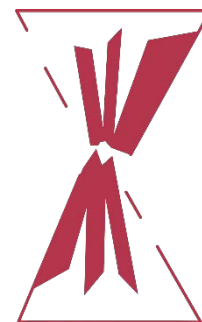


Califado Virtual: a Hisbah como ferramenta de construção de um Estado Islâmico em Dabiq (2014-2016)

Virtual Caliphate: Hisbah as a tool for building an Islamic State in Dabiq (2014-2016)



GOMES, Gilvan Figueiredo*

RESUMO: O presente artigo investiga a consolidação do Estado Islâmico na revista *Dabiq* publicada pelo grupo entre 2014 e 2016. Partimos da expressão *Califado Virtual* para analisar, em três movimentos, como a política moralizante do grupo, a *Hisbah*, produziu a noção de um estado organizado e funcional. O primeiro movimento estabelece o Califado como objeto de conflitos políticos e disputas teológicas. Segundo, o virtual pode ser entendido como faculdade produzida por elementos reais, como os *softwares* de computador. E, em terceiro, o virtual também remete ao *vir a ser*, cuja consolidação é tão plausível que é possível considerar sua existência em determinados contextos. Com isso, propomos que, a partir das ações moralizantes narradas em *Dabiq*, o Estado Islâmico virtualizou-se como Califado, delimitando seus territórios e fortalecendo seu processo de arregimentação.

PALAVRAS-CHAVE: História do Tempo Presente; *Dabiq*; Califado Virtual; Estado Islâmico.

ABSTRACT: This article investigates the consolidation of the Islamic State in the *Dabiq* magazine published by the group between 2014 and 2016. We started from the expression *Virtual Caliphate* to analyze, in three movements, how the group's moralizing policy, *Hisbah*, produced the notion of an organized and functional state. The first movement establishes the Caliphate as the object of political conflicts and theological disputes. Second, the virtual can be understood as a faculty produced by real elements, such as computer software. And thirdly, the virtual also refers to becoming, whose consolidation is so plausible that its existence can be considered in certain contexts. With that, we propose that, from the moralizing actions narrated in *Dabiq*, the Islamic State virtualized itself as a Caliphate, delimiting its territories and strengthening its regimentation process.

KEYWORDS: History of the Present Time; *Dabiq*; Virtual Caliphate; Islamic state.

Recebido em: 09/08/2019
Aprovado em: 05/11/2019

* Mestre em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, estado de Santa Catarina (SC), Brasil. E-mail: gilvan.gomes.2012@gmail.com.

O Estado Islâmico foi – e é – uma das organizações jihadistas mais relevantes da segunda década do século XXI. Ligado à teoria jihadista salafista e com raízes organizacionais na Guerra do Iraque de 2004, o grupo teve diferentes lideranças e nomes até sua versão mais recente, anunciada em 2014. Em junho daquele ano Abu Bakr al-Baghdadi discursou do púlpito da Grande Mesquita de Mosul, declarou-se o sucessor do Profeta Muhamad¹ e o renascimento do Califado. Segundo o líder jihadista, morto em outubro de 2019, daquele momento em diante o Estado Islâmico não seria mais da Síria e do Iraque, mas de todos os muçulmanos. O êxito do Estado Islâmico, principalmente entre 2014 e 2016, se deve à violência, mas também à atuação midiática com dezenas de publicações, incluindo vídeos, uma rádio, peças de propaganda, jornais e revistas.

Mormente por sua atuação em ambientes digitais e em redes sociais, o Estado Islâmico é associado à expressão Califado Virtual. Neste artigo, que tem origem nas reflexões da dissertação de mestrado *Até queimar os exércitos cruzados: projetos políticos do Estado Islâmico na revista Dabiq (2014-2016)* (2019), buscamos investigar o que essa expressão pode significar, para além da sinonímia com digital. Em outras palavras, o que no Estado Islâmico pode ser identificado como elemento de um Califado Virtual? Além disso, o que podemos apreender como Califado Virtual? Para tanto analisaremos a revista *Dabiq*, principal produção do Estado Islâmico em língua não árabe entre 2014 e 2016, investigando como a política moralizante fez ser sentida a presença do Califado.

Propalada pela *Al Hayar Media Center*, a revista *Dabiq* se insere no projeto de divulgar a jihad via periódicos fora do território árabe. Esse programa foi iniciado em 2010 pela *al Qa'idah* com a revista *Inspire* e seguido por outras organizações. O editorial da *Inspire* 1 (2010) propõe uma nova forma de comunicação considerando que a *Ummah*, a comunidade de fiéis, é ampla e dispersa, e muitos muçulmanos teriam o inglês como primeira ou segunda língua. Segundo Jytte Klausen (2014), a *internet* ocupa um papel central na divulgação do pensamento jihadista. Até os ataques de Londres em 2005 a Al Jazeera transmitia as mensagens enviadas em vídeo, mas a progressiva recusa da rede de TV obrigou as organizações a buscarem novos meios. A publicação de periódicos em formato PDF como solução a esse problema é uma hipótese consistente. Distribuir o próprio material via *internet* garante a autenticidade da mensagem, uma linguagem sem

¹ *Dabiq* busca preservar a grafia de nomes e expressões o mais próximo possível da transliteração do árabe. Portanto, optou-se neste e em outros trabalhos manter a grafia do próprio periódico. Trata-se também de uma opção metodológica, alinhando esse trabalho aos formatos dos principais estudos sobre jihad.

contraditórios e o controle da tradução, um aspecto essencial do movimento jihadista.² Por essa ótica o grupo de al-Baghdadi publicou durante dois anos quinze números de *Dabiq*. A diagramação é próxima dos padrões ocidentais e seu conteúdo traz reportagens, seções, artigos e colunas que tratam de temas voltados a jihad, teologia, migração e a atuação do próprio grupo. Por ser uma forma acesso direto aos posicionamentos do Estado Islâmico, o periódico vem sendo analisado em diversos campos de conhecimento. Entre os pesquisadores estão Laura Huey (2015), Marius Steindal (2015), Agathe Christien (2016), Hororo Ingram (2016) João Leopoldo e Silva (2018), Laurens Van Damme (2018). Esses trabalhos investigaram a infância, o autoritarismo, as mulheres, a estrutura midiática e a escatologia em *Dabiq*, ensaiando considerações sobre a sua narrativa, mas também fortalecendo a tese de que a revista apresenta uma visão holística do auto anunciado Califado. Nossa intenção, nesse sentido, é acrescentar mais um elemento de complexidade, partindo de uma expressão recorrente para examinar a consolidação do Estado Islâmico em sua propaganda oficial.

Califado e Virtual

A expressão Califado Virtual não é uma novidade nos estudos jihadistas. Em 2008, o relatório *Virtual Caliphate: islamic extremists and their websites*, assinado pelo jornalista da BBC James Brandon (2008), compilou ambientes de troca de materiais jihadistas na *internet* utilizando a expressão somente como título. Já em 2011, o pesquisador israelense Yaakov Lappin, em *Virtual Caliphate: exposing the islamist state on the internet* (2011), se vale da expressão como uma metáfora para a estrutura organizacional islamista no mundo digital. O pesquisador Charlie Winter, em 2015, realizou uma cartografia das produções midiáticas do Estado Islâmico intitulada *The virtual "caliphate": understanding the Islamic State's media strategy*. Winter não define nenhum elemento da expressão, e utiliza "*caliphate*", entre aspas, por considerar o regime do Estado Islâmico a *bastardização* do Califado (WINTER, 2015, p. 4). Um ano mais tarde, o professor espanhol de Defesa Nacional, Manuel Soriano (2016), referenciando Winter, investigou sistemas de defesa contra a propaganda digital do

² A jihad é um conceito muçulmano extremamente complexo. Traduzida como esforço é normalmente associada à ideia de Guerra Santa. Contudo, apenas a "*jihad fi sabilillah*" – o esforço pela causa divina – se aproxima da noção de Guerra. Mesmo a *jihad fi sabilillah* possui critérios de uso como a espiritual ou bélica, defensiva ou ofensiva. Além disso, clamar pela jihad exige fundamentação dentro da jurisprudência islâmica e ao longo da história muçulmana o conceito foi utilizado em contextos e formas diferentes. Com *movimento jihadista* nos referimos aos usos da jihad na segunda metade do século XX por intelectuais como Sayyid Qutb (1906-1966), Muhammad abdu Salam Faraj (1954-1982) e Abdullah 'Azzam (1941-1989). Esses teóricos criticaram a fundação de Israel, a colonialidade e a fraqueza moral no Oriente Médio a partir de visões religiosas, tornando-se referências para organizações como a Irmandade Muçulmana, Jahbat al-Nusra, Estado Islâmico e *Al Qa'idah*.

grupo em *Cómo contener a un califato virtual*. Entretanto, nenhum desses trabalhos chega a definir propriamente o que é Califado Virtual. Acreditamos que os autores consideraram a expressão auto evidente, por analisarem organizações muçulmanas com atuação significativa na *internet*. Ainda que não se configure um equívoco, é necessário questionar o que é Califado, o que é Virtual, e, no limite, o que a união desses conceitos pode significar.

Califados são formas de governo genuinamente islâmicos que podem ser definidos, em linhas gerais, como os territórios dominados pelo Califa. Quando faleceu em 632 do calendário gregoriano, Muhammad não havia determinado as condições de sua sucessão. Nesse sentido, a escolha de seu *Khalifah* – sucessor – gerou enorme tensão na comunidade de fiéis. A escolha do primeiro Califa colocou em oposição Abu Bakr al-Siddiq (573-634), legitimado por ser um dos primeiros a seguir Muhammad e membro da mesma tribo, os Coraixitas, e Ali Ibn Abi Talib (601-661), primo e genro do Mensageiro, que ainda perderia três eleições até ser apontado como quarto Califa em 656. A cisão entre sunitas e xiitas se desenvolveu nos séculos seguintes a morte de Ali, mas diferenças interpretativas sobre o papel da tradição e a legitimidade da sucessão já estavam presentes na escolha do primeiro Califa. Ao longo da história muçulmana diversos grupos fizeram uso do título honorário sucessiva e paralelamente (ARMSTRONG, 2001; LANNES, 2013).

As disputas em torno da sucessão mobilizaram referências teológicas pendulando entre forças políticas, econômicas e militares. Dada essa característica, nos opomos a qualquer definição ontológica. Partimos da compreensão que um Califa não consegue agregar todos os fiéis e, por isso, sua legitimidade é sempre fragmentada e questionada. Portanto, quando Abu Bakr al-Baghdadi alegou ser descendente do Mensageiro e valeu-se da sua origem Coraixita para reclamar o título de Califa, um estrato considerável dos muçulmanos reconheceu seu direito. Em conta todas as críticas e oposições às ações do Estado Islâmico, a organização foi um Califado porque os territórios que ocupou estavam sob controle de um indivíduo considerado, por seus membros, o sucessor de Muhammad. Se a premissa básica de um Califado é a existência de um Califa, então, o uso do termo por Lappin (2011) e Brandon (2008) pode ser questionado uma vez que à época de suas publicações, a liderança *mujahidin* era Mulá Omar, do Taliban, sob o título de *Amir al-Mu'minin* – comandante dos fiéis (ZELIN, 2014).

Em segundo lugar, o termo virtual evoca sentidos mais conhecidos da experiência Ocidental. De partida podemos identificar dois usos comuns. O primeiro remete aos dos textos já citados, como sinônimo de digital. Assim, o virtual pertenceria ao imaterial, apenas uma faculdade. No segundo como sinônimo de eminência, ao que está prestes a

acontecer. Esses usos foram melhor investigados por Pierre Lévy em *O que é virtual?* (1996). Para o filósofo francês, dentro da primeira definição corrente, é preciso ressaltar que a faculdade está condicionada a elementos inegavelmente materiais. Um simulador de montanha russa, por exemplo, não é o brinquedo, mas não se torna menos real por isso. Para que a experiência seja alcançada é preciso entrar em um equipamento e a menor falha de sincronia compromete a verossimilhança da simulação.

Num segundo sentido, o autor defende o virtual como um objetivo, ou em sua metáfora, “uma árvore está virtualmente presente na semente” (LEVY, 1996, p. 6). Assim, pressupõe a necessidade de conclusão, chamada por Lévy de virtualização. É na busca da virtualização que as expectativas são alargadas em busca das atualizações necessárias para a concretização do processo. Utilizamos o termo expectativa em referência ao historiador Reinhart Koselleck (2006), que elaborou as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa como bases da apreensão do tempo histórico. Koselleck defende que as expectativas podem ser produtos diretos da experiência ou constituídas em sua negação. Ao nos referirmos às relações entre expectativas e virtual, partimos de uma noção de prognóstico, uma avaliação do ainda não respaldada na repetibilidade, tal qual definida pelo próprio Koselleck em *Estratos do tempo* (2014). Nesse sentido, e utilizando mais uma vez da metáfora de Lévy: sabemos que uma semente poderá ser uma árvore porque a experiência nos fornece subsídio para isso. Em Koselleck nos interessa ainda a palavra *horizonte*. Para o historiador, entender a expectativa como um horizonte é relevante por se tratar de uma linha imaginária, a qual cada passo adiante significa um passo mais distante. Poderíamos, então, estabelecer um diálogo com Lévy quando o autor francês defende que a virtualização concretizada abre espaço para um novo processo: a virtualização torna-se uma atualização para a próxima virtualização.

Dessa forma, a expressão Califado Virtual remete a três considerações iniciais. (i) historicamente o título de sucessor do Profeta Muhammad envolve tensões e discordâncias, incluindo o questionamento da legitimidade do Califa. (ii) o virtual é uma abstração condicionada e indissociável de elementos reais. (iii) o virtual remete a um vir a ser, um objetivo, que por sua vez exige ações de atualização do presente para concretização do processo de virtualização e, em última instância, pode ter sua existência considerada em determinados contextos. Estabelecidas essas breves notas iniciais, propomos entender como Califado Virtual um regime narrado pelo periódico *Dabiq* como religiosamente orientado, materialmente estabelecido e cuja efetivação concreta estava no horizonte. Para isso identificamos três linhas narrativas: a

cartografia, a migração e a *Hisbah* – práticas estatais moralizantes. Considerando o espaço, elencaremos brevemente os dois primeiros e nos deteremos no terceiro.

Se al-Baghdadi foi reconhecido como Califa, mesmo que por um estrato dos muçulmanos, é preciso definir quais territórios compõem o seu Califado. A revista não trabalha com mapas do próprio Califado, então, para uma cartografia provisória é preciso utilizar o conceito muçulmano de *Bay'ah* – jura de lealdade de conotação religiosa – e textos que anunciam novas províncias. No periódico *Dabiq*, a *Bay'ah* é objeto de textos até o número 8, do número seguinte em diante, torna-se uma questão periférica. Por sua vez, o anúncio de novas *Wilayats* – províncias – é um tema que se estende até *Dabiq* 11. Uma hipótese plausível para a redução progressiva de anúncios de expansão está ligada ao fato do Estado Islâmico, a cada novo avanço, ter se mostrado uma força a ser combatida, ao passo que o número de territórios sob controle exigia ainda mais recursos para a manutenção.

Ao todo, *Dabiq* se refere a 34 territórios como *Wilayat* ou *Wilayah*: Sendo no Iraque *Al Anbar*, *Baghdad*, *Al Dijlah*, *Diyala*, *Al-Fallujah*, *Al Jazirah*, *Al-Furat*, *Al-Junub*, *Kirkuk* e *Ninawa*, em Síria, *Al-Barakah*, *Al-Khayr*, *Ar-Raqqa*, *Dimashq*, *Halab*, *Hamah*, *Hims*, *Idlib* e *Sahil*, no Iêmen, *Adnan Abyan*, *Hadramawt* e *Sanaa*, na Líbia, *Barqah*, *Fazzan* e *Tarabulus*, na Arábia Saudita, *Al-Hijaz* e *Najd*, na Argélia, *Jazair*, no Egito, *Sinai*, além disso, declara como províncias *Khurasan*, território histórico de largas dimensões na fronteira entre o Paquistão e o Afeganistão, *Qawqaz*, ou Cáucaso, região da Europa Oriental entre os mares Negro e Cáspio, e *West Ifriqyyiah*, entendida como Nigéria. A narrativa que anuncia cada uma dessas províncias se dedica mais a dizer “o que é nosso” e celebrar novas conquistas do que estabelecer rigidamente os limites, cabendo a cada leitor elaborar um mapa imaginário que se estende do Cáucaso ao Iêmen, da Argélia à Bangladesh.

Benedict Anderson (2008) defende que o nacionalismo está mais próximo de um sentimento religioso do que de ideologias como o fascismo e o comunismo. Para o historiador britânico, é preciso considerar as nações como comunidades imaginadas à medida que, até mesmo as mais desiguais, são concebidas a partir de um sentido de camaradagem e horizontalidade e, além disso, sustentam que indivíduos, mesmo sem se conhecer, possuem algo em comum. Não é viável alegar que o Estado Islâmico é uma comunidade imaginada, mas Anderson (2008), ao citar a tese do historiador Thongchai Winichakul, oferece uma chave para compreendermos o recurso narrativo de *Dabiq*. Anderson evidencia que na experiência tailandesa os mapas não refletiam uma delimitação real posta, mas apresentavam territórios cujo controle era almejado ou em processo de consolidação. No periódico o movimento é similar, cada anúncio de novas

juras de lealdade e formação de *Wilayats* procura fazer crer que os sujeitos envolvidos na jihad na Síria, Iraque, Nigéria ou Iêmen combatem os mesmos inimigos, utilizando os mesmos métodos e, como província e como povo, fazem parte do mesmo todo.

Ainda sobre o caráter imaginário, encontramos contribuições de outro intelectual relevante. Edward Said, em *Orientalismo* (2007), desenvolveu a categoria de geografia imaginativa ou imaginária. Por meio dessa categoria Said critica a produção da distância entre “nós” e “eles” numa longa tradição intelectual de olhares ocidentais sobre o Oriente. Além disso, Said chama a atenção para o processo de reconhecimento de um espaço, defendendo o que chama de um processo poético, pelo qual valores figurativos e imaginados, ditos ou sentidos, se sobrepõe aos limites físicos.

Se observarmos o processo de alinhamento ideológico e a construção de novas províncias no Estado Islâmico às reflexões de Anderson e Said, então é possível sustentar um contorno do que se pode chamar Califado Virtual. Na narrativa de *Dabiq*, Abu Bakr al Baghdadi é legitimado como Califa e diversos territórios são apontados como pertencentes ou subordinado ao Estado Islâmico. De um lado, a revista vale-se da própria dinâmica imaginária da representação territorial, de outro, fortalece a imagem de uma expansão fulminante.

Pensando com Lévy (1996), se a consolidação é o objetivo então a migração é a atualização necessária. A migração em massa para zonas de conflito têm sido objeto de importantes reflexões. No que tange o Estado Islâmico e outras organizações jihadistas é possível identificar duas linhas complementares. A primeira é composta por estudos originados em institutos de defesa. O nome mais relevante nesse grupo é o norueguês Thomas Hegghammer (2006; 2013; 2017). Hegghammer (2006) identifica eventos agregadores que aumentam a necessidade de migração para a defesa dos muçulmanos. Nesse sentido, o autor evidencia como a Guerra do Afeganistão (1979-1989) e a Guerra do Iraque (2004) foram fundamentais para o recrutamento de novos combatentes para organizações jihadistas. O argumento pode ser deslocado para a Guerra da Síria e suas violências desde 2011, onde não por coincidência o Estado Islâmico cresceu em recursos e combatentes quando entrou na Síria em 2013. Na segunda linha, a reflexão é mais abrangente, questionando como os sujeitos do século XXI tendem a recrudescer diante das crises de futuro. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001; 2003; 2017) refletiu sobre os constrangimentos enfrentados nas sociedades ocidentais, bem como a busca por higienização de espaços por meio da exclusão dos sujeitos considerados de fora das comunidades. Em 2017, em *Estranhos à nossa porta*, Bauman questionou a situação dos migrantes que chegaram na Europa nos anos anteriores. O sociólogo apontou que as políticas de segregação, o discurso ofensivo e a violência contra os estranhos não

combatiam possíveis ataques, ao contrário, favorecia a arregimentação por parte de organizações como o Estado Islâmico. Na mesma esteira, Alain Badiou, em *Notre mal vient de plus loin* (2016), argumenta que ataques como os de 13 de novembro de 2015 que vitimaram 137 pessoas em Paris numa série de ataques a bares, restaurantes e casas de show, estão mais ligados a condições sociais do que ao sentimento religioso. Para o filósofo, a ausência de políticas de inclusão e emancipação são a causa do banditismo e do terrorismo, e não o contrário. Cada um a seu modo, esses autores defendem que o fracasso de projetos de sociedade que incluíssem descendentes de imigrantes deixou um vácuo ocupado por organizações fundamentalistas.

A narrativa de *Dabiq* corrobora a posição desses intelectuais. Vinte e dois dias após a publicação de *Dabiq 1* e do anúncio do Califado, *Al Hayat* distribuiu o segundo número do periódico. O editorial de *Dabiq 2* parte da questão: uma vez que o Estado Islâmico está estabelecido, o que o fiel deve fazer? A resposta é *Hijrah*, migração. Nos números seguintes proliferam relatos, entrevistas e biografias mencionando a facilidade com que os migrantes chegam às terras do islã. No texto *The twin halves of muhajirin* (*As duas metades dos migrantes*), assinado por Umm Sumayyah al-Muhajirah, em março de 2015, em *Dabiq 8* a autora sintetiza os objetivos da migração:

Hijrah pela causa de Alá tem muitos propósitos, entre eles, escapar de tribulações, temendo que sucumbir a elas ou que sua religião possa ser afetada por tentações. Além disso, habituar-se a *Kufr* [infidelidade] e *Shirk* [politeísmo] sem tentar modificá-los pode levar à morte do coração, ao ponto de a pessoa não reconhecer o islamismo e seu povo.³ (AL-MUHAJIRAH *apud* DABIQ, 2015, p. 32).

No excerto de al-Muhajirah é importante notarmos o argumento de que não é possível ser um verdadeiro muçulmano convivendo com infiéis. O texto *The modern day slavery* (*A escravidão moderna*) em *Dabiq 3*, de setembro de 2014, segue na mesma linha, alegando que o sistema moderno emprego, horário de trabalho e salário impede o fiel de praticar sua religião de modo pleno. O historiador E. P. Thompson (1998) evidenciou que nas sociedades industriais o tempo sofreu profundas alterações, a oração, o nascer e o pôr do sol foram substituídos como núcleos agregadores pelos relógios. Em suma, a *Hijrah* se torna uma obrigação porque o Estado Islâmico construiu e precisa continuar a construir o *Dar-al-islam* – lar do islã –, único refúgio dos verdadeiros fiéis e onde a religião é efetivamente praticada.

³ [No original] “*Hijrah* for Allah’s cause has many purposes, amongst them being to escape tribulations, fearing that one may fall into them and that his religion may be affected by them. Also, getting used to seeing *kufr* and *shirk* without changing it could lead to death of the heart, to the point that the person does not recognize Islam and its people” (AL-MUHAJIRAH *apud* DABIQ 2015, p. 32).

Reforçar o bem e proibir o mal

Se para fortalecer a *Hijrah*, o Estado Islâmico, por meio de *Dabiq* e outras produções midiáticas, critica o cotidiano e os sistemas sociais ocidentais, como complemento, a organização se apresenta como islamicamente plena. A narrativa de *Dabiq*, mesmo bélica, apresenta aspectos da vida cotidiana, ou nas palavras do periódico: “[...] a vida segue no Estado Islâmico. Os soldados de Alá não liberam uma aldeia, cidade ou metrópole, apenas para abandonar seus moradores e ignorar suas necessidades”⁴ (DABIQ, 2014, p. 27, tradução nossa). Essa sensação é mais evidente na seção de notícias de *Dabiq*. Para proceder a análise dividimos esses relatos em dois grupos: *Serviços para os muçulmanos*,⁵ construção de estradas, cuidados com a saúde e educação, e *Hisbah*, práticas estatais moralizantes.

Os serviços para os muçulmanos são majoritariamente tratados em imagens, principalmente nos cinco primeiros números de *Dabiq*. Multiplicam-se registros do Estado Islâmico oferecendo refeições para os pobres durante o *iftar*, refeição noturna que quebra o jejum durante o *Ramadan*, soldados construindo ou limpando cidades e atendendo a população. Ao longo de todos os quinze números de *Dabiq* temas mais práticos são tratados pontualmente. Destacamos a economia, a saúde e educação.

A economia é um problema extremamente abstrato, mas com efeitos dramáticos nas populações incluídas nas *Wilayats* do Califado. *Dabiq* 5 envereda o tema no texto *The currency of Khilafah (As moedas do Califado)*. No artigo, o periódico anuncia as novas moedas de ouro, prata e bronze vigentes em seus territórios. Além dos materiais, as imagens nas moedas fazem alusão à fé islâmica e não a elementos nacionalistas e seculares, como bandeiras ou rostos de personagens históricos. Além do evidente teor moralizante, as novas moedas apontam para questionamentos ao sistema monetário internacional. O tema volta no número seguinte, em um texto assinado pelo prisioneiro britânico John Cantlie⁶ intitulado *Meltdown – (fusão)*, mas que no periódico tem o significado mais aproximado de destruição lenta e gradual. O autor sugere que as trocas comerciais com dinheiro em papel partem da premissa de que os envolvidos confiam no valor simbólico da nota, uma vez o processo de valoração acontece apartado da

⁴ [No original] “[...] life goes on in the Islamic State. The soldiers of Allah do not liberate a village, town or city, only to abandon its residents and ignore their needs” (DABIQ, 2014, p. 27).

⁵ A expressão faz referência a fotorreportagem da página 29 de *Dabiq* 4. A frase aparece centralizada, acima observa-se uma imagem de um médico tratando uma criança, abaixo, *mujahidins* são retratados reconstruindo uma estrada.

⁶ John Cantlie foi sequestrado na Síria em 2012 e continua ainda refém do Estado Islâmico. Durante seu longo período em cativeiro, textos atribuídos a ele foram publicados em *Dabiq* e *Rummiyah*, periódico que iniciou no mês seguinte ao fim de *Dabiq*. Ademais, o jornalista aparece em diversos vídeos do Estado Islâmico, inclusive na série *From Halab* na qual Cantlie mostra o cotidiano de Aleppo.

experiência dos sujeitos comuns. Por sua vez, as pedras preciosas, prossegue, tem seu valor independente da especulação e orientaram transações durante vários séculos – o que comprovaria sua estabilidade. O argumento de Cantlie – chancelado por *Dabiq* – pode ser questionado de várias perspectivas, principalmente por sua simplicidade, mas é justamente a facilidade de sua compreensão que o torna eficiente. O problema da economia, assim, está em sua própria complexidade, do ponto de vista do periódico um sistema simplificado garantiria o controle coletivo da valoração.

No que se refere à saúde, o *Cuidados com a saúde no Califado*⁷ (tradução nossa), de maio de 2015, em *Dabiq* 9, é o mais representativo. A reportagem traz logo no início uma tabela que ocupa um quarto de página, apresentando dados dos hospitais de Aleppo sob controle do Estado Islâmico. No quadro, destacam-se pelo volume, 15688 testes laboratoriais, 5711 ambulatoriais e 4289 emergenciais, e pela especificidade, 47 cirurgias ginecológicas, 576 nascimentos e 11 testes de varredura do tronco cerebral. As fotografias da reportagem fortalecem a imagem de um sistema de saúde organizado, retratando profissionais e pacientes em ambientes limpos e com auxílio de tecnologia. O breve texto é dividido pela própria revista em três partes: no primeiro tópico ressalta a estrutura do Estado Islâmico e a preocupação em atender os muçulmanos, no terceiro conclama médicos e profissionais da saúde muçulmanos a realizarem a *Hijrah* para o Califado a fim de fortalecer os serviços oferecidos.

Já o segundo tópico do texto *Preparando-se para o futuro*⁸ (DABIQ, 2015, tradução nossa), o título sugere e expõe as ações da organização que objetivam a formação de novos profissionais. Segundo *Dabiq*, o Estado Islâmico criou faculdades de medicina em Raqqa na Síria e Mosul no Iraque, principais redutos do grupo. A respeito dos cursos a revista afirma que:

O ingresso é aberto tanto para mulheres quanto para homens, com um prédio escolar, hospital e uma equipe de professores específicos para as alunas. Para apoiar os estudantes em seus esforços, o Estado Islâmico não cobra nenhuma taxa e fornece aos alunos tudo o que é necessário em termos de comida, roupas, moradia, transporte e livros. Para maior encorajamento, os alunos mais destacados recebem recompensas⁹ (DABIQ, 2015, p. 26).

Além disso os cursos teriam duração de três anos, seguindo de um currículo teórico para o prático e excluindo temas desnecessários como “cultura”. A hipótese mais

⁷ [No original] “*Healthcare in the Khilafah*” (DABIQ, 2015).

⁸ [No original] “*Preparing for the future*” (DABIQ, 2015).

⁹ [No original] “Entrance is open to both females and males, with a dedicated school building, hospital, and female teaching staff for the female students. To support the students in their efforts the Islamic State does not charge any fees and provides the students with all that is necessary in terms of food, clothing, housing, transport, and books. For further encouragement high-achievers are granted rewards” (DABIQ, 2015, p. 26).

provável para a instrução das mulheres, prática proibida por organizações islamistas como *Taliban*, está ligada aos procedimentos médicos femininos como tratamento ginecológico e os partos. A escolha de um sistema de ensino controlado pela organização demonstra uma aproximação com as *Madrastas*. As *Madrastas* são escolas patrocinadas pelas potências regionais, Irã e Arábia Saudita, que objetivam disseminar leituras específicas do islã e, por conseguinte, a manutenção da influência política de ambos os lados. Essas instituições lograram um grande número de estudantes por se instalarem em regiões pobres e oferecerem suprimento para todas as necessidades básicas das crianças, garantindo assim procura constante por parte das famílias (SALAHUDDIN, 2018).

A sutileza desses exemplos de *serviços para os muçulmanos* desaparece quando se tratam de práticas estatais moralizantes propriamente ditas. A *Hisbah*, ou responsabilidade, é uma doutrina islâmica que muitas vezes assume os contornos de uma instituição estatal responsável por promover boas práticas, quando elas se tornam escassas, e proibir as más, a partir da interpretação vigente *Shar'iah* – Lei Islâmica. Em *Dabiq* esse conceito se manifesta como política estatal, mas também como instituição formal e organizada. É com a intenção de reforçar o bem e proibir o mal que o Estado Islâmico deu início a algumas ações comuns a outras organizações jihadistas e bastante publicitadas no Ocidente.

Em março 2001, o *Taliban* destruiu as estátuas dos Budas de Bamiyan com o objetivo de reprimir o politeísmo: estátuas poderiam ser adoradas pela população e, por extensão, criar pares para o único deus, rompendo assim com a *Shahadah* – afirmação de que existe somente um deus. No caso de *Dabiq*, desde o primeiro número, imagens dos *mujahidins*, combatentes da jihad, destruindo templos religiosos como parte da libertação de cidades, compõem a narrativa. Destacam-se as fotorreportagens em *Dabiq* 2, de julho de 2014, apresentando a destruição de igrejas, e em *Dabiq* 11, de setembro de 2015, retratando a destruição do Templo de Bel. Em março de 2015, *Dabiq* 8 traz o texto *erasing the legacy of a ruined nation* (*Apagando o legado de uma nação arruinada*) no qual se estende um pouco mais sobre a questão. Segundo a revista, ao destruir os templos os *mujahidins* estavam emulando práticas do início do islã, retirando do Califado símbolos infiéis e, por fim, apagando vestígios de sociedades destruídas pela sua própria descrença. Na historiografia, os estudos sobre patrimônio têm crescido, incluindo a abordagem da tensão entre preservar e destruir. Dario Gamboni (1997) aponta a Revolução Francesa como um marco importante da relação com monumentos, já que a destruição de obras, estátuas e monumentos do Antigo Regime, significou a ruptura com um passado considerado opressor. Gamboni se alinha à historiadora Lynn Hunt (2018)

que mais recentemente analisou as diversas relações estabelecidas com o passado, evidenciando que, em sentido positivo ou negativo, mesmo os monumentos mais seculares são permeados por sentimentos similares aos religiosos. Enquanto Gamboni volta seu olhar para as relações pouco amistosas entre catolicismo e protestantismo, inclusive no Brasil, Hunt chama a atenção para as destruições causadas pela Reforma e os debates sobre as estátuas confederadas nos EUA em 2017.

Os dois autores analisam periféricamente os movimentos jihadistas. Gamboni afirma que a ideia de “herança mundial” é central. Organizações como o *Taliban*, ao destruir monumentos compreendidos sob essa alcunha, estavam retaliando seus inimigos, tirando-lhes uma propriedade simbólica. Já Hunt considera que a destruição é uma das muitas formas de relacionamento com o passado. A historiadora observa que na Revolução Francesa igrejas e catedrais, assim como a arte sacra, foram reapropriadas e transformadas em templos da razão. Deslocando as análises de Gamboni e Hunt para *Dabiq*, podemos chegar a duas considerações. A primeira, mais próxima de Gamboni, é declarada pelo próprio periódico quando em *Erasing the legacy of a ruined nation* (2015) um dos argumentos propõe que a destruição de um templo antigo seria retirar algo dos infiéis, mesmo que materialmente as ruínas estivessem em território do Califado. A segunda, alinhada a Hunt, aponta para a destruição do sentido mas não do espaço. João Leopoldo e Silva, em sua dissertação de mestrado sobre *Dabiq* e o documentário *Islamic State* (2014), produzido pela *Vice News*, evidencia que prédios cuja estrutura poderia ser utilizada mudavam apenas de função, assim, igrejas cristãs foram transformadas em centros educacionais e de sociabilidade, além do recolhimento de *Zakah* – um dos cinco pilares do islã, doação de uma parte dos rendimentos para alimentar os pobres.

A aplicação da *Shar'iah* por meio do *Hudud* é também uma importante interface da *Hisbah*. *Hudud*, ou proibições, significa, em linhas gerais, crimes contra deus e a ordem humana inata. Por ser uma noção ampla, do adultério ao assassinato, é possível identificar diversas interpretações para cada crime e sua respectiva punição. Ademais, a própria *Shar'iah* não constitui um código monolítico, sendo que um conselho de especialistas em jurisprudência islâmica pode revogar uma determinada norma se considerá-la incompatível com a sociedade atual (OKON, 2014). Como se sabe, o Estado Islâmico alega seguir estritamente as leis divinas, então, *Dabiq*, como propaganda oficial, é responsável por relatar a aplicação dos *Hudud*. Portanto, em várias páginas o leitor pode observar apedrejamentos, como em *Dabiq 2* (2014), execuções sumárias, *Dabiq 3* (2014), ou, ainda, braços amputados, cigarros, bebidas e drogas sendo incineradas *Dabiq 10* (2015). Esses são exemplos mais cristalinos de um uso sistemático de imagens de

castigo físico. Dado os limites desse texto, atentaremos a uma questão pontual que envolve os *Hudud* convergindo com críticas ao Ocidente.

O Estado Islâmico defende uma sociedade saudável a partir de referências morais religiosas e sectárias. A constituição familiar e os papéis ocupados por homens e mulheres tornam-se, assim, um ponto nevrálgico da narrativa da organização. As críticas ao Ocidente podem ser examinadas por essa ótica. Em julho de 2016, o último número de *Dabiq* inclui o texto *The fitrah of mankind and the near-extinction of the western woman* (*A Fitrah da humanidade e quase extinção da mulher ocidental*) criticando as relações homoafetivas, alegando que “a condição humana inata [*Fitrah*] também é a atração do homem pela mulher e da mulher pelo homem, enquanto submete esta atração às leis de matrimônio, divórcio e escravidão ditadas por Deus”¹⁰ (DABIQ, 2016, p. 22). O texto defende que no Ocidente o aumento de direitos para a comunidade LGBTQI+ significa o fim da mulher ocidental, mas também se detém às condições religiosas para a relação entre homens e mulheres. Sobre essa questão, nenhum texto de *Dabiq* é tão feroz quanto em *Escravas sexuais ou prostitutas?*,¹¹ publicado em maio de 2015 (vol. 9). A autora, Umm Sumayyah al-Muhajirah, responde críticas de outros islamistas sobre a escravização de garotas, sua reflexão evoca práticas do Profeta, profecias apocalípticas e faz uma comparação.

São escravas que nós tomamos pelo comando de Alá, ou prostitutas – um mal que vocês não denunciam – que são agarradas por quase homens nas terras dos *kufr* [infidelidade] onde vocês moram? Uma prostituta em suas terras vem e vai, abertamente cometendo pecado. Ela vive vendendo sua honra, sob os olhos e ouvidos dos estudiosos desviantes de quem não ouvimos nem um fraco som. Quanto à escrava que foi levada pelas espadas de homens seguindo o alegre guerreiro [...], então sua escravização está em oposição aos direitos humanos e a cópula com ela é estupro?! O que há de errado com você? Como você faz tal julgamento? Qual é sua religião? Qual é a sua lei? Em vez disso, me diga quem é seu senhor? Os soldados do Califado nunca reviveram uma tradição ou extinguiram uma *bid'ah* [inovação] sem os seus gritos de lascívia e heresia!¹² (AL-MUHAJIRAH *apud* DABIQ, 2015, p. 48-49).

O movimento argumentativo de al-Muhajirah é interessante, pois, retira o debate da prática em si, e o coloca na fundamentação, ou seja, nas ligações entre a prática e a lei

¹⁰ [No original] “The fitrah is also the attraction of man to woman and of woman to man, while submitting this attraction to the laws of marriage, divorce, and slavery dictated by Allah” (DABIQ, 2016, p. 22)

¹¹ [No original] “*Slave girls or prostitutes*” (DABIQ, 2015).

¹² [No original]: “Are slave-girls whom we took by Allah’s command better, or prostitutes – an evil you do not denounce – who are grabbed by quasi men in the lands of *kufr* where you live? A prostitute in your lands comes and goes, openly committing sin. She lives by selling her honor, within the sight and hearing of the deviant scholars from whom we don’t hear even a faint sound. As for the slave-girl that was taken by the swords of men following the cheerful warrior (Muhammad – *sallallāhu ‘alayhi wa sallam*), then her enslavement is in opposition to human rights and copulation with her is rape?! What is wrong with you? How do you make such a judgment? What is your religion? What is your law? Rather, tell me who is your lord? Never did the *Khilāfah*’s soldiers revive a *Sunnah* or extinguish a *bid’ah* except that you shouted with lewdness and heresy!” (AL-MUHAJIRAH, Umm Sumayyah *apud* DABIQ, 2015, p. 48-49).

divina. Esse recurso fica ainda mais evidente em *Dabiq* 15, de julho de 2016, no texto *Pela espada*:¹³

A clara diferença entre os muçulmanos e os judeus e cristãos corruptos e desviantes é que os muçulmanos não se envergonham de cumprir as regras enviadas pelo seu Senhor em relação à guerra e ao cumprimento da lei divina. Portanto, se fossem os muçulmanos, em vez dos cruzados, que tivessem combatido os japoneses e os vietnamitas ou invadido as terras dos nativos americanos, não haveria arrependimento em matar e escravizar os nativos. E como *mujahidins* teriam feito isso de acordo com a Lei, eles teriam sido minuciosos e sem alguma necessidade “politicamente correta” de se desculpar anos depois. Os japoneses, por exemplo, teriam sido convertidos à força para o Islã a partir de seus costumes pagãos – e se eles teimosamente recusassem, talvez outro ataque nuclear os fizesse mudar de ideia. Aos vietnamitas também seriam oferecidos ou islamismo ou leitos de *napalm*. Quanto aos nativos americanos – após o massacre de seus homens, aqueles que favorecessem a variola se renderiam ao Senhor –, os muçulmanos teriam levado as mulheres e crianças sobreviventes como escravas, criando os filhos como muçulmanos modelos e engravidando suas mulheres para produzir uma nova geração de *mujahidin*. Quanto aos judeus traiçoeiros da Europa e de outros lugares – aqueles que trairiam seu pacto –, então seus machos pós-pubescentes enfrentariam um massacre que faria o Holocausto parecer uma história para dormir, já que suas mulheres seriam feitas para servir aos assassinos de seus maridos e pais.¹⁴ (DABIQ, 2016, p. 80, tradução nossa).

As duas citações são impactantes por sua agressividade, mas apontam para uma expressão relevante *al Wala wal Bara* – respeito e repúdio. Segundo o filósofo Mohamed Bin Ali (2012), *al Wala wal Bara* é o alicerce, nas vertentes pacíficas e violentas, do pensamento salafista. Esse movimento ultraconservador defende que o islã praticado pelo Profeta e seus primeiros seguidores é perfeito, sendo necessário emular as práticas do que se considera a era dourada da religião. Para alcançar esse objetivo é imprescindível respeitar e honrar aquilo que deus ama, e odiar e punir aquilo que não é permitido por Alá. *Al Wala wal Bara* tem uma longa tradição dentro do islamismo, mas seus contornos sectários contemporâneos remetem à produção de Abu Muhammad al-Maqdisi. O jordaniano Maqdisi é uma das principais referências do movimento jihadista e, segundo Loretta Napoleoni (2005), teve profunda influência no conterrâneo Abu

¹³ [No original] “By the sword” (DABIQ, 2016).

¹⁴ [No original] “The clear difference between Muslims and the corrupt and deviant Jews and Christians is that Muslims are not ashamed of abiding by the rules sent down from their Lord regarding war and enforcement of divine law. So if it were the Muslims, instead of the Crusaders, who had fought the Japanese and Vietnamese or invaded the lands of the Native Americans, there would have been no regrets in killing and enslaving those therein. And since those mujahidin would have done so bound by the Law, they would have been thorough and without some “politically correct” need to apologize years later. The Japanese, for example, would have been forcefully converted to Islam from their pagan ways – and if they stubbornly declined, perhaps another nuke would change their mind. The Vietnamese would likewise be offered Islam or beds of napalm. As for the Native Americans – after the slaughter of their men, those who would favor smallpox to surrendering to the Lord – then the Muslims would have taken their surviving women and children as slaves, raising the children as model Muslims and impregnating their women to produce a new generation of mujahidin. As for the treacherous Jews of Europe and elsewhere – those who would betray their covenant – then their post-pubescent males would face a slaughter that would make the Holocaust sound like a bedtime story, as their women would be made to serve their husbands’ and fathers’ killers” (DABIQ, 2016, p. 80).

Musab al-Zarqawi – considerado por *Dabiq* um líder histórico do que se conhece atualmente por Estado Islâmico. Al-Maqidisi desenvolveu ao longo dos anos 1990 profundas críticas aos sistemas de governo secularizados, partindo da premissa de *al Wala wal Bara* e alegando que esses regimes proibiam o que Alá autorizava e permitiam o que deus proibia. As duas citações evocam o repúdio e o respeito: a relação sexual fora do casamento deve ser respeitada se a mulher é uma escrava e repudiada se ocorrer dentro da prostituição; os massacres perpetrados pelo ocidente seriam respeitados se fossem orientados pela religião.

A relação entre *al Wala wal Bara* e *Hisbah* é evidente quando voltamos ao lema da segunda: “reforçar o bem e proibir o mal”. É com essa leitura que *Dabiq* 4, publicada em outubro de 2014, justifica a morte de um piloto jordaniano queimado vivo, mesmo com críticas de jihadistas, incluindo o próprio Abu Muhammad al-Maqidisi. Sob a mesma premissa, em dezembro de 2014, *Dabiq* 6 acusa a *al Qa'idah* de ter negligenciado o caso amoroso de dois filhos de lideranças no Waziristão. Segundo o periódico esse evento fez da organização de Usama Ibn Ladin motivo de piada entre a população. *Dabiq* 7, do início de 2015, apresenta o tratamento considerado apropriado dentro da lógica da *Hisbah*. Homens acusados de serem gays são atirados de prédios.

Serviços para os muçulmanos e *Hisbah* são mobilizados por *Dabiq* para que o leitor acredite que o Estado Islâmico esteve presente e realizando um trabalho moralizante. Trabalho esse com décadas de atraso. Essa preocupação com a islamização da sociedade é muitas vezes entendida como hipócrita por autores ocidentais. Thomas Hegghammer ao tecer as considerações finais de *Jihadi Culture* (2017) não descarta tal possibilidade, defendendo ser muito provável o uso cínico da religião para fins políticos e econômicos, mas ao analisar práticas não políticas dos *mujahidins*, canções, poesias, cinema e práticas de sociabilidade, identifica um comprometimento genuíno. Segundo o autor, não são incomuns tréguas durante os conflitos para a realização das cinco orações, outro pilar da religião. Nos alinhamos, nesse sentido, à proposição de Hegghammer procurando investigar a narrativa de *Dabiq* sob uma ótica que não ignora os usos e abusos da fé, mas que também considera os efeitos poderosos da religião. Nesse sentido, e considerando a forma com que a *Hisbah* é apresentada, podemos afirmar que a islamização não ocorreu como narrada no periódico, mas não significa que não tenha acontecido em certo nível.

O Califado Virtual

O Estado Islâmico é objeto de estudos em diversos campos de conhecimento. O olhar acadêmico sobre o pensamento jihadista e suas consequências ganharam ainda

mais fôlego depois dos atentados de 11 de setembro de 2001 e tem caminhado a passos largos. Contudo, há ainda muito trabalho, a começar pelos termos que circundam esse tipo de organização. “Terroristas”, “fundamentalista”, “islamista” e “paramilitar” são exemplos das principais tentativas, cada uma com seus sucessos e críticas. Da mesma forma, quando nos apropriamos de Califado Virtual propomos identificar as características mais relevantes da organização. Essa expressão, com mais de dez anos, pode ser eficiente para a compreensão do Estado Islâmico, desde que seus limites e alcances sejam bem dimensionados.

Considerando o exposto até aqui, o que é o Califado Virtual? Trata-se de um sistema de governo que se alicerça em elementos materiais, porém, deliberadamente oculto ou ignora as contingências e resistências internas. Como resultado, a consolidação como sistema concreto torna-se um prognóstico plausível, ao ponto de sua existência no presente ser considerada. Essa expressão não pode ser aplicada ao Talibã, como afirmamos anteriormente, pela incompatibilidade do sistema de liderança: Mulá Omar nunca reclamou o título de sucessor do Profeta. A virtualidade do grupo afegão, contudo, necessita de uma investigação apropriada. Da mesma forma, a *al Qa'idah* não pode ser contemplada. Nem mesmo pós 11 de setembro de 2001 se apresentou como liderança incontestada da *Ummah*. Além disso, a virtualidade, no sentido de existir abstratamente, é uma característica fundamental da *al Qa'idah*, sendo a busca por estabelecimento territorial um objetivo do Estado Islâmico, estabelecendo assim uma diferença crucial entre as organizações.

O Estado Islâmico pode ser compreendido como um Califado Virtual porque, em primeiro lugar, diferente de organizações anteriores, o seu líder reclamou o título de Califa. Ademais, essa organização procurou constituir um território – um Califado – mormente no Iraque e na Síria. Esse novo Califado foi virtualizado pela narrativa de *Dabiq*, e por outras mídias do grupo, na medida em que seus domínios e sua presença foram apresentadas não como insurgência, mas como um estado. Isso foi possível porque no Iraque, e principalmente na Síria, o controle territorial é muito dinâmico. Uma mesma região, uma mesma cidade pode ser dominada por mais de uma força política. Ao anunciar uma nova província, *Dabiq* produziu a sensação de territórios unificados, apagando as resistências que enfrentava.

Para assegurar que sua presença foi e é mais do que um recurso narrativo, a *Hisbah* cumpre um papel central. Para a população subjugada as demonstrações públicas de *Hudud* são avisos constantes do novo regime. Para o leitor de *Dabiq* é o testemunho de um compromisso: reforçar aquilo que Deus ama, proibir aquilo que Alá abomina. É uma forma eficiente de propaganda, quando aliada à imagem construída pelo periódico

de que o Califado é um estado funcional. Em certo sentido, poderíamos falar a partir de *Dabiq* sobre a existência de um Estado Islâmico Virtual. Sem o reconhecimento internacional, mas tomando para si a responsabilidade do que se poderia chamar de políticas públicas. O uso do termo Califado, contudo, se mantém devido a expressão corrente e a possibilidade de entendermos o Estado Islâmico sob esse termo. Acima de tudo, *Dabiq* narrou a existência de um regime com tamanha força, que só o tempo separava a organização do Estado Islâmico efetivo.

Por fim, é preciso ressaltar que Benedict Anderson reconheceu nas comunidades religiosas pautadas nas línguas sagradas princípios comuns às imaginadas, mas o autor defende que para os propósitos do nacionalismo as línguas vernáculas favoreceram a possibilidade de maior compartilhamento de símbolos e cosmovisões. *Dabiq*, nesse sentido, é em si, essencial para a compreensão do Califado Virtual. De um lado, o periódico mantém-se coerente com a religião, preservando termos sem tradução e se opondo a tudo que possa ser considerado uma criação humana, mas de outro, se adapta e reconhece que sua mensagem deve ser traduzida para alcançar um maior número de pessoas. *Dabiq* é, assim, agente, uma atualização necessária para a concretização do Califado Virtual.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*; Tradução Denise Bottman. - São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo, SP: Cia das Letras, 2001.

BADIOU, Alain. *Notre mal vient de plus loin: penser les tueries du 13 novembre*. Paris: Fayard, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. 141p.

BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2017. 120p.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. 278p.

BIN ALLI, Mohamed. *The Islamic Doctrine of Al-Wala' wal Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*. 2012. 263 f. Tese (Doutorado em Filosofia). The University of Exeter, Exeter, 2012.

BRANDON, James. *Virtual caliphate: islamic extremists and their websites*. Trowbridge: The Cromwell Press, 2008.

GAMBONI, Dario. Image to destroy, indestructible image. (in): GAMBONI, Dario. *The destruction of art: iconoclasm and vandalism since the French Revolution*. London, UK. Reaktion Books, 1997, p, 88-135.

CHRISTIEN, Agathe. The representation of youth in the Islamic State's propaganda magazine Dabiq. *Journal of Terrorism Research*. St. Andrews, v.7, n.3, p. 20-45. ago.2016. Disponível em <http://jtr.st-andrews.ac.uk/articles/10.15664/jtr.1201/>. Acesso em: 20 dez. 2016.

HEGGHAMMER, Thomas. Global jihadism after the Iraq war. *Middle East Journal*. v. 60, n. 1, Winter. 2006. 11-32p.

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

HEGGHAMMER, Thomas. Should I stay or Should I go? Explaining variation in western jihadist's choice between domestic and foreign fighting. *American political science review*. Vol. 10 n° 03 Fevereiro/2013.

HUEY, Laura. No sandwiches here: representation of woman in *Dabiq* and *Inspire* magazines. *Working paper series*, Waterloo, v.15, n.4, p. 4-25. Set.2015. Disponível em: https://www.academia.edu/19066254/_No_Sandwiches_Here_Representations_of_Women_in_Dabiq_and_Inspire_Magazines. Acesso em: 15 dez. 2015.

HUNT, Lynn. Now more than never. (in): HUNT, Lynn. *History: why it matters*. Cambridge, UK. Polity Press, 2018, p, 1-29.

INGRAM, Hororo. An analysis of Islamic State's Dabiq magazine. in: *Australian journal of political science*. v. 20, n.5, p. 2-20, jun. 2016.

KLAUSEN, Jytte. Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq. *Studies in Conflict & Terrorism*, Georgetown, v. 38, n. 1, p. 1-22, dez. 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. - Rio de Janeiro. Editora Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre a história*. Tradução Markus Hediger. - 1.ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC - Rio, 2014.

LANNES. Suellen Borges de. *A formação do Império Árabe-Islâmico: histórias e interpretações*. 2013. 127 f. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional) – Instituto de Economia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

LAPPIN, Yaakov. *Virtual caliphate. exposing the islamist state on the internet*.1 ed. Dulles, Virginia: Potomac Books Ink, 2011.

LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

NAPOLEONI, Loretta. *Insurgent Iraq: Al Zarqawi and the new generation*. London, Seven Stories Press, 2005.

OKON, Etim. Hudud punishments in islamic criminal law. *European Scientific Journal*. London, v.10, n.14, p. 32-65. may. 2014.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SALAHUDDIN, Zeeshan. Seminaries in Pakistan: Why do parents send their children to madrasas? In: VENTENSKOV, David. (ed). *The role of Madrasas: assessing parental choice, financial pipelines and recent developments in religious education in Pakistan and Afghanistan*. Copenhagen, Ryvangs Allé, n. 1 p. 32-54, 2018.

SILVA, João Leopoldo e. *Construção midiática do Estado Islâmico do Iraque e do Levante (EILL) através do documentário The Islamic State (2014) e da revista Dabiq (2014-2016)*. 2018. 165 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

SORIANO, Manuel Ricardo Torres. Cómo contener a un califato virtual. *Dialnet*. Logrono, v.12, n.180, p. 20-55, jul./dez., 2016.

STEINDAL, Marius. *ISIS totalitarian ideology and discourse: an analysis of Dabiq magazine discourse*. 2015. 80 f. Master Thesis (Internacional Environment and Development Studies) – Faculty of Social Sciences. Norwegian University of Life Sciences, Oslo, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: *Costumes em comum*. Trad. Rosaura Eichenberg. Editora Schwarcz, São Paulo:1998.

VAN DAMME, Laurens. Contemporary Islamic Apocalyptic Thought An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiya. 2018. 209 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Universiteit Gent, Gent, 2018.

WINTER, Charlie. *Virtual “Caliphate”*: understanding the Islamic State’s media strategy. Quiliam. 2015. Disponível em: <
<http://truevisiontv.com/uploads/websites/39/wysiwyg/doctors/jihad/FINAL-documenting-the-virtual-caliphate.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

ZELIN, Aron. Picture or it didn’t happend: A snapshot of the Islamic State’s official media output. In: *Perspectives on terrorism*. Vol. 9, n. 12, p, 1538. jul. 2015. Disponível em: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/445/html>. Acesso em: 02 fev. 2017.

ZELIN, Aron. The Islamic Sate’s territorial methodology. In: *Washington Institute for Near East Policy Research Notes*. vol, 29, n.10, p. 31-45. Mar, 2016. Disponível em: <http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote29-Zelin.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2017.

ZELIN, Aron. The war between ISIS and al-Qaida for supremacy of the global jihadist movement. in: *Washington Institute for Near East Policy Research Notes*. Vol. 30, n.15, p. 60-71. Jan, 2014. Disponível em: https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote_20_Zelin.pdf. Acesso em: 21 set 2018.

Fontes

DABIQ. Vol. 1-15. Local de publicação desconhecido: AL HAYAT, 2014-2016.

INSPIRE: and inspire the believers, n. 1, Summer 1431, 2010.