de sua mudança, quando teria a oportunidade de matar alguém, em suas palavras, de explodir a cabeça de alguém. Para Pierre e Cheikh, ao falar

⁷⁴ PIERRET e CHEIKH, 2015, p. 251, tradução minha.

sobre armas e se apresentar como combatente, Al-Nasr mais uma vez se apropria de elementos tradicionalmente considerados masculinos no contexto da Organização Estado Islâmico e assume o papel simbólico de uma guerreira:

“Comprei algumas coisas... e finalmente peguei uma arma! As pessoas que estavam comigo me ofereceram uma granada de efeito moral, uma adaga, um cartucho de Dushka, uma bandeira do Califado e outras coisas grandiosas que eu nem sonhava em possuir” [...]. Depois das compras, Ahlam foi treinada para o uso e a manutenção do que ela chama de seu novo “amigo”, ou seja, seu rifle. Ela detalha cada etapa das duas operações detalhadamente no texto, como uma demonstração orgulhosa de sua recém-adquirida experiência. O caráter lúdico da sessão de tiro a coloca em algum lugar entre o treinamento militar e o entretenimento: “As pessoas que estavam comigo me disseram: ‘Ahlam, imagine que você tem os líderes da Coalizão Infel à sua frente e atire’”. Em termos macabros, Ahlam expressa o desejo de que esse treinamento dê lugar a combates reais em breve: “Peço a Allah que me conceda a chance de explodir a cabeça de um infiel em breve! E que eu mate um soldado apóstata”. Mais uma vez, ao exibir sua recém-adquirida familiaridade com armamentos militares, adotar uma retórica brutal e se atribuir discursivamente o papel de guerreira — uma característica comum entre usuárias pró-Estado Islâmico nas redes sociais — Ahlam se apropria de símbolos que historicamente têm sido essencialmente masculinos nos movimentos islâmicos. Ao fazer isso, ela desafia uma tradição dominante entre os grupos jihadistas: embora, como mencionado anteriormente, esses grupos às vezes tenham confiado a mulheres ataques suicidas, eles geralmente se opõem à participação feminina em operações convencionais que envolvam o uso de armas de fogo (PIERRET e CHEIKH, 2015, p. 260, tradução minha).

Ao chegar no Califado, Al-Nasr descreve o novo mundo, o qual é todo reconfigurado a partir da imperatividade religiosa, no qual há a imposição da Organização Estado Islâmico em toda a paisagem e em todos os sons que se ouve, e no qual a existência é marcada pela riqueza e abundância. De fato, suas descrições se assemelham à própria descrição do paraíso, e se colocam de maneira contrastante com a “Síria de Asad”, que em suas palavras “viu a disseminação do desvelamento, do canto, da música e de todo tipo de idiotices” (Ibid, p. 256-257, tradução minha). A “nova” Síria, agora islamizada, é descrita como limpa, calma, com uma natureza harmoniosa, com ar limpo, revigorante e fresco, uma Síria na qual o gravador de ônibus toca as suras do Alcorão e palestras convocando à jihad:

Finalmente, vi a bandeira do Califado tremulando alto e vi as placas de trânsito indicando a direção das províncias (wilayat). Vi o prédio da Diretoria de Trânsito e da Polícia Islâmica, a sede da nobre hisba, o Escritório de Zakat, o Tribunal Islâmico, os Centros de Informação que distribuem publicações islâmicas, as telas que exibem o material produzido pelo Califado. Isso está acontecendo na Síria que antes era chamada de “Síria de Asad”? É esta a Síria que viu a disseminação do desvelamento, do canto, da música e de todo tipo de idiotices...? O Eufrates parecia

límpido e fresco, calmo como um velho venerável, com o zéfiro soprando sobre ele, os galhos e folhas das árvores curvando-se sobre ele, e um ar limpo, revigorante e fresco. O gravador no ônibus tocava incansavelmente as suratas sagradas do Alcorão, seguidas de palestras convocando à jihad. A vida é bela (aqui), minhas irmãs, cheia de bênçãos e dádivas divinas... Podemos alcançar tudo isso quando governamos de acordo com o Islã. Na terra do Califado, vi modéstia e piedade (femininas), e pessoas que fecham suas lojas para rezar. Da mesma forma, vi comércio vibrante e produtos abundantes, uma variedade de vegetais frescos e crianças brincando, felizes e alegres, repetindo com entusiasmo (o slogan da OEI): "O Estado Islâmico permanecerá!" Todos os dias há novas vitórias militares... ao contrário das regiões controladas pelos líderes idiotas das facções apóstatas (rebeldes): lá, cada dia traz fracasso e derrota. (Ibid)

Entre os membros do grupo, Al-Nasr ficou sobretudo conhecida por seus poemas que contestam o poder e as intervenções políticas de Bashar al-Assad, e seus escritos podem ser encontrados em diversos fóruns, além de fazerem parte de várias produções visuais feitas pelo grupo. Como a música instrumental é proibida por essa parte do Islã, seus poemas são muitas vezes recitados à capela. Em um de seus mais famosos poemas, o primeiro que eu li dela, e um dos mais impressionantes que li até hoje nesse tema, senão o mais, diga-se de passagem, há a denúncia da violência de estado imposta pelo atual presidente. O poema fora traduzido ao inglês pelos pesquisadores Robyn Creswell e Bernard Heykel:

Their bullets shattered our brains like
an earthquake,
 even strong bones cracked
then broke.
They drilled our throats and scattered
our limbs –
 it was like an anatomy lesson!
They hosed the streets while blood still ran
 like streams crashing down from the clouds⁷⁵

Suas balas despedaçaram nossos cérebros como
um terremoto,
 mesmo os ossos fortes racharam
e depois quebraram.
Eles perfuraram nossas gargantas e espalharam
nossos membros -
 foi como uma aula de anatomia!
Eles lavaram as ruas enquanto o sangue ainda escorria

⁷⁵ Poema disponível em: CRESWELL, Robyn; HAYKEL, Bernard. "Battle Lines: Why Jihadists Write Poetry". *The New Yorker*, 1 Jun. 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel>

como correntes caindo das nuvens.⁷⁶

A violência do poema já se inicia de forma abrupta: os tiros. A pluralidade, aqui, marca a força da violência de Estado que parece chegar por todos os lados. Sob tais circunstâncias, as balas aparecem destruindo cérebros “como um terremoto”, formando uma imagem visceral, corporal e assustadora que enfatiza a natureza repentina e devastadora da violência. Esse domínio e o sentimento de sobredeterminação através de armas são as mais flagrantes manifestações de poder, e foi Hannah Arendt quem disse que “se a essência do poder é a efetividade do domínio, não existe então nenhum poder maior do que aquele que provém do cano de uma arma” (ARENDT, 2004, p. 23). Assim, o horror da violência é descrito também com imagens horríveis, e as vezes não posso suportar esse poema. O corpo é diversas vezes violentado: *despedaçado, rachado, quebrado e perfurado* e a imposição desses atos, a capacidade de destruição esmagadoramente mais poderosa e terrível, se contrasta com um sentimento de inevitabilidade e passividade, ou melhor dizendo, com a *impossibilidade* de defesa. Aqui, é o terror e não somente a violência que opera através da intimidação sistemática, da eliminação e destruição da capacidade do agir.

Em um cenário de desumanização total, os corpos desmembrados são apresentados como uma *aula de anatomia*, cujo distanciamento clínico perturbador é o olhar de quem tanto observa o cenário, mas também de quem observa uma violação - aqui, talvez seja a própria imagem do ex ditador Bashar al Asad. O “médico” ou “doutor”, como era conhecido, - pela sua formação acadêmica em Medicina - observa de fora a destruição que ele próprio causara. No poema, mesmo as partes mais fortes, aquelas que fornecem as bases de um corpo, “racharam e depois quebraram”, e quase cinematograficamente descrevendo a destruição física causada pela violência, os versos retratam, com a intensidade de descrições, a agressão e a desintegração de um corpo humano. O corpo, no poema, é um corpo coletivo, e por esse motivo o uso do determinante e pronome possessivo “nosso”, aparente ou oculto, sugere e transmite uma sensação de dor compartilhada de uma comunidade: “suas balas despedaçaram *nossos* cérebros [...] Mesmo (i.e., *nossos*) ossos fortes racharam/e depois quebraram. / Eles perfuraram *nossas* gargantas e espalharam/ *nossos* membros - [...]eles lavaram as ruas enquanto o (i.e., *nosso*) sangue ainda escorria [...]”. Um prédio desaba sem seus alicerces, e um corpo sem ossos é um corpo inerte e sem movimento. Aqui, um corpo sem reação.

⁷⁶ Ibid, tradução minha.

Como vimos, o sangue é bastante simbólico, assumindo uma conexão com a vida e a morte: o sangue que nutre a terra para fazer surgir uma vida e o sangue que se esvai de um corpo quando este morre. Neste poema, o sangue aparece como um vestígio, uma prova tanto das vidas perdidas quanto da brutalidade do conflito. As ruas são lavadas, mas a tentativa de limpar ou apagar as evidências dessa violência parece ser frustrada, porque esse sangue continua a escorrer “como correntes caindo das nuvens”. Como alguns poemas já vistos nessa tese, o verso livre parece também indicar um movimento descendente: a impotência frente à brutalidade é descrita através das correntes que caem das nuvens, as quais nos mostram qualquer coisa de incontrolável, de furioso. Além disso, essa imagem do sangue correndo como “correntes caindo das nuvens” estabelece uma relação entre a imagem do sangue com o som e a força da água caindo, uma tempestade. Esta descrição parece intensificar o impacto da violência, que parece irromper de todos os lados, criando uma sensação de caos. A perplexidade é que em qualquer série de eventos, na totalidade do poema, em seu conjunto, compõem o retrato da violência do Estado, e assim temos a impressão de enclausuramento ou encurralamento em um lugar de onde não se pode fugir ou correr: não se pode fugir dessa tempestade.

Não somente a tentativa de apagar as evidências da violência, mas o poema traz também uma inversão imagética entre a água e o sangue. De onde se esperava água — das nuvens — cai-se sangue. A inversão, nos versos, parece transgredir a nossa expectativa, sobretudo considerando a potência, a importância e a simbologia da água em ambientes desérticos, por sua aridez e hostilidade, e também na tradição da poesia árabe. Nos versos da era pré-islâmica, a água é comumente associada à chuva e “uma prática comum era rezar para que a chuva caísse sobre o túmulo de uma pessoa falecida.” (HAMMAD, 2020, p. 259, tradução minha), e não é surpreendente que o poema de Al-Nasr tenha algo de muito semelhante à um poema de Labid, o famoso poeta árabe pré-islâmico, cuja poesia faz parte da Mu‘allaqat, “As Odes Suspensas” ou “Os Poemas Pendurados”, sobre a qual já falamos. Como vimos, Labid é tido como o único poeta desse período que ainda estava vivo quando o Islã começou a se consolidar e que posteriormente se converteu à nova religião. O poema, que fora traduzido para o inglês pelo pesquisador Roger Allen, parece também mostrar um ciclo de destruição e criação, entre vida, renovação e morte:

Sites dung-stained and long abandoned after times of frequentation,
with their changing seasons of peace and war,
Fed with spring rains of the stars, hit by the thunder of a heavy
rainstorm or fine drizzle,

Falling from every passing cloud, looming dark in the daytime and with
thunder resounding at eventide.⁷⁷

Lugares manchados de esterco e há muito abandonados após tempos de frequen-
tão,
com suas estações cambiantes de paz e guerra,
alimentados pelas chuvas primaveris das estrelas, atingidos pelo trovão de uma for-
te
tempestade ou de uma garoa fina,
caindo de toda nuvem que passa, surgindo escuros durante o dia e com
trovões ressoando ao entardecer.⁷⁸

Esse trecho do poema de Labid é o início típico de uma *qasida* pré-islâmica, chamada *rahil*, na qual os traços e as ruínas do acampamento abandonado, marcadas pelo tempo e pela natureza aparecem na areia que ainda carrega memória. Desse lugar, o poeta vê as ruínas como nostalgia e memória, mas vê também, das ruínas, o anúncio da passagem do tempo, que não tem linguagem, mas que todo tempo está ali anunciando sua presença: só vemos o tempo através das coisas. Dessa maneira, o tempo anuncia perdas e incita lembranças, convidando o poeta à retornar ao passado que só é recuperável através das palavras:

Os traços do acampamento abandonado [...] anunciam a perda do amado, as chuvas da primavera e os prados floridos de um passado idealizado. E, no entanto, também evocam o que foi perdido — incitando sua lembrança e chamando-o de volta. [...] As marcas estão em silêncio. Mas elas invocam. Quando o poeta se coloca diante delas, a tensão de sua invocação silenciosa exige liberação. Este é o lugar — e a nascente — do poema (SELLS, 1989, p. 3-4)

De fato, no trecho do poema de Labid, a natureza é a força cíclica e renovadora, cujas ruínas são capazes de estabelecer uma realidade reconhecível e rememorável para o poeta. O acampamento está abandonado, mas seus vazios são ocupados por marcas, por "manchas de esterco". Esse lugar continua a viver, a reestabelecer contato com a vida através das "chuvas primaveris das estrelas", continua a ser atingido pela realidade da vida "pelo trovão de uma forte/ Tempestade ou de uma garoa fina, / caindo de toda nuvem que passa", e essa vida continua a ser ouvida através dos "trovões ressoando ao entardecer". A decadência das ruínas, portanto, parece se contrastar com a renovação pela chuva que cai através das estrelas, cuja existência parece servir tanto como um meio para a memória, para revelar aquilo que se perdeu, como para simbolizar e revelar uma promessa de vida e regeneração, mesmo diante da

⁷⁷ ALLEN, 2000, p. 8

⁷⁸ Ibid, tradução minha.

destruição e do tempo. Mas se a água, nos poemas clássicos, era símbolo de renovação, sua imagem será apropriada pela poesia árabe moderna:

O efeito da chuva em um ambiente desértico é verdadeiramente notável; as transformações que ela provoca são imediatas. Embora a água — sua presença ou ausência — tenha sido um aspecto muito prático da vida no deserto para os primeiros poetas, ela também tem sido uma imagem poderosa para o poeta moderno, simbolizando fertilidade, potencial e revolução. (ALLEN, 2000, p. 8, tradução minha).

E foi o poeta iraquiano Badr Shakir al-Sayyab (1926-1964), considerado um dos mais importantes poetas árabes contemporâneos e também um dos fundadores da poesia árabe em verso livre quem compôs um dos poemas que acabou por se tornar quase como um canto emblemático, cujos versos "qualquer iraquiano ou árabe educado pode recitar alguns versos dele, pois é um dos poemas icônicos e uma obra fundamental no cânone da poesia árabe moderna." (ANTOON, 2010, p. 14, tradução minha). "Canção da chuva" ("Unshudat Al-Matar"), poema traduzido integralmente ao português pelo professor e pesquisador Khalid Tailche, traz a chuva como símbolo da revolução, cuja água "em um futuro não muito distante, lavará Bagdá, e o vento varrerá as injustiças, a fome e a tirania da cidade estéril" (EL-AZMA, 1968, p. 673). Vejamos um trecho do poema:

[...]
 Quantas lágrimas
 derramamos na noite da
 partida
 E percebemos com
 medo
 Que seríamos acusados
 de provocar a chuva
 Chuva...
 Chuva...
 Desde que éramos
 pequenos, o céu
 se cobria com as nuvens
 no inverno
 e caíam os cântaros da
 chuva,
 e a cada ano, quando a terra se cobria de ervas, sentíamos fome
 nunca passou um ano que o Iraque estivesse sem fome.
 Chuva...
 Chuva...
 Chuva...⁷⁹

⁷⁹ Instituto da Cultura Árabe– ICArabe, s.d. Disponível em: <https://icarabe.org/artigos/a-cancao-da-chuva/>

[...]

Comumente comparado à poesia de TS.Eliot, sobretudo aos seus *Quatro Quartetos* (*Four Quartets*), ou mais especificamente à *Terra desolada* (*The Waste Land*), tanto pela sua semelhança temática quanto pela métrica, o poema de al-Sayyab também fala sobre ruína e memória — e aqui resumo muito grosseiramente o poema de Eliot —, e traz a água tanto como símbolo daquilo que pode fornecer vida como também aquilo que pode causar destruição. O poema começa com algo como a descrição de uma pessoa, e a imagem logo é dominada por vocábulos e verbos que aludem à água, como se pouco a pouco o poema anunciasse a chegada da chuva (rio, remo, afogar-se). Esse corpo é "como o mar dominado pelas mãos da noite", e as antíteses que se seguem (inverno, verão, morte, nascimento, trevas, luz, pranto, êxtase) constroem pouco a pouco a imagem de um temporal. O arco-íris, que normalmente é o símbolo da felicidade e da esperança "bebe as nuvens e gota a gota" as verte — as derruba! — em água da chuva, ele consome as nuvens, e essa chuva que continua a cair por todo o poema, se transforma em lágrimas pesadas "como um menino a balbuciar antes de dormir, querendo sua mãe", trazendo medo, esperança e, novamente, vida e morte. Esse menino espera a mãe que não mais voltará, cujo corpo provavelmente "está lá ao pé da colina dormindo num sonho eterno", e seu corpo "serve-se da terra e água da chuva". Diferentemente do poema de Labid, a chuva não é somente aquilo que incitará o poeta à rememoração, mas antes será um elemento natural cíclico de transformação, trazendo muitas vezes seus opostos e fazendo-os coexistirem lado a lado, parecendo determinar um movimento cíclico no poema, através das estações do ano, dia e noite, chuva que cai e se renova.

A tensão entre as imagens antitéticas, antes de revelar um elemento cíclico, no qual a chuva continua caindo e alimentando o solo, fazendo flores brotarem, crianças nascerem, mas também trazendo caos e destruição, manifesta uma dimensão de resistência política e angústia, porque em vez de representar somente fertilidade, alegria ou renovação, a chuva assume um papel ambíguo e mesmo sombrio, sendo transformada em metáfora do sofrimento, da dor, da resistência e do sofrimento de um povo. O poema de Badr Shakir al-Sayyab, assim, é também uma leitura política de seu período, como nos diz o pesquisador Shaimaa Hassanin, no artigo "Nationalism in Badr Shaker Al-Sayyab's Revolutionary Poetry and its Influence on Arabic Poetry":

“Canção da chuva” é muito mais do que uma canção ou um salmo que celebra a

chuva ou a manifestação dos sentimentos de alegria do poeta ao observar as gotas de chuva. Na verdade, a letra incorpora uma dimensão diversa. Aqui, a chuva não remete à ressurreição da natureza ou à vida em terras inférteis e áridas, mas sim a questões e dimensões políticas. Por um lado, expressa a resistência do autor ao governo de Nuri Al-Said. Por outro, o poema revela a profunda angústia do poeta, em vez de felicidade e prazer. Assim, as gotas de chuva estão, de forma alegórica, relacionadas às lágrimas. A discrepância entre a imagem da chuva no título do poema e o que ele realmente comunica em seu conteúdo enfatiza a vida contraditória dos habitantes do Oriente Médio, que sofrem profundamente com o desespero e a miséria econômica, apesar dos imensos — e muitas vezes mal aproveitados — recursos da região árabe. A palavra *chuva* evoca vida, fertilidade e renovação; *canção* ou *hino* indica alegria e felicidade. No entanto, a escolha lexical de Al-Sayyab ao usar a palavra *chuva* é significativa, pois remete a lágrimas, lamentação, morte, fome, pobreza, migração e ao sofrimento do povo iraquiano. *O Grito da Chuva* teria sido uma interpretação mais adequada das condições de seu povo. Al-Sayyab, de forma inesperada, chamou-o de *A Canção da Chuva*, enquanto os cidadãos iraquianos viviam uma existência miserável, apesar dos vastos recursos naturais e da riqueza potencial da nação [...]. O poema retrata a vida confusa dos habitantes do Oriente Médio, que enfrentam muito desespero e desesperança ao nutrirem sentimentos de desapontamento e rejeição por suas próprias nações. A palavra *chuva* pode ser um símbolo de vida, fertilidade e renovação. A palavra *canção* ou *hino* representa alegria e entusiasmo. O título do poema evoca o canto dos pássaros nas árvores e as melodias das crianças. Os pássaros, as crianças e as pessoas celebram e cantam quando chove, pois a chuva simboliza renascimento, terras férteis e estabilidade. No entanto, para Al-Sayyab, a chuva lembra lágrimas, morte, fome, pobreza, deslocamento e o sofrimento do povo iraquiano. Assim como T. S. Eliot, Al-Sayyab não celebra a estação das chuvas; ao contrário, ele a considera a mais cruel de todas. A dor e o desespero presentes nos versos poderiam transformar o título do poema de *Canção da Chuva* para *Grito da Chuva*. (HASSANIN, 2020, p. 59-60; 64, tradução minha)

Assim como no poema de Al-Sayyab, a chuva no poema de Al-Nasr, também tem essa dimensão sombria, mas a água é ressignificada, e o que era chuva das estrelas virou sangue das nuvens. Já o poeta não observa mais com passividade a transgressão e a mudança de sua terra — de seu acampamento —, *ele é parte da terra* que é violada. Já o poeta não se retira para a jornada pelo deserto, ele é retirado: no poema, ele não é agente de sua própria jornada. O sangue não marca, como a chuva, a presença do tempo, mas antes a presença da violência e da transgressão. Os corpos destroçados e oprimidos são as marcas que não podem ser apagadas e nem esquecidas, e a sensação que o poema de Al-Nasr nos dá é de guerra e destruição total, e não mais de uma estação cambiante entre esta última e a paz.

A forte tempestade do poema de Labid nada mais era do que o marcador da memória e do tempo e, nos versos, está colocado ao lado de uma garoa fina, como se não estivessem em uma relação de força, mas antes de naturalidade, sem qualquer medidor de potência. As chuvas das estrelas, mesmo que possam nos trazer uma imagem solitária, certamente se dispõem

de um tipo de beleza, erigindo tanto a interpretação de uma constelação que revela um caminho, que orienta entre as paisagens e o deserto, como a relação com a água que, como chuva, é a vida numa paisagem árida. Mas o poema de Al-Nasr quebra nossa expectativa ao reverter significados, e traz o terremoto, que é justamente a própria destruição, o *anti-caminho*, e assim as ruínas, que eram nostalgia e tempo, agora revelam a destruição como denúncia, sem contemplação e certamente sem beleza. Agora, não é mais o trovão que ressoa ao entardecer, mas o sangue que continua a escorrer. Portanto, o poema traz o sangue não somente como símbolo primordial da vida, mas também como símbolo anunciador da morte.

5.1. O corpo unificado, o poema unificador

Al-Nasr, que também escreveu manifestos e discursos, dialoga com vários estilos poéticos, além de abordar diferentes temas de diversas maneiras. É curioso e espetacular. Ao mesmo tempo em que ela ousa fazer um poema em verso livre — como vimos acima — por vezes ela se mantém completamente presa à métrica, ao ritmo e ao estilo clássico e à tradição da poesia árabe. Essa mudança de tom não é aleatória, muito pelo contrário: ao se utilizar do estilo clássico, a poeta está invocando a tradição pré-islâmica, a fundação e os primórdios da poesia, aquilo que está presente na memória coletiva dos árabes, muçulmanos ou não, que atravessou os séculos e que fora relida e reapropriada. Esse recurso de apropriação e releitura, tema da minha dissertação de mestrado, é um recurso bastante defendido dentre os poetas jihadistas que tem como objetivo causar um sentimento de reconhecimento e pertencimento para a agenda militante do grupo. E ao mesmo tempo em que compõe um poema altamente violento, quase cinematograficamente violento, ela também compõe poemas absolutamente tradicionais, como se fossem um manifesto, com uma linguagem direta, ainda que cheio de metáforas. Al-Nasr fala para todo o público islâmico, uma técnica utilizada por muitos outros poetas jihadistas, o que Elizabeth Kendall chama de “a batalha pelos corações e pelas mentes”, como ela mesma diz:

Grupos jihadistas militantes precisam conseguir se enraizar entre as populações locais em determinadas regiões do Oriente Médio, caso queiram sobreviver. A força bruta nem sempre é suficiente, especialmente quando essas populações-alvo estão bem armadas e já estão familiarizadas com o combate. Por isso, a batalha pelos corações e mentes das populações locais torna-se crucial. Isso não significa, necessariamente, conquistar novos recrutas para os mujahidin; é suficiente obter um nível de tolerância que permita o funcionamento dos grupos jihadistas. Nesse esforço pa-

ra conquistar corações e mentes, uma estratégia que tem sido amplamente negligenciada por analistas e estudiosos é a poesia. (KENDALL, 2019, p. 1, tradução minha)

Dessa forma, em um de seus poemas, *As terras da verdade são o meu lar*, Ahlam al-Nasr convoca toda a nação muçulmana, retratando a narrativa política do grupo "como um antídoto aos impulsos nacionalistas pan-árabes no mundo árabe" (GATT, 2020, p. 234, tradução minha). A poeta, assim, parece criticar o fracasso dos líderes nacionalistas árabes reinterpretando o amor pela pátria (waṭan), tradicionalmente um valor central do nacionalismo árabe, dentro da lógica e da agenda militante jihadista, na qual a pátria não é mais um Estado-nação, mas um *território* islâmico idealizado ou o próprio califado. Vejamos o poema, que fora traduzido a partir de uma tradução em língua inglesa feita por Kurstin Gatt:

1. The lands (of truth) are my home,
the sons (of Islam) are my brothers,
2. God of the universe summons us,
to justice and goodness,
3. My loyalty conforms with my faith,
and the guidance of the Qur'an,
4. My solidarity is not with
al-Qaḥṭān and 'Adnān for a day,
5. My brother in India, you are my brother
as [are you, my brothers] in the Balkans,
6. And in Ahwāz and Aqṣā,
in the Arab land of Chechnya,
7. When Palestine cried out in pain,
and when Afghanistan called out,
8. When Kosovo,
Assam and Pattani suffered injustice,
9. My heart went out with love to them,
longing to help those suffering,
10. I did not make a difference among them,
this is what religion commended me,
11. Indeed, we are all one body,
that rises in the right way,
12. Restraining from hurting it,
and wiping its scarlet blood,
13. No provenance divides us,
no language and colour [of skin],
14. The book of God unites us,
with loyalty in faith,
15. [in order] to deflate any hopes
to scatter or attack us,
16. We will remain brothers forever,

despite the armies of Satan.⁸⁰

1. As terras (da verdade) são meu lar,
os filhos (do Islã) são meus irmãos,
2. O Deus do universo nos convoca,
à justiça e à bondade,
3. Minha lealdade está de acordo com minha fé,
e com a orientação do Alcorão,
4. Minha solidariedade não está com
al-Qahtan e Adnã por um só dia,
5. Meu irmão na Índia, você é meu irmão,
assim como [vocês, meus irmãos] nos Bálcãs,
6. E em Ahwaz e Aqsa,
na terra árabe da Chechênia,
7. Quando a Palestina clamou em dor,
e quando o Afeganistão gritou por socorro,
8. Quando Kosovo,
Assam e Pattani sofreram injustiça,
9. Meu coração se encheu de amor por eles, desejando ajudar os que sofrem,
10. Não fiz distinção entre eles,
isso foi o que a religião me ordenou,
11. De fato, somos todos um só corpo,
que se ergue no caminho certo,
12. Refreando-se de feri-lo,
e limpando seu sangue escarlate,
13. Nenhuma origem nos divide,
nenhuma língua ou cor [de pele],
14. O livro de Deus nos une,
com lealdade na fé,
15. [a fim de] frustrar qualquer esperança
de nos dispersar ou atacar,
16. Permaneceremos irmãos para sempre,
apesar dos exércitos de Satanás.⁸¹

O poema de Al-Nasr fora todo feito a partir de um tipo de verso chamado de *mu'araḍa*, uma espécie de mensagem em forma versificada que, como nos explica Gatt, são "construídas como emulações ou versos de resposta formal [...]. Historicamente, esses versos de réplica remontam ao período pré-islâmico ou ao início do Islã, tendo ganhado maior popularidade a partir do período abássida" (ibid, p. 230). O pesquisador ainda nos explica que o poema de Al-Nasr é uma *confracta*, de um poema de Fakhri al-Barudi, poeta sírio falecido em 1966, que fora apropriado por diversos movimentos e que é considerado, não de maneira oficial, o hino do mundo árabe: "Esses versos fazem uma contrafacta (reinterpretação poética) de um poema composto na década de 1960 pelo político e poeta sírio FakhrI al-Barudi (falecido

⁸⁰ Gatt, 2020, p. 232-233

⁸¹ Ibid, tradução minha.

em 1966), intitulado *As terras árabes são minha pátria*. O poema [...] tornou-se o hino não oficial reconhecido no mundo árabe, promovendo uma visão de mundo pan-arabista" (Ibid, p. 233). Vejamos o poema com sua tradução feita também a partir do inglês:

1. The Arab lands are my home,
from Damascus to Baghdad,
2. And from Najd to Yemen
to Egypt and Tetouan,
3. For no border distances us,
no religion divides us,
4. The language of Dād unites us,
Ghassān and ‘Adnān,
5. We have a civilization that went before,
we will revive it if it has been effaced,
6. Even if against us stood
the crafty humans and jinn,
7. Rise sons of my nation
with the aid of knowledge to the high [goals],
8. O sons of my Mother, sing:
the Arab lands are my home.⁸²

1. As terras árabes são meu lar,
de Damasco a Bagdá,
2. E de Najde ao Iêmen,
ao Egito e a Tetuã,
3. Pois nenhuma fronteira nos distancia,
nenhuma religião nos divide,
4. A língua do Dad nos une,
Ghassan e Adnan,
5. Temos uma civilização que nos precedeu, e a reviveremos, mesmo que apagada,
6. Mesmo que contra nós se erguessem
os astutos homens e jins,
7. Levantai-vos, filhos da minha nação,
com o saber, rumo ao mais alto,
8. Ó filhos de minha mãe, cantai:
as terras árabes são meu lar.⁸³

O poema de Barudi se apresenta como uma cartografia *unificadora*, a qual traça e re-

⁸² Ibid, p. 233-234

⁸³ Ibid, tradução minha.

desenha um mapa imaginado sem qualquer fronteira ou divisão, marcando uma união simbólica que ocorre principalmente através da cultura compartilhada, como uma pátria coletiva, quase indivisível, que tanto quebra antigos tratados coloniais bem como imposições de fronteiras. Mesmo a religião, que poderia ser um elemento destruidor da harmonia no poema, não é usado para desfazer esse laço, porque o que conecta esses países é o *idioma em comum*, ou como aparece no verso 4, "a língua do Dād", como a língua árabe também é conhecida: "Os árabes orgulhosamente afirmam que o árabe é "a língua do dād", já que nenhuma outra língua no mundo possui a letra 'dād' em seu alfabeto. Isso implica que o 'dād' é um som extremamente incomum [...] exclusivo do árabe" (AL-RASYID, 2019, p. 262, tradução minha).

Da mesma maneira, o enjambement, através dos nomes de Gaçane e Adnã, de uma linha para a outra, personifica essa unificação linguística e cultural, como uma passagem de identidade, de tradição, de cultura, porque Gaçane e Adnã são tribos árabes pré-islâmicas, parte da formação dos povos, sendo Adnã descendente direto de Ismael: "Se traçarmos as genealogias fornecidas pela tradição árabe dos governantes das tribos descendentes de Ismael retroativamente por vinte gerações até chegarmos a Adnã, seu neto" (WILLIAMS; NÖLDEKE, et al., 1909, p. 102, tradução minha). Gaçane, por sua vez, é o nome usado para se referir à tribo dos gassanidas — tribos cristãs do sul da Arábia que migraram para o sul da Síria no século III a.C., onde se uniram a comunidades greco-cristãs, cuja "independência era em parte limitada por alianças desiguais com o Império Romano e, posteriormente, com o Império Bizantino. Foi fundada no primeiro século da era cristã, pouco depois da enchente de Mareb; e sua duração, até ser subjugada pelo profeta conquistador, ultrapassou seiscentos anos" (ibid, p. 106, tradução minha).

O poema de Al-Nasr, por outro lado, ainda que muito semelhante ao poema de Barudi, reverte algumas ideias trazidas pelo poeta. A começar pelo título do poema de Al-Nasr, *As terras da verdade são o meu lar*, que entra em contraste direto com o título do poema de Barudi, *As terras árabes são minha pátria*, impondo união não mais através da língua e da cultura, mas sim pela religião, e a leitura e análise expetaculares de Kurstin Gatt, realmente imprescindíveis para entender a conexão e a diferença entre os dois poemas, nos sugere que Al-Nasr modifica alguns versos de Barudi, reinterpretando e subvertendo a noção de pátria. O que Gatt nos mostra é particularmente visível nos primeiros versos, nos quais "a escolha deliberada de 'pátrias' (awṭān) no plural reforça a rejeição direta da ideologia do Estado-nação imposta pelo Ocidente. O uso de al-Nasr do plural awṭān segue estratégias relacionadas, mas

distintas, no processo de construção nacional levado a cabo pelo DĀ‘ISH" (GATT, 2020 p. 234-235, tradução minha).

Dessa forma, ao projetar uma identidade islâmica construída e unida pela fé, Al-Naṣr enfatiza uma visão de que a pátria não é mais determinada pela presença de países árabes, mas pelo Islã — que é agora o laço unificador entre os povos. Como ela diz, a solidariedade dela não está com al-Qahtan e ‘Adnā (4. Minha solidariedade não está com /al-Qahtan e Adnā por um só dia,), rejeitando completamente o passado e a herança tribais e afirmando, assim, a lealdade conforme a fé, sendo o Alcorão o seu guia e os muçulmanos dos países citados, seus irmãos (3. Minha lealdade está de acordo com minha fé, / e com a orientação do Alcorão, / 4. Minha solidariedade não está com/ al-Qahtan e Adnā por um só dia, /5. Meu irmão na Índia, você é meu irmão, /assim como [vocês, meus irmãos] nos Bálcãs, /6. E em Ahwaz e Aqsa, / na terra árabe da Chechênia). Ainda com a leitura de Gatt, o termo *al-ḥaqq*, o *fundamento da verdade*, evoca uma reivindicação divina sobre os territórios controlados pelos jihadistas, o novo autoproclamado califado, transformando *as pátrias* em um conceito espiritual e sagrado:

No poema de al-Barudi, as pátrias estão restritas a uma localização espacial (al-urb), enquanto no poema de Al-Naṣr, as pátrias são identificadas pelo termo pseudo-islâmico *al-ḥaqq*. Na sabedoria religiosa antiga, o Islã é referido como o fundamento da verdade (*al-ḥaqq*). O termo *al-ḥaqq* é definido como uma reivindicação da “verdade revelada por Deus” e evoca um dos noventa e nove atributos de Deus. Na retórica jihadista, *al-ḥaqq* possui uma polissemia semântica; neste caso, refere-se aos territórios controlados pelo DAISH. Diferente do poema de al-Barudi, que restringe as pátrias aos países árabes, o conceito de *awtan* (pátrias), conforme percebido na narrativa jihadista, implica que a identidade jihadista não está ligada a um país específico, mas sim a uma fé específica (*banu l-islam*, v. 1 – “os filhos do Islã”). Diferente da identidade pan-arabista, que delimita a pertença ao grupo aos países árabes, a narrativa jihadista não delimita a localização de seu califado percebido. A ambivalência do termo *biladu l-ḥaqq* (“terra da verdade”) é formulada estrategicamente de maneira suficientemente vaga para admitir uma variedade de interpretações possíveis. Essa ambiguidade estratégica do terreno califal proporciona uma sensação de flexibilidade, que permite ao DAISH redefinir países e áreas geográficas como parte de seu território, ajustando continuamente sua extensão territorial de acordo com os ganhos e perdas da organização. Outra distinção entre o poema de al-Barudi e a *muarada* (resposta poética) de Al-Naṣr está na projeção de unidade e identidade coletiva. A narrativa pan-arabista reúne seus apoiadores em torno da unificação pela língua árabe (*lisanu dadi yujmauna*, v. 4 – “a língua do Dad nos une”). O termo *lisanu l-dad*, utilizado pelo movimento pan-arabista para se referir aos árabes como “os que falam com a letra Dad”, remonta a séculos atrás e aparece nos versos de poetas clássicos famosos como al-Mutanabbi (m. 965 d.C.). *Lisanu l-dad* sinaliza a singularidade da língua, pois acredita-se que o fonema enfático /d/ seja uma característica única do árabe. O termo também funciona como um novo rótulo dado à língua árabe, que não deriva do nome do povo que inicialmente a falava, mas sim da dificuldade articulatória de um fonema específico. O fonema /d/ “torna-se um emblema de autenticação, um guardião das fronteiras”.

ras e um símbolo definidor de uma identidade de grupo, sinalizando... quem pertence ou não ao grupo”. A frase *lisanu dadi yujmauna* (“a língua do Dad nos une”, v. 4) no poema de al-Barudi é contraposta por *kitabul lillahi yujmauna* (“o livro de Deus nos une”, v. 14). Na trajetória jihadista, o Islã é projetado como a principal fonte de identificação e unificação. Em contraste direto com a afirmação de al-Barudi de que nem fronteiras nem religiões podem dividir os falantes do árabe (v. 3), o poema de Al-Nasr afirma que nem a origem, nem a língua, nem a cor da pele podem dividir os muçulmanos (v. 13). A *muarada* propõe a ascensão do Islã como principal fonte de organização política e autoridade moral. A tentativa do grupo de construir e manter laços de irmandade baseados no Islã alude ao Alcorão. Historicamente falando, o Islã deu aos homens uma identidade pela qual se definiam em relação aos outros. O laço da irmandade islâmica consegue transcender as relações de sangue, e as criaturas são ligadas por meio da servidão ao seu criador. Esse vínculo é reinstaurado na *muarada* de Al-Nasr pela metáfora metonímica do corpo (v. 11), na qual os muçulmanos ao redor do mundo são considerados como um só corpo, movendo-se coletivamente no “caminho certo”. Além disso, a poeta afirma que qualquer pessoa comprometida com o Islã faz parte de um corpo unido que está na “orientação correta” (*al-huda al-hani*, v. 11) (Ibid, p. 235-236).

Assim, ao se unirem agora através da religião, o poema não somente enfatiza essa conexão espiritual que conecta os muçulmanos em todo o mundo, como também demonstra o alcance global do Islã e como esses laços podem transcender fronteiras, muitas das quais foram estabelecidas por acordos internacionais, sobretudo aqueles feitos durante ocupações e tratados coloniais. As barreiras geográficas, assim como no poema de Barudi, são apagadas, redesenhando esse mapa, destruindo essas fronteiras e reivindicando os lugares que foram eclipsados por diversos acordos ao longo da história:

O mapa do Médio Oriente moderno, elaborado pela Grã-Bretanha e pela França no final da Primeira Guerra Mundial, é uma fonte constante de amargura. Um dos vídeos mais impressionantes do Estado Islâmico mostra jihadistas destruindo a passagem da fronteira entre o Iraque e a Síria, uma linha estabelecida pelo infame acordo Sykes Picot de 1916. Desde a fundação do califado de Abu Bakr al-Baghdadi, os jihadistas adotaram a prática de filmar a cerimônia de combatentes estrangeiros rasgando e queimando os seus passaportes – um ato que pretende simbolizar a rejeição da velha ordem e o nascimento de um novo [...]. Esta nova geografia está organizada em torno de locais de militância e sofrimento muçulmano (HEGGHAMMER, p. 33, tradução minha).

Essa nova geografia, esse novo corpo, é envolvido através de um laço invisível do poema que recostura os muçulmanos, uns nos outros, e cada parte, antes separada, é como um membro de um corpo que foi esquartejado sucessivamente através do tempo e que precisa ser novamente unido. A partir dessa leitura, o poema não somente evoca a ideia de pátria pelo vocábulo *watan*, como sugerido por Gatt (2020), mas parece também estabelecer a ideia de *um-*

mah, conceito também carregado de tradição, e que por isso não será examinada com grande rigor acadêmico, mas antes a partir da maneira pela qual é trabalhada pela poeta Ahlam al-Nasr e pela própria Organização. No entanto, é interessante que tenhamos uma breve, porém necessária, introdução do conceito feito por Artal Omar, em seu artigo, "From Kinship To Global Consciousness: The Evolution Of Ummah In Islamic Thought And Politics" que nos explica de maneira resumida a evolução e os significados de ummah:

A Ummah tem suas raízes nas tradições linguísticas, teológicas e culturais árabes, e evoluiu ao longo do tempo para abranger uma ampla gama de significados. Derivada da raiz árabe "أُمّ" (*umm*), que significa "mãe", a palavra carrega conotações de origem, parentesco e cuidado. Em sua essência, o termo designa uma comunidade ou grupo que compartilha um vínculo comum, seja religioso, cultural ou social. Na teologia islâmica, esse vínculo está enraizado principalmente na fé compartilhada e na identidade coletiva dos muçulmanos como seguidores do Islã. No contexto árabe e islâmico, tem sido associada a significados espirituais e culturais que transcendem fronteiras geográficas e políticas, baseados em valores islâmicos comuns que promovem o sentimento de pertencimento a uma nação islâmica ou espiritual. No entanto, o conceito de Ummah não é uma entidade estática; pelo contrário, ele evoluiu em resposta às mudanças das circunstâncias históricas e às forças sociopolíticas. O conceito de Ummah evoluiu desde sua estrutura inicial pré-islâmica, baseada em laços tribais e de parentesco, passando por sua redefinição como uma comunidade moral e legal orientada religiosamente sob a revelação islâmica, e, posteriormente, em um modelo imperial dentro do sistema do Califado, refletindo constantes adaptações aos contextos históricos e políticos (OMAR, 2025, p. 98).

O que vemos no artigo é que ummah é um outro conceito polissêmico e que se desenvolveu ao longo dos séculos, mudando ou alargando seu significado em diferentes períodos e contextos. Na era pré-islâmica, por exemplo, era usado para designar grupos tribais que encontravam sua coesão através de laços sanguíneos, geografia e interesses econômicos, cuja autoridade "era distribuída com base nas relações familiares, e a liderança em uma ummah geralmente era hereditária, fundamentada no prestígio dos líderes de clãs e chefes tribais" (ibid, p. 99, tradução minha). Com a revelação do Islã ao Profeta Muhammad, esse conceito passou por uma transformação epistemológica, designando agora não somente um tipo de moral, mas também estabelecendo a unidade através da religião, da fé e da sharia, "transformando essa versão pequena, fragmentada e isolada da ummah [i.e. pré-islâmica], ampliando-a para seus seguidores e ultrapassando as comunidades tribais [...]" (ibid) representando "uma mudança importante na estrutura dos sistemas sociais e políticos árabes, na qual a filiação religiosa passou a superar os laços dinásticos como princípio organizador da identidade comunitária"(ibid). Com a colonização e a chegada de imposições de ideais seculares, a ideia de ummah, de *comunidade*, fora fragmentada, mas sendo recuperada e transformada posteriormente,

no período pós-colonial, por movimentos islamistas como um ideal que precisava ser restaurado:

O processo de construção das nações no período pós-colonial e a noção de temporalidade da *Ummah* evoluíram devido à divisão ideológica entre grupos islamistas e nacionalistas seculares. Os islamistas apresentavam a *Ummah* como um sistema político que precisava ser restaurado, enquanto os nacionalistas seculares baseavam sua legitimidade em narrativas progressistas e modernistas de controle territorial. À medida que a ordem mundial mudou, o conceito de *Ummah* passou por uma transformação transnacional, permitindo que ela transcendesse as fronteiras estatais tradicionais. A *Ummah* deixou de ser apenas uma narrativa alternativa ao nacionalismo e passou a ser um regime histórico globalizado, que se expressa por meio de organizações internacionais, plataformas digitais e movimentos transfronteiriços — o que redefiniu seu significado político e cultural. (ibid, p. 103, tradução minha)

No entanto, a ummah que vemos tanto nos poemas de Al-Nasr como nos ideais da própria Organização Estado Islâmico, leitura que nos interessa para o objetivo de análise dos poemas de Al-Nasr desta tese, parece se transformar, posto que com a proclamação do califado, a Organização passou a adotar um discurso voltado à construção de uma *nação*, mas que diante da diversidade do grupo (e também de seus seguidores e admiradores) — provenientes de diferentes países, etnias, línguas e culturas —, como haveria qualquer possibilidade de sustentar uma identidade unificadora? Foi exatamente nesse contexto que, para ultrapassar essa fragmentação, o grupo passou a propagar a ideia de ummah como símbolo de *construção nacional*, um elemento capaz de sustentar uma narrativa de coesão e pertencimento entre seus integrantes: "A construção da ummah como uma comunidade limitada aos membros e simpatizantes da Organização Estado Islâmico [...] reflete o desejo de garantir a unidade dentro da estrutura multinacional, multilíngue e multicultural da organização, criando assim uma nação para o novo 'Estado'" (ÇİFÇİ, 2025, p. 506). Assim, ao analisar uma das revistas da Organização do Estado Islâmico, *Konstantiniyye*, o pesquisador Muhammet Emin Çifçi, no artigo "Ummah as an Imagined Community: How Islamic State Built a Nation?", nos mostra como a ideia de Ummah é construída e representada discursiva e narrativamente separando sua análise em de duas formas:

Etapa 1: Construções discursivas: Nos textos analisados, a *ummah* é construída como algo "inabalável", "fértil", "invencível" mesmo diante de dificuldades, que "não esquece" o que lhe aconteceu no passado, é "submetida a um 'imã' unificador", é "diferente dos infiéis" e está em guerra com eles como um todo. Como indicam essas referências, a *ummah* construída no texto é uma unidade que compartilha os mesmos sentimentos, tem os mesmos amigos e inimigos, e luta como um corpo coletivo. Etapa 2: Discursos: Nos textos analisados, a *ummah* é construída de duas formas: como uma comunidade limitada aos membros e simpatizantes do Estado

Islâmico e como uma unidade militar que combate coletivamente o inimigo. Quando ambas as construções são analisadas dentro de estruturas discursivas mais amplas, torna-se evidente que o discurso político-religioso e o discurso militar-confrontacional dominam os textos. (ÇIFÇI, 2025, p. 502)

O tom de solidariedade com muçulmanos de diversas partes do mundo, entre os quais não há distinção ("Meu irmão na Índia, você é meu irmão, / assim como [vocês, meus irmãos] nos Bálcãs, /6. E em Ahwaz e Aqsa, /na terra árabe da Chechênia, /), seguido por referências a outras regiões em conflito como a Palestina, o Afeganistão, o Kosovo, Assam e Pattani, e o sofrimento dos muçulmanos como causa *comum* e *urgente*, evoca o ideal da Ummah como "um só corpo", que "se ergue no caminho certo" e que limpa "seu sangue escarlate", ou seja, que sente a dor coletivamente e que se mobiliza para que essa dor termine, para curar esse corpo. Para Kurstin Gatt, evocar a dor compartilhada tem não somente o objetivo de recrutamento, mas também de propagar a imagem da Organização como um grupo inclusivo e não discriminatório:

A alusão a uma história compartilhada de invasões, guerras e negação de estados na Índia, nos Bálcãs, na Chechênia, no Afeganistão, na Palestina, em Kosovo e em outras nações sem estado, como Ahwaz, Pattani e Assam (v. 6–8), é explorada com o objetivo de angariar apoio e atrair recrutas. Para membros de grupos historicamente oprimidos ou marginalizados, a narrativa da luta serve como um estímulo à identificação com uma organização em potencial, mostrando-lhes quem ou o que podem se tornar. A poetisa se apoia nas dores de várias sociedades compostas por muçulmanos discriminados para propagar a ideologia e, por extensão, a identidade do DAISH. A representação da identidade jihadista como inclusiva e não discriminatória (v. 13–14) é uma tática estratégica para ampliar o apelo do grupo entre comunidades que se sentiram excluídas pelas comunidades muçulmanas e árabes globais. Ao vincular o sofrimento no Iraque a outros conflitos muçulmanos, Al-Nasr parece sugerir que a luta no Iraque é o campo de batalha central no qual se deve combater a guerra contra os inimigos percebidos do Islã. A projeção da luta jihadista como um conflito universal para os muçulmanos em geral atende à necessidade emocional de unidade e solidariedade entre eles. Além disso, as alusões a esses conflitos e lutas desempenham um papel essencial na legitimação do DAISH. O processo de legitimação ocorre por meio da reativação de conflitos não resolvidos ligados à discriminação, com o objetivo de disfarçar e justificar ações opressivas e violentas realizadas pelo DAISH. Emoções, assim, são exploradas como uma ferramenta de controle coercitivo, destinada a gerar adesão forçada ao fazer com que os indivíduos se apeguem de forma irracional, emocional e apaixonada a um curso de ação (GATT, 2020, p. 237, tradução minha)

Nesse sentido, se no primeiro poema de Al-Nasr os corpos foram destroçados pela violência do exército de Assad, este traz os corpos novamente, sendo o próprio símbolo da ummah, funcionando como um só corpo —, unindo suas partes desmembradas (os países e as

regiões) como um "imã " unificador, que está em guerra contra os infiéis, todos juntos, compartilhando “os mesmos sentimentos, os mesmos amigos e inimigos” (ÇİFÇİ, 2025, p. 502), ou uma comunidade imaginada que se constrói a partir de ideais comuns:

Assim como outras comunidades políticas imaginadas, os membros da "ummah" do Estado Islâmico (EI) não se conhecem, não se veem e, muitas vezes, sequer conseguem se comunicar entre si, pois não falam a mesma língua. Ainda assim, a ideia dessa comunidade imaginária chamada "ummah" continua viva na mente de cada um deles. Como ocorre com todas as outras nações, a "ummah" do EI é imaginada como sendo limitada e inclui apenas os membros e simpatizantes da organização. Assim como outras nações, a "ummah" do EI é concebida como soberana; ela teria soberania absoluta sobre os territórios capturados no Iraque e na Síria durante o período em questão. A "ummah" do EI também é imaginada como uma comunidade, pois, apesar da rígida hierarquia existente dentro da organização, pressupõe-se que haja uma "irmandade islâmica" entre todos os seus membros e simpatizantes. Em conclusão, o EI construiu para si uma nação por meio do discurso da "ummah" desenvolvido na revista *Konstantiniyye*, tentando assim superar um dos principais obstáculos ao seu objetivo de se tornar um Estado. (Ibid, p. 508-509, tradução minha)

Mas essa analogia do corpo com a ummah foi também feita pelo próprio Profeta Muhammad, como é possível ler em um trecho do hádice de Al Bukhari: "Os crentes em relação um ao outro são como um corpo; se um membro está doente, todo o corpo sofre em insônia e febre" (BUKHARI, *Sahih al-Bukhari*, no. 6011). Assim como os diferentes membros do corpo humano estão interligados e dependem uns dos outros para funcionar em perfeito estado, os membros da ummah também dependem uns dos outros. Desse modo, assim como as partes do corpo pertencem a um único organismo, os *muçulmanos pertencem a uma única comunidade*. Al Zawahiri usou uma metáfora semelhante ao comentar o resultado dos ataques ao World Trade Center e ao Pentágono. Para ele, o ataque permitiu um renascimento de um novo espírito na nação islâmica, dando-lhes coragem, um fluxo de sangue:

Os efeitos mais proeminentes que os dois ataques abençoados tiveram são: o fluxo do sangue da esperança dentro do corpo exausto da nação, e o renascimento de um novo espírito nos filhos da nação muçulmana; esse espírito que hoje está se espalhando pelas almas dos jihadistas do Islã, enquanto ferem e golpeiam os cruzados e judeus na Palestina, no Iraque, no Afeganistão e na Chechênia (AL-ZAWAHIRI, apud HOLBROOK, 2019, p.67)

Para além disso, o poema apresenta uma provocação aos países ocidentais, posto que "o Califado do EI, até agora reconhecido por nenhum outro país, é em si uma provocação à ordem de Vestfália – um mundo de fantasia de fronteiras flutuantes onde tudo pode acontecer, incluindo a recaptura de glórias passadas" (HEGGHAMMER, p. 34, tradução minha). Como vimos, redesenhar as novas fronteiras, nomear a nova forma de governo como califado, destruir passaportes e rejeitar os velhos acordos, impõe ao mundo um novo mapa, que ainda que não seja formalmente reconhecido, é forçosamente estabelecido, sobretudo para se defender de um mundo que os quer destruir: a urgência em unificar a comunidade tem presente em si a ideia conspiratória existente entre muçulmanos radicais de que o mundo se juntou para destruir os países de presença religiosa muçulmana e aniquilá-lo, e alguns conflitos são usados para reforçar esse discurso, como bem nos explica David Cook:

Um dos fatores que unem os muçulmanos radicais globalistas é a crença partilhada de que o mundo inteiro está unido num esforço concertado para destruir o Islã. Os numerosos conflitos em que os muçulmanos foram confrontados contra os não-muçulmanos ao longo das décadas de 1980 e 1990 foram apresentados como prova para apoiar esta crença: entre eles, a Palestina, a Chechênia, a Bósnia-Herzegovina, a Caxemira, o Sudão, a Somália, o Centro Estados asiáticos, Xianjaing, Filipinas, Timor Leste e Nigéria. Uma das tradições mais populares que supostamente profetiza esta realidade é a chamada Tradição de Thawban: O Mensageiro de Deus disse: "As nações estão prestes a se reunir contra vocês [os muçulmanos] de todos os horizontes, assim como as pessoas famintas se aglomeram em uma chaleira. Dissemos: Ó Mensageiro de Deus, seremos poucos naquele dia? Ele disse: Não, vocês serão muitos, mas serão uma escória, como a escória de uma inundação repentina, sem peso algum, pois o medo será removido dos corações de seus inimigos e a fraqueza (wahn) será colocada em seus corações. Dissemos: Ó Mensageiro de Deus, o que significa a palavra wahn? Ele disse: Amor a este mundo e medo da morte." Esta tradição raramente foi citada na literatura muçulmana clássica (principalmente em coleções que datam das Cruzadas e das invasões mongóis), até porque descreve uma época em que o Islã sofreria uma derrota em grande escala. Durante o nosso tempo, essa atitude mudou significativamente – com boas razões. É difícil imaginar uma tradição que seja mais idealmente adequado aos propósitos do Islã radical globalista. De acordo com a tradição, o mundo estará unido contra os muçulmanos enfraquecidos e cairá sobre eles como abutres famintos sobre uma carcaça. Esta tradição implica que a maioria dos muçulmanos, apesar do seu número, não estará disposta a dedicar-se à condução ativa da jihad exigida pela situação, e isso vai ao cerne da razão da fraqueza dos muçulmanos. (de acordo com a interpretação radical globalista): já não cultivam a busca da jihad, são brandos e amam este mundo em vez do próximo. Há um imediatismo e uma paranóia nesta tradição e na forma como é interpretada entre os muçulmanos radicais. Para muitos deles, o mundo exterior procura ativamente destruir o Islã e aniquilar todos os muçulmanos." (COOK, 2015, p. 136-137, tradução minha)

Retomando o tema central dessa tese, o corpo martitizado, Al-Nasr possui um longo poema que perpassa por várias características da poesia jihadista. Existe um tipo de otimismo

que se confunde com revolta, um poema *certamente* propagandístico que expõe várias situações: a submissão a Deus, a revolta contra os inimigos do Islã, a denúncia dos poderes corrompidos, os Estados Unidos, a jihad (claro) e o martírio, que na verdade me parece ser a mensagem principal. Como outros poemas que mostrei aqui, principalmente o de Fadwa Tuqan, existe um tipo de movimento ascendente, que mostra todos os percalços que abalam a unidade islâmica até alcançar uma espécie de otimismo visionário:

Meu Estado Islâmico é vitorioso e governará toda a Terra.
 E que Allah, o Altíssimo, proteja-o de todos os perigos.
 As leis do Islã são as mais puras
 e os soldados do Alcorão são os mais pios.
 Seus exemplos são a verdade.
 Espalharam pelo mundo sua Luz.
 Na minha pátria difundiu-se a imoralidade
 e o povo sorveu a peçonha.
 Olhai o mundo e vereis que a implantação
 do Islã é um imperativo.
 E a heresia sobrepujou-nos há eras,
 Divulgou entre nós a perdição e a perversidade.
 A existência tornou-se dolorida e amarga
 E a pátria com suas janelas quebradas
 E penetram através delas abutres impiedosos
 E governam-na, pelo terror, ratazanas.
 E satanás, nela, comanda tudo e todos temem sua crueldade.
 Até que o surpreenderam os cavaleiros,
 Os quais a Verdade é-lhes esteio.
 Ele (Satanás) não abrandará se o povo é pusilânime.
 Mas se o Islã irrigar suas raízes e o nosso Estado
 continuar a desafiar os crimes do inimigo que se alastra,
 arrancando espinhos e plantando rosas,
 por certo salvará os povos oprimidos.
 (O nosso Estado) caminhou na trilha da Guerra Santa (Jihad)
 Aclamando, com a verdade, para a retidão
 Como brisa que sopra entre as flores
 E espalha o perfume no seio do povo,
 Sem temer a ira do opressor
 E nem temeu a morte honrosa
 E nem entrou em desesperança preocupada.
 Pois ela (Guerra Santa) é uma ordem irrevogável
 E governa pelo Islã, com justiça
 E abre as portas aos povos
 Para colher os frutos amadurecidos
 E viverem felizes no mundo.
 Por causa dela (Jihad), os malditos gritaram,
 Pois ela esmaga os inimigos.
 Eis que geme o Ocidente decadente
 E a América (Estados Unidos) ficou-se amedrontada
 Aos judeus somos a praga e aos majus (Irã) somos o terror
 Assim como somos aos russos.
 O homem não chega ao cume

A não ser pela verdade e pela ambição.
 O destino daqueles que traíram a nação (Islâmica)
 É a vala cavada por eles mesmos.
 Nossa nação não teme o criminoso.
 Ela é o fruto do sacrifício dos pios.
 (Nossa nação) não teme o campo de batalha
 Pois ela é coberta com a sabedoria da sunna (ensinamentos do Profeta)
 Ela é o sol no horizonte sombrio
 E o clamor maior do Islã
 E permanecerá no exemplo de todo muçulmano,
 Permanecerá sempre vitoriosa.⁸⁴

O poema de Al-Nasr, então, se utiliza bastante da repetição e se inicia com uma idealização da Organização Estado Islâmico como triunfante, que se expressa através da conjugação de um verbo no presente e outro no futuro do presente ("Meu Estado Islâmico *é* vitorioso e *governará* toda a Terra"). Essa escolha não apenas sugere orgulho do movimento, mas também uma presunção, colocando em evidência a ideia já bastante conhecida sobre a capacidade do Islã de ser o único a estabelecer um estado justo e poderoso. No entanto, a partir do sétimo verso, começa a surgir uma crítica bem clara à sociedade islâmica contemporânea, que aparece marcada pela imoralidade, pela corrupção, pela heresia, uma pátria envenenada pela peçonha, atravessada pela perdição e perversidade, que tornaram a existência "dolorida" e amarga", governada através do terror e comandada por Satanás (Na minha pátria difundiu-se a *imoralidade* / e o povo sorveu a *peçonha*. / [...] E a *heresia* sobrepujou-nos há eras, / divulgou entre nós a *perdição* e a *perversidade*. / A existência tornou-se dolorida e amarga / e a pátria com suas janelas quebradas / e penetram através delas abutres impiedosos / e governam-na, pelo terror, ratazanas. / E Satanás, nela, comanda tudo / e todos temem sua crueldade). Essa percepção sobre o declínio da própria pátria se entrelaça constantemente com momentos de otimismo, que somente chegam a partir da intervenção da religião islâmica. Desse modo, em sua própria decadência, a pátria é uma casa cujas janelas quebradas são invadidas por abutres: os poderes externos e internos, islâmicos ou não islâmicos, que se alimentam de qualquer coisa que encontram:

O ódio de Ahlam parece ser dividido igualmente entre os dois inimigos. Discursivamente, ela dedica a maior parte de sua energia à difamação dos "tiranos da descrença" (*tawaghit al-kufr*), isto é, governantes nominalmente muçulmanos, a quem ela censura por "professarem abertamente o ateísmo" e por usarem seu aparato repressivo para impedir que militantes islâmicos se oponham ao inimigo distante pela força. A opressão resultante contra muçulmanos em todo o mundo acendeu um

⁸⁴ Tradução do poema de Ahlam al-Nasr (a poeta do Estado Islâmico) feita diretamente do árabe por Gilberto Abraão.

"fogo em (seu) coração" que, segundo ela, só pode ser extinto com o "sangue dos tiranos". Quando finalmente deixou a Arábia Saudita rumo à Turquia, olhou pela janela do avião e jurou para si mesma: "Não voltarei aqui a não ser como uma conquistadora militar (fatih)". Nesta última citação, Ahlam faz mais do que designar um inimigo: ao praticamente aplicar a si mesma um título raramente usado em sua forma feminina (fatih, -a), ela força sua entrada em um reino masculino por excelência, isto é, a guerra. Embora o inimigo distante apareça com menos destaque no texto de Ahlam, ele ocupa um lugar de destaque em sua lista de prioridades, como ilustrado por sua afirmação de que pensou em realizar um ataque suicida contra uma instalação militar dos EUA: "Eu me vi diante de duas possibilidades, não três: ou rumar para a terra do Califado, ou conduzir uma operação de martírio contra uma das bases americanas localizadas nos pequenos estados do Golfo" [...]. Os apoiadores da OEI também demonizam os rebeldes por seus laços com o inimigo próximo e distante, ou seja, países ocidentais e Estados regionais como a Turquia e as monarquias do Golfo. Baseando-se no léxico padrão da OEI a esse respeito, Ahlam classifica esses grupos como "agentes do Ocidente e dos tiranos do Golfo" dos EUA e os chama de "sahwat", uma referência aos auxiliares sunitas conhecidos como Conselhos do Despertar (majalis al-sahwa, ou sahwat), que o exército americano recrutou no Iraque após 2006 para combater o antecessor da OEI, o Estado Islâmico no Iraque. (PIERRET e CHEIKH p. 253-254 e 255)

Assim, percebe-se mais uma vez a construção de um discurso que apresenta o Islã e o autoproclamado Califado como uma necessidade urgente, um imperativo diante de um mundo corrompido pela imoralidade, pela opressão e pela descrença. Nesse imaginário, somente a jihad é capaz de reconstruir essa pátria *devastada, invadida e comandada por Satanás*, e a única que pode expulsar os inimigos e restaurar a justiça divina. A ideia de que a jihad é um dever, e não uma escolha, está profundamente presente tanto no poema quanto nos discursos de membros e simpatizantes da Organização Estado Islâmico. A própria mãe de Al-Nasr expressa abertamente essa visão em um artigo online, no qual critica os que ela chama de "muçulmanos contemporâneos" e reafirma a necessidade da violência como a expressão de sua fé, como uma ordem fornecida por Allah:

Outros querem lutar contra os inimigos da maneira que eles exigem de nós (uma jihad moderna que não repele o inimigo, nem acaba com a opressão, nem restaura nossos direitos). Na realidade, esses modernistas estão dizendo ao mundo que não são verdadeiros muçulmanos em seus objetivos, mas Allah (de quem vem a vitória) não nos concederá a vitória se não formos verdadeiros muçulmanos. Ao mesmo tempo, nosso inimigo nos matará um por um, e ele está tranquilo. Allah, o Todo-Poderoso, nos ordenou matar os agressores, dizendo: {E matem-nos onde quer que os encontrem...} e fazer com que os não agressores entre os infiéis vivam de acordo com seus costumes, dizendo: {até que paguem a jizyah de bom grado enquanto são humilhados...} Alguém de vocês, ó muçulmanos, acha que não devemos matar os agressores e que é certo que os infiéis nos tratem com comportamentos mal-educados, como assassinatos, torturas, deslocamentos, etc.!!!! Quando não foram

humilhados e não pagaram tributos, eles destruíram o mundo, pisotearam a dignidade humana, governaram-no com descrença e corrupção, e amassaram o solo da terra com o sangue dos muçulmanos. (AL-BUGHA, 2014, s.p.)

Na continuação do poema, surge novamente a imagem subentendida da terra, que é representada pelo islã, cujo solo precisa ser irrigado através da luta, da jihad e do sacrifício (do martírio), para fortalecer e nutrir os fundamentos da fé que, nos versos anteriores, se mostrava enfraquecida. Tal como em alguns poemas já visitados, os inimigos são representados pelos espinhos que crescem e ferem a harmonia da natureza simbolizada pelo islamismo, que é a rosa que há de florescer, que precisa florescer, resistindo sempre à violência do inimigo. Essas flores, então, hão de resistir, espalhando "o perfume no seio do povo, sem temer a ira do opressor", e a jihad será a única a governar pelo islã, será aquele que abrirá "as porta aos povos" que vão colher os frutos, que vão viver a felicidade. As portas, no poema, são abertas *voluntariamente*, como quem abre para um convidado ou um amigo, contrastando com a imagem anterior de uma casa que é *invadida* pelos abutres, e dentro desse lugar, a brisa irá soprar entre as flores, espalhando seu perfume (Mas se o Islã irrigar suas raízes e o nosso Estado / continuar a desafiar os crimes do inimigo que se alastra, / arrancando espinhos e plantando rosas, / por certo salvará os povos oprimidos. / (O nosso Estado) caminhou na trilha da Guerra Santa (Jihad) / Aclamando, com a verdade, para a retidão / Como brisa que sopra entre as flores / E espalha o perfume no seio do povo, / Sem temer a ira do opressor / E nem temeu a morte honrosa / E nem entrou em desesperança preocupada. / Pois ela (Guerra Santa) é uma ordem irrevogável / E governa pelo Islã, com justiça / E abre as portas aos povos / Para colher os frutos amadurecidos / E viverem felizes no mundo). E essa ideia que somente através da jihad e do martírio pode se construir a glória, a única capaz de recriar a sociedade muçulmana do mundo, fora trabalhada por Azzam, como nos explica Cook: Em nenhum lugar da literatura, até a época de Azzam, há menção às consequências humanas da guerra: mutilados, sofrimento, cadáveres e semelhantes (COOK, 2015, p. 129). Como o próprio Azzam descreveu:

A vida da Ummah muçulmana depende unicamente da tinta de seus estudiosos e do sangue de seus mártires. O que pode ser mais belo do que escrever a história da Ummah com tanto a tinta de um estudioso quanto com seu sangue, de modo que o mapa da história islâmica se torne colorido com duas linhas: uma delas preta... e a outra vermelha... A história não escreve suas linhas senão com sangue. A glória não constrói seus edifícios elevados senão com crânios. A honra e o respeito não podem ser estabelecidos senão sobre uma fundação de mutilados e cadáveres. Impérios, povos distintos, estados e sociedades não podem ser edificadas senão com exemplos. De fato, aqueles que pensam que podem mudar a realidade ou transformar sociedades sem sacrifícios de sangue e inválidos, sem almas puras e inocentes, não

entendem a essência deste *din* [religião] e não conhecem o método do melhor dos Mensageiros [Muhammad] (Ibid)

5.2. O corpo, o sofrimento e a alegria

Novamente marcado por vários dos elementos de uma poesia jihadista: a morte, o paraíso, a coragem e a bravura típica dos guerreiros pré-islâmicos; a afronta ao inimigo, o sacrifício, o combate, a lealdade ao movimento, etc., o poema a seguir marca a presença de um elemento, digamos, surpreendente: o sofrimento da voz poética pela perda dos amigos guerreiros do mesmo grupo, um sofrimento absolutamente atípico nesse tipo de poema. Após o sacrifício do mártir, sua morte, é preciso que haja felicidade, e não lamento "ao contrário dos outros mortos, não se pode lamentar os mártires, mas deve haver felicidade depois de sua morte" (ALLISON e COOK, 2007, p. 10, tradução minha). Não há felicidade nem comemoração. Há, talvez, um tipo de orgulho, de nostalgia, mas não de alegria. Certamente há uma sensação de pertencimento. Mais uma vez, a voz não é única, é a voz que representa o grupo, a unidade da Ummah, e que quer também representar o Islã ideal:

Partiram para Allah, montados no martírio,
 Suas almas voam em direção ao céu
 O Paraíso alegra-se com a chegada deles
 Permanecerei, entretanto, presa ao pranto.
 Eram os jovens da Verdade e não se aquietavam,
 E não eram perversos ou cruéis.
 Afrontaram o déspota sem temê-lo.
 Pois a voz da Verdade é mais forte do que o canhão,
 E a espada da Verdade é mais aguçada que o ódio.
 Sacrificaram-se com almas cuja pureza de suas crenças
 Compara-se à pureza dos pios.
 Pois este é o Islã que os tornou pacientes,
 Obstinados, resistentes e infatigáveis em busca da vitória.
 Eles são os leões, pisando com firmeza,
 Sem temerem o dia do combate.
 Sobre eles esteja a piedade do Senhor para sempre.
 E para mim, ó amigo, restam os ais das perdas.
 Não os esquecerei, um dia, jamais.
 Confortam-me as lembranças e as lamentações
 Nós, à nossa amada fé, somos soldados.
 Fiéis permaneceremos sem equívocos,
 Até nos encontrarmos nos Jardins do Éden
 e estaremos a nos comprazer nos pomares e das bênçãos
 com a permissão do nosso Deus, Senhor Generoso,

que nos orientou à sabedoria e às orações (súplicas).
Paz, ó amigos, a vós sempre, vertendo lealdade.⁸⁵

Embora aqueles que tenham ficado para trás sofram com a ausência do mártir, o paraíso se alegra com sua chegada, e a tristeza, o ponto que acaba diferenciando esse de outros poemas jihadistas, acaba por se tornar secundária, porque o mártir, o herói, viverá mundo de maravilhas, mas ainda assim é curioso que no poema seja demonstrado sofrimento, porque como vimos a partir de um hádice tradicional comumente citado pelos jihadistas, não se deve sofrer por um mártir

Livro 14, Número 3105: Narrado por Jabir ibn Atik: O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) foi visitar Abdullah ibn Thabit, que estava doente. Ele percebeu que ele estava dominado (pelo decreto divino). O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) o chamou em voz alta, mas ele não respondeu. Ele pronunciou o versículo do Alcorão: “Somos de Allah e a Ele retornamos” e disse: “Fomos dominados contra você, Abur Rabi’”. Então as mulheres choraram e lamentaram, e Ibn Atik começou a silenciá-las. O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) disse: “Deixem-nas, quando o decreto divino é cumprido, nenhuma mulher deve chorar”. Eles (as pessoas) perguntaram: “O que está acontecendo, Apóstolo de Allah?” Ele respondeu: “A morte”. Sua filha disse: “Espero que você seja um mártir, pois você completou seus preparativos para a jihad”. O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) disse: “Allah, o Altíssimo, dá a recompensa conforme as intenções. O que vocês consideram martírio?” Eles disseram: “Ser morto na causa de Allah”. O Apóstolo de Allah (que a paz esteja com ele) disse: “Existem sete tipos de martírio além de ser morto na causa de Allah: aquele que morre de peste é um mártir; aquele que se afoga é um mártir; aquele que morre de pleurisia é um mártir; aquele que morre de uma doença interna é um mártir; aquele que é queimado até a morte é um mártir; aquele que é morto por um desabamento de prédio é um mártir; e a mulher que morre durante a gravidez é uma mártir” (ABU DAWUD, *Sunan Abi Dawud*, no. 3111).

No primeiro verso do poema, que diz “partiram para Allah montados no martírio”, coloco em evidência o verbo *montar*, que está no campo semântico de cavalaria, o que implica uma presença material. O verbo, que remete à presença de dois corpos, ressalta que o mártir “parte”, – morre – preservando o seu corpo. Animal e homem parecem ir para o paraíso corporalmente: “Partiram para Allah, montados no martírio”. Curioso, no entanto, é que tão logo o verbo *montar* apareça, aparece também, logo em seguida, o verbo *voar*, ligado diretamente à alma: “Suas almas voam em direção ao céu”, porque são as almas, especificamente, que voam, e não o corpo. Mas aqui, o verbo parece destacar metaforicamente a leveza e a

⁸⁵ Tradução do poema de Ahlam al-Nasr (a poeta do Estado Islâmico) feita diretamente do árabe por Gilberto Abraão.

transcendência. Assim, a libertação espiritual que começa a partir do esquecimento dessa vida e desse mundo, começa, sobretudo, através do sacrifício desse corpo terreno

Os elementos utilizados nesse poema de Al-Nasr, muito longe de serem tão somente fruto da inspiração, fazem ressoar de maneira intencional as características das poesias pré-islâmicas. Como dito, a morte, o paraíso, a coragem e a bravura típica dos guerreiros pré-islâmicos (Eram os jovens da Verdade e não se aquietavam/ [...]. Afrontaram o déspota sem temê-lo./ [...] eles são os leões, pisando com firmeza sem temerem o dia do combate.); a afronta ao inimigo (Afrontaram o déspota), o sacrifício (Sacrificaram-se com almas cuja pureza de suas crenças compara-se à pureza dos pios.), o combate, a lealdade ao movimento: “qualquer beduíno digno desse nome tinha que ser um guerreiro. As lutas aconteciam a cavalo, mais raramente à pé. Os cavalos então mostram tanta coragem quanto seus cavaleiros” (TOHE, Heidi, p. 35, tradução minha). Essas referências, além de serem culturais, são também uma maneira de fazer ressoar a cultura tribal e de criar um tipo de conexão com o público local, é uma atualização em termos modernos, uma presentificação mas, sobretudo um *mechanismo de mobilização*:

Essas relações explicam como a Al-Qaeda interage com diferentes tribos, especialmente no Iêmen, onde a AQPA mostrou uma grande capacidade de adaptação à cultura local, usando a poesia e outros elementos locais para mobilizar as populações locais. A celebração da morte, honra e martírio ressoa com um ethos tribal” (FRAISE, 2017, s.p.).

A morte do mártir não encerra em si a morte, o corpo morto, muito pelo contrário, ela retém o corpo e a mensagem simultaneamente. A mensagem e o mito só existem a partir do corpo que morre, entre essas duas instâncias, a poesia é anterior. Ela é anterior porque pode existir antes do corpo, porque ela é catalisação, impulso e fôlego para o instante próprio da morte, é um projeto, criação de um imaginário. A poesia retém em si tanto o mito quanto o projeto, ela fomenta um imaginário ideal do martírio e louva também os corpos que se desfazem no martírio. Ninguém nasce mártir, mas é transformado, cooptado, capturado pela imagética que circunscreve o heroico ato – antes comunitário do que individual, que se presta ao bem de sua comunidade, de sua religião. A poesia, assim, é anterior ao próprio martírio, pois ela cria o imaginário:

No primeiro verso do poema de Al-Nasr, *Partiram para Allah, montados no martírio*, o mártir *monta* no martírio, porque aqui, o ato de montar remonta à presença de um corpo. Sabemos que esse corpo não é mais presente, mas nos hádices e na poesia, o corpo não é uma

instância única: é o corpo como alma, como espírito, que assume simultaneamente tanto a função de substantivo [corporalidade/corporeidade] quanto uma função de adjetivo [corporal/corpóreo]. Essa função ao mesmo tempo espiritual e física aparece em outro poema de Al-Nasr, uma elegia feita para um combatente, Shibl al-Zarqawi, que tal como no poema anterior, reconstrói não somente "dogmas islâmicos, como a promessa corânica do paraíso, que não pode ser reconstruída de outra forma", como também traz essa dimensão corpórea, esse corpo-alma que ascende ao Paraíso, "chegou o momento em que a morte o envolveu e fez jorrar seu sangue escarlate./ Sua alma elevou-se até nosso Senhor, e as belas virgens de olhos negros do paraíso se alegraram", como nos versos que vimos anteriormente, "suas almas voam em direção ao céu/ O Paraíso alegra-se com a chegada deles" (GATT, 2020, p. 147, tradução minha). É o corpo-alma-logos que carrega a prova de que o martírio foi alcançado. A elevação da alma, assim, marcada também pelo sangue, é a prova do seu estatus de mártir:

Enquanto a alma (*ruh*) sobe imediatamente para o céu, a forma corporal do mártir (*gasad*), mesmo que desfigurada, continua a desempenhar um papel central: evidências do martírio são aparentes no próprio corpo do mártir, a marca física que ela exhibe antes e depois da morte é a prova mais clara de que o status de mártir foi alcançada. Seu corpo, portanto, examinado em detalhes, catalogado, descrito, é um corpo "super narrado" colocado sob o signo da excepcionalidade. (DENARO, 2017, p. 100, tradução minha)

Pensamentos finais ou aquilo que se encontrou (conclusão):

Esta tese se iniciou dentro de um elevador, em 2016, a partir de uma conversa com um vizinho. Sempre a literatura apareceu-me a mim por um acaso, sempre a poesia apareceu-me a mim como um encontro espontâneo, um verso — sempre bastou somente um verso. Tendo eu sempre procurado e *desprocurado* o que respondia o universo, as estrelas e o infinito, foram sempre os versos e as pessoas os únicos capazes de respondê-los, de dar vida à essas respostas muitas vezes inúteis e que precisam de pelo menos uma vida inteira para chegar ao começo de uma formulação. Já muito cedo percebi que não salvaria o mundo com a poesia, e mesmo assim nunca pude deixar de persegui-la e de me maravilhar com versos que conversavam com minhas inquietações, e um pouco mais tarde do que isso percebi que não mudaria o mundo de nenhuma maneira, como sempre pensei que pudesse fazer. Mas a conversa com meu vizinho viria a fazer parte da minha vida pelos próximos onze anos, e viria me mostrar que a poesia não era *somente* uma atividade universitária, talvez solitária, objeto de análise minuciosa, de estudo, de obsessão. Não era somente um prazer, não era somente o que é preciso ser belo,

dos grandes salões e saraus e das grandes e inteligentes pessoas.

Eu aprendi que a poesia, por ter como matéria a palavra, pode estar em todos os lugares e em todas as pessoas. Claro, não precisei desta tese para entender que a poesia é de todos, mesmo sabendo que ela ou a literatura, se quisermos ser mais justos, pode ser ainda um privilégio, mas o fato é que há poesia em todos os lugares, que se pode ter poesia dentro dum prédio, dentro dum ônibus, dentro do mar ou em cima da calçada, e que muitas vezes, se não somos nós mesmos os poetas ou os autores, precisa-se de muito pouco para ter poesia, mas com esta tese eu vi que a poesia, justamente por juntar em si todas essas características que tanto lhe aprisionam como lhe dão vida, pode alcançar e assumir formas que fugiam da minha imaginação, talvez por desconhecimento, talvez por ignorância, talvez por um vício acadêmico, pelo enviesamento através de leituras "europeizadas" e "europeizantes". Mas justamente pelo meu desconhecimento que a surpresa e o complexo e problemático sentimento de espanto da descoberta da poesia feita pelos combatentes e simpatizantes de grupos da militância jihadista me fez perseguir respostas muitas vezes à perguntas que eu nem mesmo podia formular, mas eu só queria entender, eu só quis entender, à época ainda com inquietações que hoje vejo como incorretas, porque pessoas "como" Osama bin Laden gostavam, ou ainda mais do que isso, *faziam* poesia, porque a poesia, e logo a poesia que tanto respondia como reafirmava meus sentimentos do mundo, minha, digamos, abstração, podia estar tão próxima da violência e da devastação de si e dos outros.

Dessa forma, esta tese procurou lidar com algumas dessas questões que surgiram ao longo do tempo, mas antes precisei de uma longa leitura, que começou no mestrado, de longas e exaustivas leituras, das mais escolares e gerais às mais específicas e detalhadas. Era um campo extremamente novo para mim, no qual toda a qualquer informação parecia nova, importante e imprescindível. Algumas inquietações já não existem mais, talvez nem tanto pelas respostas que encontrei, mas pelo caminho atravessado com essa tese, cheio de desvios e respirações. Como disse, o mestrado que se iniciou com uma conversa no elevador, no Maracanã, se continuou nas salas vazias e nos corredores da Letras, fora muitas vezes pensada e escrita num café que fechava meia noite, em Botafogo, que já não existe mais, e no doutorado chegou também à França, numa cidade de 200 pessoas, quando persegui uma paixão adolescente, que acabou em pouco tempo, e depois foi carregado em uma impressão feita em Colmar, logo após ter perdido o carregador do meu computador até Metz, onde essa impressão ficou amarela como um papiro. Muitos ao meu redor achavam a tese "perigosa" e me perguntavam, sem muita cerimônia, qual o propósito de escrever e dedicar meu tempo ao que, para

muitos deles, não era poesia, quando não negavam a existência mesma dessa poesia - comentário muito similar ao que ouvi no Brasil, ao iniciar o percurso da dissertação. Mas encontrei pessoas que assim como eu se maravilharam com a descoberta e que quiseram, entre uma cerveja e outra, não somente entender e se inquietar, como também uma explicação para a minha motivação - quase sempre precisei justificar o porquê da minha escolha, independente do país, como se estivesse constantemente numa qualificação ou mesmo no dia da minha defesa, resposta que nunca pude formular muito bem.

Mesmo hoje existem ainda perguntas que não pude responder, muitas vezes só tive a sombra duma resposta, e mesmo depois de muitos anos, a vida aconteceu, e a tese se tornou, em muitos períodos, um fardo enorme que ocupava minha cabeça e que aparecia como um monstro assustador a me perseguir de dia e de noite, especialmente em períodos em que estava esvaziada de palavras e que fugia a todo custo das atividades do pensamento. Mas muitas vezes, quando assaltada por uma notícia sobre a Al Qaeda ou a Organização Estado Islâmico, era jogada novamente nesse jogo da compreensão, no qual a poesia voltava a ocupar meu pensamento, e voltava, então, a longas horas dentro da Médiathèque Verlaine, em Metz, para depois ir para o restaurante no qual trabalhava e esquecer completamente que algo como poesia pudesse existir no mundo.

Já há algum tempo que venho terminando a tese na Staatsbibliothek, em Berlim, na Potsdamer Straße 33, perto da histórica Potsdamer Platz, o que para mim foi tanto uma necessidade prática como também uma busca por inspiração, depois de tantos anos me perdendo e lutando com a escrita acadêmica e a leitura atenta que não se permite existir sem um lápis ou uma caneta à mão. Nessa biblioteca foi filmado uma das cenas de um dos meus filmes favoritos, o qual cito nesta tese, *Der Himmel über Berlin*, ou Asas do Desejo, em português, do diretor Wim Wenders. Nele, os anjos que podem escutar o pensamento dos homens caminham ouvindo as inquietações humanas na Berlim devastada pela guerra e separada pelo muro. Na biblioteca, os anjos seguem e observam os homens, e o personagem Damiel (Bruno Ganz) persegue com os olhos e com o pensamento um velho e aposentado professor, Homero (Curt Bois), que se põe a recitar trechos da Odisseia, rememorando um mundo que existia antes da devastação.

Estar escrevendo neste lugar, acessando muitas vezes livros que nem mesmo sabia que existiam, descobrir ainda outros que dialogavam com meu tema, foi tanto um maravilhamento, uma alegria, como uma maldição, porque já corria contra o tempo e contra o meu pensamento, que nunca pode acompanhar a velocidade da leitura e da escrita. Assim, sendo incapaz

de ler e ouvir o pensamento dos outros, sendo incapaz de viver a eternidade, pus-me também à biblioteca, neste lugar que, por um acaso, procura também atravessar o tempo a todo custo, preservando as palavras e os autores, conferindo-lhes uma continuidade após o perecimento da vida biológica, conferindo-lhes a possibilidade de serem rememorados:

Os anjos não são meramente os espíritos desencarnados de indivíduos; eles carregam conhecimento e memória. Seus locais favoritos incluem a imponente Siegestäule de 1871 e a Staatsbibliothek, onde a câmera percorre as luzes em forma de orbe para sugerir a conexão celestial. Como os anjos já sabem tudo, eles frequentemente se contentam em observar humanos lerem e olharem imagens. No entanto, Daniel anseia por ver além do que é conhecido — "Endlich ahnen statt immer alles zu wissen" (Finalmente pressentir em vez de sempre saber tudo) — como ele indica em seu solilóquio sobre o passado pré-histórico. O tema do fardo do passado e da necessidade de transcendê-lo encontra expressão em Homero, o velho que também frequenta a biblioteca. Homero representa "o cantor imortal abandonado por seus ouvintes mortais". Como o anjo que o acompanha, Homero vê que a Potsdamer Platz não existe mais, e relembra quando a história se tornou feia. "Und dann hingen plötzlich Fahnen, dort ... Und die Leute waren gar nicht mehr freundlich und die Polizei auch nicht." ("E então, de repente, penduraram bandeiras ali... E as pessoas já não eram mais amigáveis, e a polícia também não"). Mas essa lembrança não é suficiente; Homero, o poeta da memória, deseja mais. Como Daniel, que ao descer experimenta sensações terrenas como o café do quiosque e cigarros emprestados, o velho deseja saborear novamente o café e o tabaco que antes eram vendidos no que agora é um vazio no meio de Berlim. Enquanto Daniel sabe que a Potsdamer Platz foi destruída na guerra, Homero tem um conhecimento humano incompleto da história. É significativo que a memória, de outro modo boa, de Homero pareça falhar nos anos de 1933–45. Como Daniel, Homero gostaria de uma visão ou um pressentimento maior — "Ahnung" (pressentimento); ele precisa entender por que ninguém escreveu o grande "épico da paz" e por que a paz não tem um apelo mais duradouro. (CALDWELL; REA, 1991, p. 48-49, tradução minha)

Me pareceu que nestes últimos meses, sentada à biblioteca, tentei recuperar o fôlego que existe quando descobrimos algo maravilhoso, tentando ver poesia na minha própria escrita, ainda que eu não me considere poeta. Mas certos caminhos desta tese não puderam ocorrer sem a burocracia da palavra e da pesquisa, e tive que assumir responsabilidades e compromissos intelectuais - científicos - com um vocabulário cheio de armadilhas e conceitos, palavras que tem vida própria, que precisam ser redescobertas antes de serem usadas, por serem essencialmente políticas e muitas vezes por isso, instáveis, incertas, contestáveis, ambíguas e controversas, dependendo do contexto, ou por carregarem em si armadilhas intelectuais. *Wortschatz*, uma das primeiras palavras que aprendemos em alemão, é a junção de *Wort* (palavra) e *Schatz*, (tesouro), e significa *vocabulário*. Esse tesouro encontrado, mais pelo seu sig-

nificado do que pelas palavras em si, muitas das quais são conhecidas por nós dentro do senso comum, me custou um preço caro durante a escrita, que se afastou da poesia para se aproximar dum universo semântico, mas foi essencial e *justo* para a continuidade da tese.

Assim, não achando ser suficiente ou sincero usar a palavra *conclusão*, acredito ser um pouco mais honesto algo como "pensamentos finais", ou "aquilo que se encontrou", para denominar o que aqui escrevi, li e pensei. O fato é que o objetivo inicial desta tese fora analisar a poesia feita por combatentes e simpatizantes da militância jihadista, sobretudo da Al-Qaeda e da Organização Estado Islâmico, e pensar em como os versos feitos para os mártires não somente buscam perdurar essa figura na terra, ultrapassando a morte física e biológica, como também o torna símbolo de uma luta coletiva. De fato, é a própria poesia que traz esse corpo e essa vida, é o poema quem os descreve, quem os coloca de volta no mundo, quem os define, no entanto aprendemos também que a palavra mártir é bastante traiçoeira e insidiosa, por ser polissêmica e historicamente situada, e por isso essa figura do mártir, na poesia jihadista, assume definições próprias. Naturalmente que a palavra mártir traria um embate com o suicida, e o martírio com o suicídio, e embora exista já um longo debate sobre esses temas, o que me pareceu, se assim posso dizer - *parecer* -, é que suas diferenças, além de serem também contextuais, dependem, na maioria das vezes, de um ponto de vista político.

Embora esta tese tenha buscado articular uma leitura do corpo, especialmente do corpo do mártir, na poesia produzida por integrantes da Al-Qaeda e da Organização Estado Islâmico, reconheço que o percurso poderia ter se beneficiado de uma leitura mais íntima dos dois livros descobertos já no fim da escrita, como as obras *Decoding DĀ'ISH: An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu*, de Kurstin Gatt, e *Should Blood Blend with Milk: A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*, de Dena Fakhro. Essa aproximação tardia revela que há caminhos ainda não percorridos, e ainda o que descobrir, porque cada uma delas traz questões que tanto ampliam o debate sobre o mártir e a poesia, a violência, a sacralidade, a retórica religiosa, bem como desenvolvem novas leituras sobre essa poesia que, embora já um pouco mais estudada e debatida em comparação ao período inicial do mestrado e do doutorado, ainda não possui tanto espaço no meio acadêmico, sobretudo no Brasil.

BIBLIOGRAFIA:

AARON, David. *In their own words: Voices of jihad*. Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2008.

ABBAS, Hossam. *La poésie des prisons chez quelques poètes français et arabes contemporains: Etude comparée*. Littératures. Université de Lyon, 2019. Français

ABU DAWUD. Sunan Abi Dawud. Book 21 – Funerals (Kitab al-Jana'iz), Capítulo: The Virtue of One Who Dies of the Plague, Hádice 23 (no. 3111). Na tradução em inglês: Livro 20, Hádice 3105. Disponível em: <https://sunnah.com/abudawud:3111>

ABUFARHA, Nasser. *The Making of a Human Bomb: An Ethnography of Palestinian Resistance*. Durham and London: Duke University Press, 2009

ABU-RABI, Ibrahim M. (org.). *O Guia Árabe Contemporâneo Sobre o Islã Político*. São Paulo: Madras, 2011.

ADAMGY, Yiossuf. *Regras do funeral islâmico*. Al Furqán, 2017

ADONIS. *An introduction to Arab poetics*. Translated from the Arabic by Catherine Cobham. London: Saqi, 2003

AFSARUDDIN, Asma. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. United States of America: Oxford University Press, 2013.

AHMAD, Tarek Ali. *Daesh's poet of poison*. Arab News, London, p. 3, 15 dez. 2019. (Spotlight). Disponível em: https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://www.arabnews.com/sites/default/files/serimages/20/page3_57.pdf. Acesso em: 4 de jun. 2025.

AKBAR, M. *The shade of swords: jihad and the conflict between Islam and Christianity*. London: Routledge, 2002

ALCORÃO. O Alcorão Sagrado. Tradução do sentido de seus versículos para a língua portuguesa por Helmi Nasr. Disponível em: <https://quran.com/pt>

AL-RASYID, Harun. “The Characteristics of the Letter of Dād and the Miracle of Al-Qur’an”. Em: The Second Annual International Conference on Language and Literature, KnE Social Sciences, páginas 261–267. DOI 10.18502/kss.v3i19.48534.

ALLEN, Roger. *An Introduction to Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 e 2000.

Al-Hafith Yusuf Bin Salih Al-'Uyayri. The Role Of The Women In Fighting The Enemies. Disponível online:

<https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/server/api/core/bitstreams/bf95dfdf-3d4d-4de3-95c2-9c65a45e3572/content>

ALI, Farhana. "Rocking the cradle to rocking the world: the role of Muslim female fighters." *Journal of International Women's Studies*, vol. 8, no. 1, Nov. 2006, pp. 21+. *Gale Academic OneFile*, link.gale.com/apps/doc/A176369784/AONE?u=sbbpk&sid=bookmark-AONE&xid=1d2e6941. Accessed 27 May 2025.

ALLISON, Olivia; COOK, David. *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations*. London: Praeger, 2007.

ALLOA, Emmanuel (org). *Pensar a imagem*. Tradução de Carla Rodrigues, Fernando Fragozo, Alice Serra e Marianna Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ANAS, Abdullah. "O nascimento dos árabes afegãos" Em: *O guia árabe contemporâneo sobre o Islã político*. Coletânea de Ibraim M. Abu-Rabi'. Tradução de André Oídes. São Paulo: Madras, 2011

ANTOON, Sinan. (2010). On al-Sayyab's "Rain Song". *Juniata Voices*, 11, 11. Disponível em: <https://www.juniata.edu/offices/juniata-voices/media/sinan-antoon.pdf>

ARASSE, Daniel. *Nada se vê: seis ensaios sobre pintura*. Tradução de Camila Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Editora 34, 2019

ARAZI, Albert. *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1989.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 8ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019

AL-AZAMI, Muhammad Mustafa. *The history of the Qur'anic text: from revelation to compilation: a comparative study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

AL-BANNA, Hassan. *Kitab ul Jihad*. In: QUTB, Sayyid. *Milestones (Ma'alim fi'l-Tariq)*. Edited by A. B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006. Appendix

VII – Ikhwan Syllabus Pre-Qutb (1) – Book A.

BARGHOUTI, Mourid. "He is the son of all of you". *The Guardian*, 16 ago. 2008. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2008/aug/16/poetry>. Acesso em: 11 ago. 2025

BARBOSA-FERREIRA, F.C. "A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto" Em: *Religião e Sociedade*. Vol. 29, No. 1 Rio de Janeiro 2009

BARTHOLO, R; CAMPOS, A, (org.). Islã, o credo é a conduta. Tradução de Arminda Campos e Roberto Bartholo. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

BASSET, René. *La poésie arabe anté-islamique: Leçon d'Ouverture faite à l'École supérieure des lettres d'Alger le 12 Mai 1880*. Paris: Ernest Lerou, 1880.

_____. *La Bânat Soad: Poème de Kab Ben Zohaïr, publiée avec une biographie du poète, une traduction, deux commentaires inédits et des notes*. Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1910

BERKO, Anat. *The Path to Paradise: the inner world of suicide bombers and their dispatchers*. Translated by: Elizabeth Yuval. Nebraska: Postomac Books, 2009

BUCK, Christopher. *Religious myths and visions of America: how minority faiths redefined America's world role*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2009.

AL-BUGHA, Iman Mustafa. مقال للدكتورة: إيمان مصطفى البُغا عضو هيئة التدريس بجامعة الدمام التي تركت مهنتها ورائبها الضخم وهاجرت إلى الدولة الإسلامية [S.l.]. [S.d.]. Disponível em: <https://justpaste.it/hn3o>. Acesso em: 2 jun. 2025.

BUKHARI. *Sahih al-Bukhari*, no. 2795. In-book reference: Book 56, Hadith 13. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:2795>.

_____. *Sahih al-Bukhari*, no. 2797. In-book reference: Book 56, Hadith 15. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:2797>

_____. *Sahih al-Bukhari*, no. 2817. In-book reference: Book 56, Hadith 33. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:2817>

_____. *Sahih al-Bukhari*, no. 2829. In-book reference: Book 56, Hadith 45. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:2829>

_____. *Sahih al-Bukhari*, no. 2784. In-book reference: Book 56, Hadith 3. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:2784>

_____. *Sahih al-Bukhari*, no. 6011. In-book reference: Book 78, Hadith 42. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari:6011>

- BUSOERI, Muritala Alhaji; ANIMASHAUN, Maruf Suraqat. *Jahiliyyah Arabic Verse: The Dichotomy in Its Poetry*. Journal of Literature, Languages and Linguistics, [S.l.], v. 31, p. 27-35, 2017. ISSN 2422-8435. Disponível em: <https://www.iiste.org/Journals/index.php/JLLL/article/view/38548>. Acesso em: 02 ago. 2025.
- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017
- BLOOM, Mia. "Dying to Kill: Motivations for suicide terrorism" In: PEDAHZUR, Ami. *Root Causes of Suicide Terrorism: The globalization of martyrdom*. Oxford: Routledge, 2006
- CACHIA, Pierre. *Arabic Literature: An Overview*. New York: Routledge, 2004.
- CALDWELL, David; REA, Paul W. *Handke's and Wenders's Wings of Desire: Transcending Postmodernism*. The German Quarterly, v. 64, n. 1, p. 46–54, Winter 1991. Wiley, on behalf of the American Association of Teachers of German. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/407304>. Acesso em: 17 nov. 2025.
- CANARD, M. 'La guerre sainte dans le monde islamique et le monde chrétien', *Revue Africaine*, 79 (1936), p. 606; rist. In Id., *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, London, 1973, cap. VIII
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel e WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e tradução. Petrópolis: Vozes, 2017.
- CALDWELL, David; REA, Paul W. *Handke's and Wenders's Wings of Desire: Transcending Postmodernism*. *The German Quarterly*, v. 64, n. 1, p. 46-54, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/407304>
- CESARI, Jocelyne. *Political Islam: More than Islamism*. *Religions*, v. 12, n. 299, 2021
- CARVALHO, Bernardo. *Os bardos da hora*. Blog do IMS, Colunistas, 10 jun. 2015. Disponível em: <https://blogdoims.com.br/os-bardos-da-hora/>. Acesso em: 10, junho de 2021.
- COOK, David. "The Implications of 'Martyrdom Operations' for Contemporary Islam" In: *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 32, No. 1 (Spring, 2004), pp. 129-151 (23 pages) Published by: Blackwell Publishing Ltd on behalf of Journal of Religious Ethics, Inc.
- _____. *Martyrdom in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Understanding Jihad*. California: California University Press, 2015.
- _____. "Women fighting in jihad?" In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 28:375–384, 2005
- COOKE, Bruno. *Poetry for the people*. The Friday Poem, [s.l.], 24 maio 2024. Disponível

em: <https://thefridaypoem.com/poetry-is-the-new-pop-bruno-cooke/>. Acesso em: 22 jul. 2025.

COCCIA, Emanuele. “Física do sensível – pensar a imagem na Idade Média” Em: ALLOA, Emmanuel (org). *Pensar a imagem*. Tradução de Carla Rodrigues, Fernando Fragozo, Alice Serra e Marianna Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2017 (pp. 77-92)

COLEÇÃO de vários autores. *Poesia Palestina de Combate*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002

COURY, Galadriel. “He Who Weeps A Lot: Poetry and Islamic Extremism”. In: Harvard International Review, Vol. 41, No. 1, *A quiet desperation: Modern agriculture and Rural Life* (Winter 2020), pp. 19-23 (5 pages).

COPPOLA, Silvia. *The Continuation of an Idealized Past: Ahlām al-Naṣr and the Legacy of Poetry in the Islamic State*. 2020. Dissertação (Mestrado em Middle Eastern Studies: Arabic Studies) – Universiteit Leiden, Leiden, 2020.

CHALLITA, Mansour. *O Alcorão*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.

CHIROMA, Magaji; SANDABE, Aishatu Kyari. “I Kill Them, I Die Martyr”: Is Suicide Attack Martyrdom? Towards a Harmonization of Mufti’s Dilemma in Islamic Jurisprudence. *University of Maiduguri Journal of Islamic and Comparative Laws*, v. 1, 2016

ÇİFÇİ, M. E. (2025). "Ummah as an imagined community: How Islamic State built a nation?" *Selçuk İletişim*, 18(1), 492-514. <https://doi.org/10.18094/josc.1584258>

DARWISH, Mahmud. *Una trilogia palestinese*. Traduzione dall’arabo di Elisabeta Bartulie e Ramona Ciucani. Milano: Universale Economica, 2014

DARWISH, Mahmoud. *Bilhete de identidade*. Tradução de Júlio de Magalhães. Disponível em: <https://icarabe.org/poesia/poesia-bilhete-de-identidade-de-mahmoud-darwish/>

DEHGHANI, Sasha; HORSCH, Silvia (eds.). *Martyrdom in the Modern Middle East*. Würzburg: Ergon-Verlag GmbH, 2014.

DENARO, Roberta. *Dal Martire allo Šahid: Fonti, Problemi e Confronti per una Martirografia Islamica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

_____. “Definitions and Narratives of Martyrdom in Sunni Hadith Literature” In: Kendall, Elisabeth; Stein, Ewan (Orgs.), *Twenty-First Century Jihad: Law, Society and Military Action*. London: I.B. Tauris, 2015.

_____. “The Most Beautiful Body: The Physical Dimension in Martyrdom Narratives” In: *Annali Sezione Orientale* 77 (2017) 97-115. Published by: Brill.

- DÖRFLER, Benjamin. "Der islamistische Denker Sayyid Qutb." In: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus: Eine Einführung*, Walter; WENTKER, Sibylle; POSCH, Walter; SCHMIED, Martina (org.). Wien: Landesverteidigungsakademie (LVak) / Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK), 2005.
- EL-AZMA, Nazeer. *The Tammūzī Movement and the Influence of T. S. Eliot on Badr Shākir al-Sayyāb*. Journal of the American Oriental Society, [S. l.], v. 88, n. 4, p. 671-678, out./dez. 1968. Publicado por American Oriental Society. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/598113>. Acesso em: [maio de 2025].
- EUROPOL. *Women in Islamic State propaganda*. European Union Agency for Law Enforcement Cooperation, 2019. Disponível em: https://www.europol.europa.eu/cms/sites/default/files/documents/women_in_islamic_state_propaganda_3.pdf. Acesso em: 12 maio 2025.
- ABOU EL FADL, Khaled. "The Shari‘ah". In: ESPOSITO, John L.; SHAHIN, Emad El-Din (Ed.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2013. cap. 1.
- ABOU EL FADL, Khaled. "Qur’anic Ethics and Islamic Law. *Journal of Islamic Ethics*", v. 1, p. 7–28, 2017.
- ABOU EL FADL, Khaled; AHMAD, Ahmad Atif; HASSAN, Said Fares (Ed.). *Routledge Handbook of Islamic Law*. 1. ed. London: Routledge, 2019. 466 p.
- EL HAYEK, Samir. *Alcorão Sagrado*. [S. l.]. Tradução e notas de Samir el Hayek. Tangará, 1975.
- ELAD-BOUSKILA, Ami. *Modern Palestinian Literature and Culture*. London and New York: Routledge, 2013.
- ESPOSITO, John L.; SHAHIN, Emad El-Din (Ed.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. New York: Oxford University Press, 2013.
- FABIETTI, Ugo. "Is the ‘Martyrdom’ of Human Bombers a ‘Sacrifice’?". In: *Antropologia*, 2013.
- FAKHRO, Dena. *Should Blood Blend with Milk: A History of Incitement to Vengeance in Arabic Poetry from Jahili Voice to Militant Jihadist Verse*. Leiden, Boston: Brill, 2025.
- FARRIN, Raymond. *Abundance from the Desert: Classical Arabic Poetry*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.
- FIRESTONE, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

- FRAISE, Thomas. *Shades of jihad: Variation of military ethics between ISIS and al-Qaeda*. Student paper, Sociology of International Relations in the Arab World, Sciences Po, Fall 2017. Awarded Student Paper Award under the Kuwait Program. Disponível em: https://www.sciencespo.fr/kuwait-program/wp-content/uploads/2018/05/KSP_Paper_Award_Fall_2017_Thomas_Fraise.pdf
- GATT, Kurstin. *Decoding DĀ'ISH: An Analysis of Poetic Exemplars and Discursive Strategies of Domination in the Jihadist Milieu*. Dissertation eingereicht an der Freien Universität Berlin, 2019.
- GATT, Kurstin. *Weaponizing Verse on the Battlefield: The Case of Jihadi Poetry*. Entrevista por Nora Weinelt. Literaturwissenschaft in Berlin, 26 nov. 2020. Disponível em: <https://literaturwissenschaft-berlin.de/weaponizing-verse-on-the-battlefield-kurstin-gatt/>. Acesso em: 13. agosto de 2025.
- GAISER, Adam. *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions* (2010)
- GELVIN L, James. *Israel X Palestina: 100 anos de guerra*. Tradução de Alexandre Sanches Camacho. São Paulo: EDIPRO, 2017.
- GENET, Jean. *Um cativo apaixonado*. Tradução de Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2003.
- _____. *Prisoner of Love*. 1. ed. Middletown: Wesleyan University Press, 1992.
- GONÇALVES, Edelson Geraldo. *O dever do sacrifício: uma reflexão sobre as motivações dos pilotos Kamikaze na Segunda Guerra Mundial*. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2012.
- HABIBALLAH, Nahed. “Interviews with mothers of martyrs of the Aqsa Intifada” In: *Arab Studies Quarterly*. Vol. 26, No. 1 (Winter 2004), pp. 15-30 (16 pages). Published by: Pluto Journals.
- HAFEZ M, Mohammed. “Dying to be Martyrs: The symbolic dimension of suicide terrorism” In: PEDAHZUR, Ami. *Root Causes of Suicide Terrorism: The globalization of martyrdom*. Oxford: Routledge, 2006
- HAMAD, Mohammad. Symbolism of Water in Classic and Modern Arabic Literature. *International Journal of Language and Literary Studies*, v. 2, n. 4, p. 258–265, 2020. Disponível em: <https://ijlls.org/index.php/ijlls/article/view/514>. Acesso em: 5 jun. 2025.
- HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Tradução de Lucas Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 2020

- HANAFI, Hassan. “Voluntary Martyrdom” In: *Oriente Moderno*. Nuova serie, Anno 25 (86), Nr. 2 (2006), pp. 201-210 (10 pages)
- HASSANIN, Shaimaa. *Nationalism in Badr Shaker Al-Sayyab’s Revolutionary Poetry and its Influence on Arabic Poetry*. European Scientific Journal, [S. l.], v. 16, n. 14, p. 53, maio 2020. ISSN 1857-7881 (impresso), e-ISSN 1857-7431.
- HARVEY, Andrew; SULLIVAN, Ian; GROVES, Ralph. *A clash of systems: An analytical framework to demystify the radical Islamist threat*. *Parameters*, v. 35, n. 3, 2005. DOI: <https://doi.org/10.55540/0031-1723.2269>.
- HATINA, Meir. *Martyrdom in Modern Islam: Piety, Power, and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- HERRINGTON, Lewis. *Understanding Islamist Terrorism in Europe: Drugs, Jihad, and the Pursuit of Martyrdom*. Londres; Nova York: Routledge, 2022.
- HOLBROOK, Donald, and Cerwyn Moore, *Al-Qaeda 2.0: A Critical Reader* (2018; online edn, Oxford Academic, 24 Jan. 2019), acessado em 10 de julho de 2025.
- HUART, Clement. *A history of Arabic literature*. New York: D. Appleton and Company, 1903
- INSTITUTO DA CULTURA ÁRABE – ICarabe. *A canção da chuva*. Tradução de Bader Shaker Al-Sayyab por Khalid Tailche. Disponível em: <https://icarabe.org/artigos/a-cancao-da-chuva/>. Acesso em: 11 out. 2025.
- IQBAL, Muhammad Omer. *The Quran as a Literary Masterpiece within its Historical and Religious Milieus*. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – University of Washington, 2013.
- JONES, Alan. *Early Arabic Poetry: Select Poems – Edition, Translation and Commentary*. Reading: Ithaca Press, 2011.
- JONG, Abbas; ALI, Rami. *Political Islam as an incomplete and contested category: A post-foundationalist revision*. *Religions*, v. 14, n. 980, 2023
- KENNEDY-BOUDALI, Lianne (org). *The Islamic Imagery Project: Visual Motifs in Jihadi Internet Propaganda*. New York: Combating Terrorism Center - Department of Social Sciences United States Military Academy, 2006.
- KENDALL, Elisabeth. *Militant jihadist poetry and the battle for hearts and minds*. [S.l.]: The Anglo-Omani Society Review, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/41735293/Militant_Jihadist_Poetry_and_the_Battle_for_Hearts_and_Minds. Acesso em: 17 set. 2025.
- KEPEL, Gilles. *Beyond terror and martyrdom: The future of the Middle East*. Translated by

Pascale Ghazaleh. The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

KILITO, Abdelfattah. *L'auteur et ses doubles: Essai sur la culture arabe classique*. Paris: Seuil, 1985.

_____. *Je parle toutes les langues, mais en arabe*. Paris: Actes Sud, 2013.

KIPPENBERG, Hans. "Consider That It Is a Raid on the Path of God": The Spiritual Manual of the Attackers of 9/11" In: *Numen*. Vol. 52, No. 1, Religion and Violence (2005), pp. 29-58 (30 pages) Published by: Brill.

KITTS, Margo. "The Last Night: Ritualized Violence and the Last Instructions of 9/11". In: *The Journal of Religion*. Vol. 90, No. 3 (July 2010), pp. 283-312 (30 pages).

KOLB, Robert. "Origin of the twin terms *jus ad bellum*/*jus in bello*". In: *International Review of the Red Cross*, n. 320, p. 553-562, out. 1997 (10 pages).

KUBAREK, Magdalena. "The Death Motif in the Works of Contemporary Arab Women Poets". In: *Hemispheres*. 22, 2007, p. 59.

KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Translated by: David Macey. London: Pluto Press, 2005.

LAÂBI, Abdellatif (Org.). *A Poesia Palestina de Combate*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

LAÂBI, Abdellatif (org.). *Poesia palestina de combate*. Tradução de Jaime W. Cardoso e José Carlos Gondim. Rio de Janeiro: Achiamé, 2002.

LEE, Jonathan J. *The ISIS Aesthetic and the Imagined Islamic State: A comparative study between the anasheed of the Islamic State of Iraq and Syria and the poetry of the Taliban*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos do Oriente Médio e Islâmicos) – Institute of Arab & Islamic Studies, University of Exeter, Exeter, 2015.

LI, Darryl. "Taking the place of martyrs: afghans and Arabs under the banner of Islam" In: *The Arab Studies Journal*. Vol. 20, No. 1 (Spring 2012), pp. 12-39 (28 pages). Published by: Arab Studies Institute.

LYALL, Charles James. *Translations of Ancient Arabian Poetry: Chiefly Pre-Islamic, with an Introduction and Notes*. Edinburgh: Williams & Norgate, 1885.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017

MAHER, Shiraz. *Salafi jihadism: the history of an idea*. Great Britain: Penguin Books, 2017.

MAHER, Shiraz. and Bissoondath, A. (2017) *Al-Qadā' wa-l-Qadr*: motivational representations of divine decree and predestination in salafi-jihadi literature', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(1), pp. 14–28.

- MARSHALL, Alex. *Why I became a jihadist poetry critic*. BBC News, 29 Aug. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/magazine-40954948>. Acesso em: 11 agosto. 2025.
- MASSARA, Carolina. *Motivi di resistenza in alcuni versi di Fadwa Tuqan*. Corso di Laurea in Lingue e Culture Europee, Euroamericane ed Orientali. Università Degli Studi di Catania: 2018-2019
- MAYNARD, Dilton C.S; SÁ, Katty Cristina Lima. *As várias faces da “Guerra Santa”: uma análise comparada da concepção de jihad do islã político ao jihadismo*. Revista Transversos. Dossiê: Novos paradigmas de desenvolvimento para a América Latina: (re)emergência étnica e resistência indígena no tempo presente. Rio de Janeiro, nº. 25, 2022. p. 181-201. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/46316>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2022.46316.
- MEINSTER, Margriet. (1985). *Commitment in the poetry of Nizar Qabbani, Mahmoud Darwish and Fadwa Tuqan*. Thesis (Master of Arts in Semitic Languages). Faculty of Arts at the Randse Afrikaanse University.
- MIKATI, Rana. “Female Warriors in Early Islam: Women’s *Jihad*?” *Medieval Warfare*, vol. 11, no. 2, 2021, pp. 24–27. *JSTOR*, <https://www.jstor.org/stable/48775169>. Accessed 27 May 2025.
- MILLER, Flagg. *The Audacious Ascetic: What the Bin Laden Tapes Reveal about al-Qa’ida*. New York: Oxford University Press, 2015.
- MIR Ahmadi, M. (2021). 'Sayyid Qutb, Islamic Jihad and Extremism', *Journal of Islamic Political Studies*, 3(5), pp. 60-82. doi: 10.22081/jips.2021.72284
- MOGHADAM, Assaf. “Motives for martyrdom: Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks” In: *International Security*. Vol. 33, No 3. (Winter, 2008/2009), pp. 46-78 (33 pages). Published by: The MIT Press
- MOOSAVI, Amir. “How to write Death: Resignifying Martyrdom in Two Novels of the Iran-Iraq War” In: *Alif: Journal of Comparative Poetics*. No. 35, New Paradigms in the Study of Middle Eastern Literatures (2015), pp. 9-31 (23 pages)
- MUIR, Jim. *'Islamic State': Raqqa's loss seals rapid rise and fall*. BBC News, 17 out. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-35695648>. Acesso em: 4 jul. 2025.
- MUNIR, Muhammad. Suicide attacks and Islamic law. *Journal of Islamic Studies*, v. 90, n. 869, p. 71-89.mar. 2008. Disponível em: https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irrc-869_4.pdf. Acesso em: 11 nov. 2024.

- MUHAMMAD the illiterate prophet: an Islamic creed in the Quran. [S.l.]: [s.n.], [2019?]. Disponível em: <https://archive.org/details/MuhammadTheIlliterateProphetAnIslamicCreedInTheQuran>. Acesso em: setembro de 2025.
- MINT AL-BARRA', Mbarka. *Message from a Martyr*. Tradução de Joel Mitchell. Disponível em: <https://www.poetrytranslation.org/poem/message-from-a-martyr/#original-poem>
- MUSLIM. Sahih Muslim, no. 1914. In-book reference: Book 33, Hadith 235. Disponível em: <https://sunnah.com/muslim:1914>
- NANNINGA, Pieter. *Islam and suicide attacks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- NANNINGA, P. (2014). Jihadism and Suicide Attacks: Al-Qaeda, al-Sahab and the Meanings of Martyrdom. [Thesis fully internal (DIV), University of Groningen]. s.n.
- NAJJAR, A. Orayb. "The editorial family of al-Kateb bows in respect": the construction of Martyrdom Text Genre in one Palestinian political and literary magazine". In: *Discourse & Society*. Vol. 7, No 4 (1996), pp. 499-530 (32 pages). Published by: Sage Publications, Ltd.
- NICHOLSON, Reynold. *A literary history of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- OMAR, Artal. "From kinship to global consciousness: the evolution of Ummah in Islamic thought and politics". JNRID, Budapest, v. 3, n. 4, p. 98-107, abr. 2025. ISSN 2984-8687.
- OKEKE-AGULU, Chika. "Politics by Other Means: Two Egyptian Artists, Gazbia Sirry and Ghana Amer" In: *Meridians*. Vol. 6, No. 2, Women, Creativity, and Dissidence (2006), pp. 117-149 (33 pages). Published by: Duke University Press
- OSTOVAR, Afshon. "The Visual Culture of Jihad". In: HEGGHAMMER, Thomas (org). *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- PANNEWICK, Friederike. *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. (Coleção Logos).
- PEDAHZUR, Ami. *Root Causes of Suicide Terrorism: The globalization of martyrdom*. Oxford: Routledge, 2006
- PIERRET, T & Cheikh, M 2015, "I am very happy here": Female jihad in Syria as self-

accomplishment', Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, vol. 13, no. 2, pp. 241-269. <https://doi.org/10.1163/15692086-12341282>

PIESLAK, Jonathan. "A Musicological Perspective on Jihadi anashid". In: HEGGHAMMER, Thomas (org). *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PITCHER, Linda. "The Divine Impatience": Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine. In: *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 12, No. 1, The Embodiment of Violence (Mar., 1998), pp. 8-30 (23 pages). Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association

POMEPS Middle East Political Science Podcast. *Jihadist Poetry: A Conversation with Elisabeth Kendall*. Temporada 6, Episódio 12. Disponível em: <https://soundcloud.com/pomeps-245027518/elisabeth-kendall>. Acesso em: 19/04/2022

QUTB, Sayyid. *Milestones (Ma 'alim fi 'l-Tariq)*. Edited by A. B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

_____. " 'The America I Have Seen': In the Scale of Human Values. 1951. Trans. Tarek Masoud and Ammar Fakeeh. *America in an Arab Mirror: Images of America in Arabic Travel Literature: An Anthology*. Ed. Kamal AbdelMalek. New York: Palgrave Macmillan, 2000. 9–28.

RAINE, Susan. "Body, Emotion and Violence: Palestinian Suicide Bombing/Martyrdom (1993-2005)". *Marburg Journal of Religion*: Volume 17, No. 2 (2013)

ROY, Olivier. *Le djihad et la mort*. Paris: Points, 2019

RUMMAN, Mohammad Abu. "Jihadi Female Intellectual: The Case of Iman Al-Bugha". *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, v. 24, Special Issue 6, 2021. ISSN 1544-0044. Disponível em: <https://www.abacademies.org/articles/jihadi-female-intellectual-the-case-of-iman-albugha-11155.html>. Acesso em: 2 jun. 2025.

SAID, Edward. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books, 1992.

_____. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. "An interview with Edward W. Said". In: BAYOUMI, M.; RUBIN, A. (Ed.).

The Edward Said Reader. New York: Vintage Books, 2000.

_____. *Power, politics, and culture: interviews with Edward W. Said*. New York:

Vintage Books, 2002.

_____. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das

Letras, 2007b.

_____. *Covering Islam – Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del resto del mondo*. Pier Vittorio e Associati, Transeuropa: 2012.

SARAMAGO, José. *O homem duplicado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

SIBILIO, Simone. *Nakba: La memoria letteraria della catastrofe palestinese*. Roma: Edizioni Q, 2013.

SELLS, Michael. "Banat Su'ad: Translation and Interpretive Introduction." *Journal of Arabic Literature* 21 (1990): 140-54.

_____. *Desert Tracings: Six Classical Arabian Odes*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1989.

SSENYONJO, Manisuli. "Jihad Re-Examined: Islamic Law and International Law". *Santa Clara Journal of International Law*, v. 10, Symposium on Religion in International Law, p. 1-33, 31 dez. 2012.

DA SILVA, Amós Coêlho. E PARA QUEM SABE LER PINGO É LETRA. *PRINCIPIA*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1–13, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/principia/article/view/10569>. Acesso em: 12 set. 2025.

SOARES, Anauene Dias. "Destruição do patrimônio cultural: crime de guerra". *Via Iuris*. Los Libertadores: Fundación Universitaria, 2018.

SIDDIQUI, M 2020, Poetry, prophecy and the angelic voice: Reflections on the Divine Word. in MS Burrows, H Davies & J von Zitzewitz (eds), *Prophetic Witness and the Reimagining of the World: Poetry, Theology and Philosophy in Dialogue*. 1st edn, *The Power of the Word*, vol. 5, Routledge Studies in Religion, Routledge, pp. 61-74. <https://doi.org/10.4324/9780367344092-6>

STETKEVYCH, Suzane. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Cornell University Press, 1993.

SMOLTCZYK, Alexander. *Gedicht ohne Gesicht*. Der Spiegel, Hamburgo, n. 15, 11 abr.

2010. Disponível em: <https://www.spiegel.de/kultur/gedicht-ohne-gesicht-a-cdf2820e-0002-0001-0000-000069946936>. Acesso em: 31 jul. 2025.

SPARKS, Ryan. “‘The Fire Does Not Disturb Us’ Navigating Love, Desire and Loss in the Qaṣīda Poetry of South Sinai Muzīna Women” In: *Anthropology of the Middle East*, Vol. 16, No. 2, Winter 2021: 91–109 (18 pages).

STÉTIÉ, Salah. Les porteurs de feu et autres essais. Gallimard, 1972

TANYA, NAROZHNA, and W. ANDY KNIGHT. *Female Suicide Bombings: A Critical Gender Approach*. University of Toronto Press, 2016.

<http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctv1005bqh>.

TERMEER, Agnes, and Isabelle DUYVESTYEN. 2022. “The Inclusion of Women in Jihad: Gendered Practices of Legitimation in Islamic State Recruitment Propaganda” *Critical Studies on Terrorism* 15 (2): 463–83. doi:10.1080/17539153.2022.2038825.

TIRMIDHI. Jami at-Tirmidhi, no. 1421. In-book reference: Book 16, Hadith 38. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi:1421>

_____. Jami at-Tirmidhi, no. 1641. In-book reference: Book 22, Hadith 24. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi:1641>

_____. Jami at-Tirmidhi, no. 1657. In-book reference: Book 22, Hadith 40. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi:1657>

_____. Jami at-Tirmidhi, no. 1661. In-book reference: Book 22, Hadith 44. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi:1661>

_____. Jami at-Tirmidhi, no. 1663. In-book reference: Book 22, Hadith 46. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi:1663>

TURNER, Jacob (2012) "Towards a Synthesis between Islamic and Western Jus in Bello," Florida State University Journal of Transnational Law & Policy: Vol. 21: Iss. 1, Article 4. Disponível em: <https://ir.law.fsu.edu/jtlp/vol21/iss1/4>

TUZCU, Kemal. *The Appearance of Rajaz in Arabic Poetry*. Journal of Research (Urdu), Multan: Bahauddin Zakariya University (BZU), 2007. Disponível em: <https://jorurdu.bzu.edu.pk/website/journal/author/5e808cb889d72/page>. Acesso em: 1 ago. 2025

TUQAN, Fadwa. *Kafani adhallu bi-hudniha* [Mi basta / Enough for Me]. Disponível em: <https://www.antiwarsons.org/confronta.php?id=69074&ver=290945&lang=en&noimg=1>

THE SEVEN Poems, Suspended in the Temple at Mecca. Translated from the Arabic by Capt. F. E. JOHNSON, with an introduction by Shaikh Faizullahai. Bombay: Education Society's

Steam Press, Byculla, 1893.

U.S. DEPARTMENT OF THE TREASURY. *Terrorist facilitator who has provided financial support for al Qaida-affiliated groups seeking to commit acts of terrorism in Kuwait, Iraq, and elsewhere*. Disponível em: <https://home.treasury.gov/news/press-releases/hp191>. Acesso em: 29 dez. 2024.

AL-‘UYAYRI, Yusuf Bin Salih. *The Role of the Women in Fighting the Enemies*. [S.l.]: [s.n.], s.d. Disponível em: <https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/server/api/core/bitstreams/bf95dfdf-3d4d-4de3-95c2-9c65a45e3572/content>. Acesso em: 16 out. 2025.

WAGNER, Jörg. *Resenha de: ROY, Olivier. Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors* [Resenha]. *BEHEMOTH – A Journal on Civilisation*, v. 12, n. 1, p. 105–109, 2019. Disponível em: https://freidok.uni-freiburg.de/files/149584/0umOS6UD5cMUstnv/Rezension_Roy_IhrLiebtDasLeben_JM.pdf. Acesso em: 29 jul. 2025.

WELBY, Peter. *Exposing the jihadi mouthpieces who pollute our world*. Arab News, London, p. 3, 15 dez. 2019. (Spotlight). Disponível em: https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://www.arabnews.com/sites/default/files/uiserimages/20/page3_57.pdf. Acesso em: 4 de jun. 2025

WILLIAMS, Henry Smith; NÖLDEKE, Theodor. *Parthians, Sassanids and Arabs (Part XII)*. Em: WILLIAMS, Henry Smith (Ed.). *The Historians' History of the World*, v. 8. London: Times, 1909.

WILSON, Cody. "The role of female recruits in the Islamic State of Iraq and Syria". 2018. 24 f. Monografia (Graduação) – University of Maryland, College Park, 2018.

WHITEHEAD, Neil; ABUFARHA, Nasser. "Suicide, Violence, and Cultural Conceptions of Martyrdom in Palestine" In: *Social Research*. Vol. 75, No. 2, Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Denial (Summer 2008), pp. 395-416 (22 pages). Published by: The Johns Hopkins University Press.

WRIGHT, Lawrence. *O vulto das torres: a Al-Qaeda e o caminho até 11/9*. Tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

YOSEFI, Maxim. The origins of the traditional approach towards the jinn of poetic inspiration in tribal Arab culture. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, v. 49, 2019. Papers from the fifty-second meeting of the Seminar for Arabian Studies held at the British Museum, London, 3 to 5 August 2018. Oxford: ArchaeoPress

