

---

Dossiê: O dia que mudou o mundo?  
O 11 de Setembro 20 anos depois

<http://dx.doi.org/10.34019/2594-8296.2021.v27.34092>

**Os ataques de 11 de setembro: outras leituras da violência política**

*The 9/11 attacks: other readings on political violence*

*Los ataques del 11 de Septiembre: otras lecturas sobre violencia política*

Felipe Pathé Duarte \*

<https://orcid.org/0000-0002-1067-5381>

RESUMO: As dinâmicas da violência política parecem ser um ponto indissociável de formas concretas de poder. Em termos muito genéricos assentam, por exemplo, na crítica platoniana do “tirano”, no maquiavelismo do “príncipe” ou na crítica marxista de dominação. Há, portanto, uma dialética da violência política que põe o Estado (ou outra autoridade política) no centro da análise. Este tipo de violência assume assim o papel de uma *praxis* destrutiva ou construtiva. Ou seja, o perpetrador de violência política age por três razões: pelo poder, para tomá-lo ou para criá-lo. Mas os ataques de 11 de setembro vieram redefinir este quadro de análise. A par da dimensão instrumental, o carácter expressivo da violência política passou a ser cada vez mais considerado. Por isso, o papel da autoridade política como principal eixo analítico deste tipo de violência tornou-se limitado. Vinte anos depois dos atentados da *al-Qaeda*, a violência política ganhou outro significado. Como tal, por excesso, ou por defeito, há outros modelos que deverão ser tidos em conta e que colocam a tónica da violência política para lá da instrumentalidade.

Palavras-Chave: Violência Política. Terrorismo. *al-Qaeda*. Jihadismo-Global. Extremismo-Violento.

ABSTRACT: The dynamics of political violence seem to be an inseparable point of concrete forms of power. And in Political Philosophy, this type of violence seems to remain inseparable from the role of the State. In very general terms, it is based, for example, on the Platonic criticism of the

---

\* Investigador Auxiliar e Professor Auxiliar Convidado na *Nova School of Law*, em Lisboa. É ainda Professor Auxiliar Convidado no Instituto de Ciência Policiais e Segurança Interna, em Lisboa. Doutorado e Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais pela Universidade Católica Portuguesa, e licenciado em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Foi *visiting fellow* na Universidade de Oxford e no *Center for Strategic and International Studies*, em Washington DC. Foi bolseiro *Fulbright* no programa *US National Security Policymaking*. É professor convidado no Instituto Universitário Militar e na *European Union Agency for Law Enforcement Training* (CEPOL). Áreas de interesse: estudos de segurança, violência política, terrorismo, subversão, extremismo-violento. Email: [felipe.duarte@novalaw.unl.pt](mailto:felipe.duarte@novalaw.unl.pt)

“tyrant”, on the Machiavellianism of the “prince” or on the Marxist criticism of domination. There is, therefore, a dialectic of political violence that places the state (or other political authority) at the center of the analysis. This type of violence thus assumes the role of a destructive or constructive *praxis*. In other words, the perpetrator of political violence acts for three reasons: by power, to take it or to create it. But the 9/11 attacks have redefined this framework for analysis. In addition to the instrumental dimension, the expressive character of political violence has come to be increasingly considered. Therefore, the role of political authority as the main analytical axis of this type of violence has become limited. Twenty years after the *al-Qaeda* bombings, political violence took on another meaning. As such, by excess, or by default, there are other models that should be considered and that place the emphasis on political violence beyond instrumentality.

Keywords: Political Violence. Terrorism. al-Qaeda. Global-Jihadism. Violent-Extremism.

RESUMEN: La dinámica de la violencia política parece ser un punto inseparable de formas concretas de poder. Y en Filosofía Política, este tipo de violencia parece seguir siendo inseparable del papel del Estado. En términos muy generales, se basa, por ejemplo, en la crítica platónica del “tirano”, en el maquiavelismo del “príncipe” o en la crítica marxista de la dominación. Existe, por tanto, una dialéctica de violencia política que sitúa al Estado (u otra autoridad política) en el centro del análisis. Este tipo de violencia asume así el papel de una *praxis* destructiva o constructiva. Es decir, el autor de la violencia política actúa por tres motivos: por poder, para tomarlo o para crearlo. Pero los ataques del 11 de septiembre han redefinido este marco de análisis. Además de la dimensión instrumental, el carácter expresivo de la violencia política se ha venido considerando cada vez más. Por tanto, el papel de la autoridad política como principal eje analítico de este tipo de violencia se ha vuelto limitado. Veinte años después de los atentados de *al-Qaeda*, la violencia política adquirió otro significado. Como tal, por exceso, o por defecto, existen otros modelos que se deben tener en cuenta y que ponen el énfasis en la violencia política más allá de la instrumentalidad.

Palabras-clave: Violencia Política. Terrorismo. al-Qaeda. Yihadismo Global. Extremismo Violento.

### Como citar este artigo:

Duarte, Felipe Pathé. “Os ataques de 11 de setembro: outras leituras da violência política”. *Locus: Revista de História*, 27, n.2 (2021): 26-43.

\*\*\*

### Introdução: A Violência Política e o Estado

Na década de 1960, Pierre Hassner distinguia três níveis de violência política: um a nível internacional – tendo como pano de fundo a tenção bipolar da Guerra Fria; outro inter-Estados – no âmbito nacional e na relação diplomática; e por fim um terceiro nível que se refere à violência

---

infra-Estado (Hassner 1995, 11). Veremos que é uma proposição desactualizada. Mas pode servir de mote. Coloca-nos um ponto de partida para a desconstruir a dimensão instrumental da violência política e a ligação, intrínseca ou extrínseca, a uma autoridade de poder.

Nesta perspectiva, considerar a violência política ao nível do Estado significa dois modelos de análise: olhar para as várias acções dos actores políticos para manter, criar ou mudar o poder; ou então, considerar os vários processos históricos que levaram à criação de Estados independentes. E se numa linha vertical cairmos para a violência política dentro dos Estados, ou na sociedade, a análise centra-se em comportamentos condicionados pelo próprio Estado, o legítimo monopolizador da força, adágio apresentado em 1919 por Max Weber (1979). Portanto, neste ponto de vista, qualquer violência não-Estatal é vista como um desafio a este quadro analítico. Mas, se o 11 de Setembro 2001 o pôs em causa, as duas décadas seguintes remeteram-no para a insuficiência.

A partir dos anos 90, as expressões de extremismo político violento dominantes do período da Guerra Fria foram perdendo fulgor. Em paralelo, manifestações de violência baseadas na identidade cultural tomaram-lhe o lugar – sejam elas de carácter étnico ou religioso.<sup>1</sup> Desta forma, a violência acabou por deixar de lado o Estado ou outra qualquer autoridade. O mote passou a ser outro. Ou seja, a violência política passou a ter um papel mais expressivo e menos instrumental.

Continua a ser um meio para um fim. Mas quando sobrevém uma razão pouco concreta, esta componente instrumental esbate-se. Não que a violência política tenha abandonado fins concretos, pragmáticos e políticos. Porém, hoje, ter-se-ão que equacionar fins de outras dimensões que subordinam o vector político a princípios de carácter metafísico e/ou de retórica religiosa. Naturalmente que estes fins influenciam a forma de os alcançar. E é neste diálogo de fins e meios que convive a violência do jihadismo global (Duarte 2015a).

Convidamos, então, o leitor a analisar este processo em quatro etapas. Uma primeira, de componente mais polemológica e geopolítica, aponta a razão da crise das soberanias e desterritorialização da violência política. Ou seja, a dimensão estatal deixa de ter preponderância na actual leitura da violência política. A segunda etapa vê como consequência da primeira etapa a ascensão da chamada violência infrapolítica e metapolítica, conceitos utilizados por Michel

---

<sup>1</sup> Identidade cultural é um conceito controverso. Mas pode ser lida como a identificação colectiva, característica de uma comunidade ou sistema social, de um conjunto de atributos simbólicos historicamente partilhados. Aqui referimos apenas a identidades colectivas, mais inclusivas, que emergem de esferas de comunicação e/ou socialização. E que assentam em alinhamentos da cultura e dos seus elementos. Falamos de partilha de códigos simbólicos, sistemas de valores, mitos comuns que são sistematizados em costumes e rituais – realidades supra-empíricas e de formas organizacionais especializadas. Aqui, são sobretudo identidades de carácter étnico, religioso e etno-religioso que, embora distintas, derivam de critérios de classificação cultural análogos, aparecendo, com frequência, associados. (Castells 2004, 5-68).

Wieviorka (2009, 34-38). A seguir, na terceira etapa aprofunda-se a violência metapolítica, dando-lhe um corpo de retórica religiosa, ilustrado no jihadismo global. Por fim, na quarta etapa, apresentam-se dois modelos interpretativos para ler a violência política para lá da instrumentalidade: um, de Walter Benjamin, desconstrói-a; o outro, de René Girard, põe a tônica na dimensão simbólica da violência.

### **Crise das Soberanias e Desterritorialização da Violência Política**

Balizemo-nos na história. Até ao final da Guerra Fria a dinâmica internacional estruturava-se em torno de uma bipolaridade. Mas a implosão do império soviético ajudou ao assomo de novas realidades que puseram em causa o poder efetivo dos Estados. A isto ainda podemos acrescentar a proeminência de actores não-estatais no plano internacional e a crescente globalização. Ou seja, a relação entre os Estados passou a ter uma representação diferente. Por um lado, o mundo parecia caminhar para uma aparente unificação económica e política. Por outro, o avanço nas tecnologias de informação e comunicação transformava a percepção da realidade, dando ideia de um mundo cada vez mais estruturado em rede (Castells 2004). Houve uma redefinição das relações de poder. E daqui surgiram dois problemas ao quadro analítico inicial: uma crise das soberanias dos Estados e a progressiva desterritorialização da violência política – uma pedrada narcísica ao adágio de Weber (1979).

Mas não foi um momento inaugural. Desde a década de 60 que a violência política passou a estar cada vez menos associada à acção armada interestados (Wieviorka 2009). Deu lugar a outras formas de conflito, irregulares e assimétricos. Aliás, repare-se que a partir do final da Segunda Grande Guerra as guerras convencionais entre Estados rarearam. Para termos uma ideia: de 1945 até ao início do Século XXI, só 18% dos conflitos foram guerras convencionais. Uma tendência que acentuou a partir da década de 90, durante a qual houve apenas cinco conflitos convencionais (Brown 2003, *apud* Reis 2017, 16). No âmbito da Polemologia, há várias razões que nos apontam para isso: seja a transformação e facilidade de acesso a tecnologia militar; a democratização, descolonização e outras mudanças de regime; a ilegalização da guerra como instrumento de política dos Estados; ou a transição de poder, com novas potências dominantes, que privilegiam guerras por procuração (*proxy wars*) (Reis 2017, 16-27).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Têm sido vários os autores que tentaram caracterizar esta nova forma de conflitualidade. Assim, entre outros, destacamos o conceito de “Guerra Subversiva” (Pinheiro 1963), de “Guerra Assimétrica” (Mack 1975), de “Guerras do Terceiro Tipo” (Holsti 1996), das “*Small Wars*” (Gray 199), das “Guerras de 4ª Geração” (Hammes 2004), da “*New War*” (Kaldor 2001), ou das “*Compound Warfare*” (Huber 2004).

Mas, este *volte-face* geopolítico foi também caracterizado pelo epílogo de meta-narrativas políticas.<sup>3</sup> Cruzamos agora o campo da Filosofia Política. Houve como que um reposicionamento de uma determinada forma cultural e política patente no espraiar da globalização (Gellner 1994). E isso deu margem para que outros fins justificadores de violência política – que não sejam a conservação ou a derrocada do Estado – se tornassem mais proeminentes. Assim, no pós-1989, abandonando, mas não por completo, as concepções políticas de esquerda/direita e de auto-determinações nacionalistas que tanto caracterizaram a segunda metade do século passado, começaram por se manifestar violentamente movimentos antiglobalização, movimentos de cariz étnico, movimentos religiosos, etc. Ou seja, assistiu-se a uma desterritorialização da violência política, levando a uma leitura mais intercomunal do que intraestatal dos confrontos bélicos latentes.

Não se quer com isto dizer que os nacionalismos e/ou extremismos políticos estejam mortos. Bem pelo contrário. Aliás, na última década assistimos a uma reemergência deste fenómeno, que tende a ser populista e assenta no reconhecimento de uma dignidade identitária. Ou seja, numa espécie de etno-nacionalismo exclusivo e intolerante a uma elite transnacional e global. Adoptando uma postura hegeliana, Fukuyama (2018) defendeu que se a tese da contemporaneidade é o individualismo, potenciado pela globalização, a antítese surge com identidades colectivas agressivas, que podem ameaçar a democracia ocidental. Perante o individualismo secular, surge o comunitarismo fervoroso. O *establishment* político, segundo o autor, andou em torno de uma discussão entre liberdade e igualdade.

Ainda para Fukuyama (2018, 24), se a esquerda usou o estado para garantir distribuição equitativa e justa, a direita garantiu as liberdades individuais e económicas. Mas à medida que estes dois princípios convergiam no centro, a imigração e as identidades começaram a ocupar o palco na política. A esquerda apostou na narrativa dos direitos das minorias. A direita usou o nacionalismo para contrapor à desigualdade e a privação. É exemplo disso a narrativa que levou Donald Trump ao poder nos EUA, a que sustenta Vladimir Putin na Rússia ou Viktor Orbán na Hungria, e que é explorada por Xi Jinping na China (Fukuyama 2018, 17). Podemos também referir a pretensa humilhação de muçulmanos que é usada para legitimar violência em nome o jihadismo global ou as indignidades sofridas por minorias em países democráticos que potenciam movimentos *anti-*

---

<sup>3</sup> Na linha de Jean-Francois Lyotard (1979), meta-narrativa é toda aquela narrativa filosófica que encerra em si uma verdade absoluta sobre o universo. Ideias como a de progresso, razão, história e superação, características do Iluminismo e da Modernidade filosófica, foram traduzidas politicamente em visões totalitaristas que marcaram todo o século XX. Esse vácuo veio abrir a porta a reinterpretções dessas mesmas meta-narrativas, mas adaptadas a outras realidades. O jihadismo global é disso um exemplo (Gray 2004 e 2008; Duarte 2015a e 2015b).

*establishment* violentos, como caso do *Black Lives Matter*. Por isso, analisar a violência somente em termos de relação com o Estado, não chega.

Em suma, assistimos a um (re)viver de expressões culturais, religiosas e étnicas. Parecem surgir como formas de uma identidade oponente ao vácuo relativista da contemporaneidade Ocidental ou à imposição cultural da globalização perpetrada pelo Ocidente (Gellner 1994; Gray 2008; Pereira 1992; Ruthven 2004). E, embora apareçam com um teor histórico, são construções recentes. Fundem tradicionalismo com estruturas de pensamento político ocidental e moderno.

Neste género de cenário conjuntural universalizou-se a tribalização como reacção generalizada. E as várias “tribos” digladiam verdade entre si. Ou seja, numa “*espiral ascendente*”, o processo de degradação dos relacionamentos étnico-religiosos vive numa espécie de autofagia (Guedes 2005, 75). Surgem posições extremadas opostas e reactivas, mas de dependência mútua. Isto é, na Europa, por exemplo, a retórica islamista precisa da extrema-direita. E vice-versa. Estão no mesmo lado da moeda: o da perversão da modernidade ocidental (Duarte 2018a).

### **A Violência Infra e Metapolítica**

Os 20 anos depois dos ataques de 11 de setembro consolidaram formas de violência política que surgiram na sequência do final da Guerra-Fria. Mais que perpetrada em nome de grandes ideologias políticas ou enquadradas em pretensões estatais, assomou-se uma violência centrada em manifestações identitárias, nomeadamente étnicas e religiosas. Se a primeira manifestação se tende a desenrolar no interior dos Estados, a segunda excede-os globalmente. Temos então fins legitimadores de violência que se prendem com razões infra e metapolíticas.

No geral, podemos dizer que a violência infrapolítica é “menos política” ou talvez “pré-política”. Está interessada em manter distância do Estado para poder levar a cabo, por exemplo, atividade criminosa e criar ganhos económicos para grupos como ou outros do género (Ayyash 2019). Tendeu a “privatizar-se”, podemos dizer. Contudo, no imediato, os fins ainda vão tendo um teor nacionalista. E, em alguns casos, ainda há pretensão de controlo de autoridade política. Mas os actores tendem a apartar-se paulatinamente da vontade de controlo de Estado ou do sistema político. Afundam-se na obtenção de lucro através do tráfico de drogas, bens ou seres humanos, na extorsão... isto é, todo o tipo de actividades que compõem a definição de criminalidade organizada (Wieviorka 2009, 34-36). Aqui já não há a avidez de uma tomada técnica do poder (Malaparte 1983). São exemplos desta violência infrapolítica grupos armados sul-americanos que da guerrilha étnica de teor marxista-leninista passaram ao narcotráfico e à extorsão.<sup>4</sup> Ou o caso

---

<sup>4</sup> Como o caso das *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*, os também colombianos *Ejército de Liberación Nacional* e *Autodefesas Unidas de Colombia*, ou os peruanos do grupo *Sendero Luminoso*.

grupos de árabes e tuaregues do Sahel e Magrebe que associam acções de violência política, ao contrabando e ao tráfico de seres humanos e drogas para a Europa.<sup>5</sup> Também é de referenciar as organizações de carácter mafioso, ou grupos similares, emergentes nos países da ex-União Soviética ou nos Balcãs. Em paralelo a actividades criminais, professam uma ideologia de extrema-direita e, não raras vezes, são *proxies* do Kremlin (Galeotti 2017).

Mas, todos eles procuram intimidar o poder instituído e alcançar controlo territorial. Não o fazem só por razões políticas. Querem garantir liberdade de acção das suas actividades lucrativas. E chegam a ter um poder económico/financeiro que rivaliza com o do Estado oponente. Ou seja, provocam a desestabilização económica, social e política dos países onde atuam. Procuram o controlo, mas não, necessariamente, a tomada de poder (Garcia 2010, 135-137). É sabido que muitos movimentos subversivos recorrem a actividades criminosas como forma de obtenção de lucro, porém, no final, o objectivo político prevalece. Tal como vimos no parágrafo anterior, o que se passa agora, na violência infrapolítica, é que essa meta se perverteu em prol de objectivos puramente lucrativos e “privados”.

Outro caso de violência infrapolítica, sentida sobretudo nas sociedades abertas, tem a ver com os já referidos movimentos identitários. Em muitos casos, há um carácter politizado. Mas, no seu vasto espectro, podem incluir delinquentes que empregam métodos violentos para obtenção de fins pouco políticos. São exemplo, movimentos racistas e xenófobos, e/ou revolucionários como a subcultura *skinhead* (seja *bonehead* ou *redskin*), atuantes, sobretudo, nas grandes urbes do mundo ocidental.

A violência infrapolítica vem lembrar-nos que nem toda a violência política anda em torno do controlo da *polis* ou do sistema político. Há uma espécie de eclipse da componente política neste tipo de violência. Aqui, alude-se a um tipo de actor que está entrincheirado entre a delinquência/criminalidade e uma mundividência politizada. No fundo, a violência infrapolítica poderá ser lida também como génese de violência, agora sim, política. É uma espécie de pré-fase.<sup>6</sup> Porém, ainda reflecte uma desarticulação entre aquilo que parece ser infrapolítico, mas associado a

---

<sup>5</sup> Como exemplo poderão ser referidas as redes de grupos tuaregues e organizações jihadistas que controlam os vários tráficos trans-saharianos. É o caso da antiga *al-Qaeda* do Magrebe Islâmico (mais tarde replicado pelo Movimento para a Unidade e a Jihad na África Ocidental, pelo *Ansar Dine* e pelo *al-Mourabitoun*) e dos tuaregues do antigo *Mouvement National de Libération de l'Azawad* (Yahia et al 2019).

<sup>6</sup> Nada disto é novo. Pode-se aplicar aqui o conceito de *lumpen-proletariat*. Um termo forjado por Marx e Engels na obra “Ideologia Alemã” (1845-46) para descrever o pária social urbano. E tanto para Trotsky (1996), como para Frantz Fanon (1961), o *lumpen* é vital na revolução, pela simultânea ausência de valores e permeabilidade ideológica. Contudo, por oposição, uma das características da maioria dos actores dos movimentos racistas e xenófobos é a integração na força de trabalho da consciência de classe. Neste caso, há sempre a possibilidade de doutrinação e exploração dessa condição de classe.

outros grandes desígnios políticos – como a violência antisemita articulada ao confronto israelo-palestino ou a violência antimuçulmana ligada aos vários ataques jihadistas.

Já a violência metapolítica está enquadrada numa perspectiva mundividente que nasce para além da política (Wieviorka 2009, 36-38). Constrói-se sob princípios considerados absolutos. Pauta toda a sua representatividade pela intransigência e pelo fundamentalismo. Não que a metapolítica seja apolítica. Mas articula-se em narrativas que andam em torno de formas culturais e/ou religiosas. Não admite possibilidade negocial, pelo não reconhecimento existencial de outros que não os professantes.

Perante esta dimensão abstracta dos fins, a violência perde a perspectiva instrumental. Assume um carácter expressivo, ético e puramente identitário (Ayyash 2019). Deverá ser lida como inaugural, arquetípica e não de continuidade histórica. Ou seja, é uma violência que representa o mundo simbólico do perpetrador. É “pura” e não mediadora (Benjamin s/d).

Portanto, há uma dimensão não instrumental da violência política e da guerra que devemos considerar (Coker 2002, 3-9). É uma forma de violência moldada pela busca da identidade colectiva cultural dos perpetradores. O *leitmotiv* não assenta somente em considerações políticas. E isso, por vezes, tende em obliterar o carácter instrumental da violência política.

### **A Morte da Utopia e a Violência Religiosa**

Antes de avançarmos mais na análise da violência metapolítica, há que ter em conta dois pontos. O primeiro, é que este fenómeno não surge somente após o final da Guerra Fria, muito embora se tenha feito sentir com mais veemência a partir desse período. O segundo é que esta violência não deverá ser lida como uma forma de resistência por parte de actores que, atavicamente, rejeitam a modernidade. É, sim, um subproduto da modernidade. E isso pode verificar-se facilmente no caso do jihadismo global (Buruma e Margalit 2005; Gray 2003 e 2008).

No que diz respeito ao primeiro ponto, basta uma análise superficial da história para lembrar que violência de carácter político-religioso não é nova. O uso de retórica religiosa sempre se revelou eficaz para granjear apoio. Verificável, sobretudo, onde nacionalismos ou identidades étnicas estejam ancoradas em religiões – mesmo não tendo um fim baseado em pressupostos religiosos, acaba por haver uma intensificação e uma quase absolutização da violência. Partindo daqui, não estão tão distantes na nossa memória alguns movimentos com fins seculares e pragmáticos, mas com uma retórica de carácter religiosa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Como o caso do *Irish Republican Army* (maioritariamente católico), a *Front de Libération Nationale* da Argélia (maioritariamente islâmica) ou qualquer dos movimentos terroristas anti-colonialistas judaicos. Já com fins mais religiosos do que seculares, lembramos os *Basijis* durante a guerra Irão-Iraque ou, durante os anos 70, os sionistas e messiânicos *Gush Emunin*.

---

Em 1968, por exemplo, não havia nenhum grupo terrorista cuja causa fosse classificada como religiosa. A partir da década de 1980 começa a haver um recrudescimento de movimentos terroristas considerados religiosos, passando de dois, em 1980, para onze, em 1992. Em 1995, dos cinquenta e seis grupos terroristas reconhecidos internacionalmente, vinte e seis eram de matriz religiosa (Hoffman 1999). Ou seja, durante da década de 1990 a violência de retórica religiosa começou a assumir um papel preponderante enquanto ameaça geopolítica – seja pela motivação da criação de um Estado religioso nos vales do Punjab (com o o *Babbar Khalsa* ou o *Khalistan Liberation Tiger Force*); pelas perspectivas apocalípticas da seita *Aum Shinkirikyō* que em 1995 atentou em Tóquio; pelo cristão radical Timothy Mcveigh que fez explodir um edifício federal em 1995 no estado do Oklahoma; ou pelas pretensões de criar um califado universal, defendidas pelo jihadismo global.

Repare-se que, ao longo destas duas últimas décadas, a forma mais letal de terrorismo no Ocidente tem sido o terrorismo de matriz religiosa que assume, quase exclusivamente, a forma de jihadismo global. Desde 2002 que grupos terroristas jihadistas, ou actores solitários inspirados pelos mesmos princípios, foram responsáveis por 814 mortes no mundo ocidental.<sup>8</sup> O pico de acções jihadistas neste espaço ocorreu entre 2015 e 2017, com 99 ataques e 479 mortes em 16 países (Global Terrorism Index 2019, 61). Contudo, embora o terrorismo de motivação religiosa tenha sido a mais letal terrorismo no Ocidente nestas últimos duas décadas, não tem sido o mais comum. Foi superado em número por acções terroristas com motivação política. Mas são incidentes com um grau de letalidade muito reduzido: entre 2002 e 2011 houve 18 mortes, mas entre 2015 e 2019 houve 190 mortes. Em 2019, 63% dos ataques e 90% das mortes foram atribuídas a terrorismo de extrema-direita e extrema-esquerda (Global Terrorism Index 2019, 62)

Quanto ao segundo ponto, partimos do princípio de que estas construções ideológicas fundem pragmatismo político com preceitos religiosos. Mas, embora estas construções afirmem a rejeição do mundo moderno, são inequivocamente modernas.<sup>9</sup> E o facto de rejeitarem as

---

<sup>8</sup> Por mundo ocidental entenda-se a Austrália, o Canadá, os Estados Unidos da América, Europa e Nova Zelândia (definição do Institute for Economics & Peace, que concebe anualmente o Global Terrorism Index).

<sup>9</sup> Por modernidade, noção arbitrária, contestável e impossível de explicar em nota de rodapé, entende-se uma época, uma civilização e uma determinada concepção de humanidade que caracteriza a cultura e filosofia europeia e ocidental. Vai desde o renascimento até à contemporaneidade. O racionalismo, o iluminismo e o positivismo são, no âmbito da filosofia, as suas marcas mais indeléveis. Como características mais generalistas podemos apontar a conquista da autonomia do Homem; o desencantamento do mundo pela ciência, omnisciência e poder; a secularização da sociedade e a dissociação das diferentes dimensões existenciais (colectiva e individual); e a fé no inevitável progresso da humanidade. O século XX tornou-se o legítimo herdeiro desta modernidade, mas na sua forma mais perversa. Baseados na prossecução utópica de progresso da humanidade houve projectos políticos que, assentes em incontornáveis meta-narrativas, instauraram regimes de cariz totalizante e repressivo que, pela violência e anulação do outro, procuravam a transformação e redenção da sociedade. Como vértice desta degenerescência da modernidade temos o comunismo soviético e o nacional-socialismo.

consequências do racionalismo ocidental, confirma a modernidade deste tipo de ideologias. A tendência antiocidental, que todos os movimentos de violência metapolítica parecem transportar, tem origem no contra-iluminismo europeu – corrente que ganha forma no final do séc. XIX. O ceticismo racional de alguns pensadores iluministas do final do século XVIII, como Hume ou Kant, levou a uma rejeição da razão e do ideal iluminista de uma civilização universal. Posteriormente, já no século XIX, ganha força o ideal romântico, glorificando a vontade e a subjectividade ante a razão unificadora, com Fichte ou, mais tarde, com Nietzsche. Ambas as perspectivas, ideal iluminista de uma civilização universal assente na razão ou a remodelação do mundo pela vontade, sendo antagónicas, fazem parte da modernidade filosófica. Daqui, não será difícil ver que – tal como o idealismo romântico foi a reacção germânica à representação mormente francesa de civilização universal baseada na razão – a violência metapolítica do pós-Guerra Fria é o travão à pretensão universalista ocidental (Gray 2003). O jihadismo global é o exemplo perfeito disso (Duarte 2015a e 2015b).

Temos então ímpetus revolucionários modernos que, associados a radicalismos religiosos pejados de laivos apocalípticos, escatológicos e utópicos, parecem moldar a violência numa forma mais expressiva do que instrumental. Isto, porque se procura dar um rosto transcendental e sagrado à luta da vontade subjectiva (*et pour cause*, politicamente objectiva) contra um universalismo moderno e racional representado pelo Ocidente. Desta forma, a componente operacional torna-se facilitada, justificando-se até o martírio, conforme vemos no caso do jihadismo global.

Este optimismo trágico em prol de um amanhã absoluto, porque transcendente, não deixa de se enquadrar na modernidade filosófica ocidental. Puxando à literatura, podemos sempre dizer que há uma reatualização constante da tragédia: Orestes, Antígona, Criseida, Hamlet ou Efigénia são nossos contemporâneos. A violência, que agora aparece como sagrada, pura e ética torna-se, retoricamente, mais expressiva que instrumental. É a vontade de um colectivo, que representa uma identidade forjada, contra a totalização de uma cultura e/ou de uma mundividência que lhe surge como dominante.

### **A Violência Política Para Além da Instrumentalidade – Duas Vias Interpretativas**

Das várias linhas interpretativas possíveis, escolhemos duas. Uma de carácter mais filosófico e crítico e outra com uma dimensão mais antropológica. Para o primeiro caso resgatamos um ensaio de Walter Benjamin. Para o segundo, a linha de pensamento do antropólogo René Girard.

- **Walter Benjamin:**

Na obra de 1921, *Zur Kritik der Gewalt* (s/d), ou “Para uma Crítica da Violência”, Walter Benjamin faz um jogo semântico com a palavra *Gewalt* e aponta a origem do Direito/lei no espírito da violência.<sup>10</sup> Todo o texto oscila entre dois pólos: a violência e o poder. A análise teve como mote a derrota germânica da Primeira Grande Guerra e o posterior caos parlamentar associado à República de Weimar. É na sombra dos escritos de George Sorel<sup>11</sup> e em diálogo com Carl Schmitt<sup>12</sup> que este filósofo marxista redige o ensaio. Vem então apontar o dedo à concepção instrumental da violência – verificada, por exemplo, em Hobbes, Clausewitz, Weber ou Engels. E, na esteira de Sorel, propõe uma violência pura, fora dessa instrumentalidade e que seja um fim em si. A violência, como meio, ou funda ou conserva a lei. Logo, ao deixar esse propósito renúncia por si mesma a toda a validade.

Para Benjamin há uma violência instauradora de lei (*rechtsetzende Gewalt*) e uma violência que mantém a lei (*rechtserhaltende Gewalt*). A primeira define a legalidade. A segunda mantém-na. No texto refere ainda uma violência revolucionária, fundadora de um outro Direito, por oposição à violência preservadora (de lei/Direito) que opera dentro da legalidade existente. E faz mais uma distinção. Desta vez entre violência mítica e a violência divina. Refere que nestes dois tipos de violência a razão não decide a legitimidade dos meios nem a justiça dos fins.

Na violência mítica, é a própria violência que garante a legitimidade dos fins. Benjamin parte de uma dimensão representacional do mito e alude a uma violência arquetípica criadora de Direito. Não surge como um meio para um fim. É apenas uma manifestação da sua vontade. É uma violência que vem por ordem do destino. Mas não é propriamente destruidora. Surge fora da dimensão histórica, contudo é garante da sua possibilidade. Mas ainda é próxima da violência instituinte da lei, pois restitui essa violência pura à esfera da lei/Direito, convertendo-a numa violência fundadora permanente. É uma espécie de Estado de exceção transformado em regra. É um sacrifício que funda a possibilidade de um pacto social. Verifica-se, sobretudo, em regimes totalitários. Desta forma, a função do poder/violência na institucionalização da lei é dupla – procura aquilo que é instituído como direito (fim) através da violência (meio); depois da

---

<sup>10</sup> O substantivo *Gewalt* significa força, violência, poder ou autoridade. Walter Benjamin teve como mote o duplo significado de *Gewalt* na língua alemã: poder e violência.

<sup>11</sup> Em Sorel há uma associação entre mito e violência. Este facto verifica-se quando o actor de violência política não concilia os meios de acção com os fins e entra em contradição com a realidade de onde parte. A violência torna-se então expressão de um mito – uma construção que permite a conciliação do contraditório no imaginário. O mito surge aqui não como concepção utópica (teleológica), mas como um excesso de realidade que num momento suspende e noutra torna possível a acção histórica. É, portanto, uma ruptura. Naturalmente que esta associação (mito e violência) põe de parte a visão instrumental da violência. Para Sorel, o exemplo máximo dessa associação seria o mito de uma greve geral. Este registo não instrumental, será fonte para o ensaio crítico de Walter Benjamin (Sorel 1961).

<sup>12</sup> Benjamin explora a questão do poder soberano e do estado de exceção patente no pensamento de Carl Schmitt, bem como a recondução da violência pura à ordem jurídica. No facto do poder soberano decidir sobre o estado de exceção, Schmitt anula toda a legitimidade e possibilidade de uma violência revolucionária e subversiva (Schmitt 2015).

institucionalização do fim, não dispensa a violência. A violência mítica ainda parece obedecer à estrutura dialéctica da violência fundacional e conservadora. Mas Benjamin vai além desta dicotomia, mostra que ambas as violências (fundadoras e conservadoras) são dois momentos da mesma violência, a mítica, que se opõe à divina! Se a primeira é criadora de Direito, a segunda destrói-o. Se uma culpa, a outra desculpa (Benjamin s/d, 16).

Na violência divina, o fundamento estará em Deus. Dito de outra forma, os fins justos, passíveis de universalização, surgem de uma violência não-mediada, imediata, aniquiladora e pura. É uma violência ética por excelência. Inaugura uma época e não é mera repetição histórica (Hamacher 1997, 123). Está para além da lei/Direito. É “divina”. Não presta atenção a nada que lhe seja externo, a nenhuma representação. Está fora do Direito e do Estado. É uma destruidora da lei (Benjamin s/d, 16). E a interrupção do Estado de exceção que foi tornado regra – deixa o Direito sem violência de aplicação e a violência sem fins. Aqui, parece que Benjamin procura a aniquilação da continuidade histórica instaurada pelos vencedores através da violência mítica. Neste sentido, procura a ruptura e pretende a suspensão do jogo dialéctico. Portanto, neste ensaio, há um apelo à destruição da violência mítica pela violência divina. É uma proposta de política de mediação pura, não serve meio para fins.

Percebemos então que, para Walter Benjamin, o Direito e a lei têm como essência a violência. Mas, a associação entre a lei e a violência deve-se à aplicação de um Estado de exceção, garante de pacto social, que se foi tornando cada vez mais regra e não exceção. Benjamin indaga o porquê de, na política ocidental, este estado de exceção constituir um alicerce invisível de todo o fundamento jurídico e assumir um estatuto quase sagrado. Ao referir a questão da violência pura (divina), põe em causa essa continuidade associativa de lei-violência. Assim sendo, a violência pura, não é nada mais do que a própria suspensão dessa continuidade (o Estado de exceção que se tornou regra), garantindo assim o espaço para a verdadeira política depurada da violência do Direito.

Benjamin faz uma análise crítica da violência mítica, instauradora e conservadora das instituições jurídicas. De seguida, contrapõe-lhe o conceito de violência divina/pura, de carácter subversivo e que pode depor a institucionalidade jurídica – um acto político revolucionário. Ou seja, a violência de meios e fins é superada por uma violência divina, autorreferente e a-instrumental. Mas, repare-se, a contraposição de conceitos por parte de Benjamin não é dialéctica. Implica uma ruptura, uma descontinuidade do percurso histórico através de uma irrupção escatológica. Há em Benjamin uma utilidade analítica para a leitura da violência metapolítica,

sobretudo aquela que, num compromisso existencial absoluto, equaciona a própria morte do proponente.<sup>13</sup>

- **René Girard:**

Uma outra via interpretativa da dimensão a-instrumental ou expressiva da violência metapolítica põe uma tônica na dimensão religiosa (Appleby 1999; Juergensmeyer 2003). E aqui René Girard (2005) ganha relevo. O seu modelo formal para os mecanismos da violência poderá ter a utilidade que se procura. Girard constrói um sistema antropológico-fenomenológico para explicar a origem da cultura e a estrutura da violência nas sociedades. A violência serve de elemento de coesão social, sobretudo pelo carácter religioso que em si encerra. O sagrado está pleno de violência. Aliás, a violência é sempre sacralizada. Para este antropólogo, a estabilidade da estrutura político-social é mantida através de um mecanismo que permite a expiação sobre uma vítima (em sentido figurado, pode ser grupal ou individual), que carrega todos dos males. Sobre ela é canalizada a violência. Por isso, a violência “sacrificial” é necessária, porque lida como uma espécie de pré-condição para a coesão social.

A violência é por isso fundadora de cultura e religião, que se caracterizam por uma dimensão ritual que simboliza e representa, perpetuando, essa mesma violência sacrificial da emissão da(s) vítima(s) expiatória(s) (Girard 2005, 98). Assim, a vítima que catalisa todo o mal do grupo passa a ser fonte de todo o bem. Este processo transcendental da violência sacrificial é, segundo o antropólogo, a génese do sagrado. Como tal, as acções de martírio por parte de alguns seguidores da violência metapolítica são, nesta perspectiva, um ritual de pretensa purificação individual e do mundo.

Na mesma linha de Girard, para Mark Juergensmeyer este tipo acção violenta é demonstrativa e acarreta sempre um significado simbólico (2003, 119-138). O acto de violência religiosa é como que um ritual religioso público que visa ter um forte impacto para quem assiste. Portanto, deverá ser sempre analisado em termos de símbolo, mitos e de ritual. São acontecimentos performativos. Neles está latente uma narrativa pejada de simbolismo. Há uma carga emotiva subjacente nas acções violentas e que assume o carácter de metalinguagem social e política, relativizando os códigos da realidade vigente (Duarte 2018b, 54-55).

Aqui a tônica deverá ser dada à subjectividade da violência. Que também deverá ser lida como necessidade e pré-condição fundacional para coesão social. Ou seja, a vítima existe na medida em que contribui para a ordem social ou para um equilíbrio que possa ter sido ameaçado por uma

---

<sup>13</sup>Para Slavoj Žižek a violência divina nada terá a ver com a violência terrorista que pretende agir em nome de Deus. Enquadra-se mais no ressentimento que encontra expressão neste espectro que vai dos linchamentos de massa ao terror revolucionário organizado (Žižek 2009, 161)

guerra ou por um desastre natural que reflete desígnio dos deuses ou do acaso (Wieviorka 2009, 159-160).

Daqui, transitamos facilmente para o martírio e para o sacrifício. Há categorias de análise que dão ênfase a uma racionalidade e a este *modus operandi* (Bloom 2007; Pape 2005). Apontam-lhe uma lógica estratégica. Mas, sem prejuízo desta perspectiva, lembramos que a palavra mártir vem do grego antigo *martyros*, que significa “testemunha”. Ou seja, a morte do mártir não é simples suicídio ou um meio para matar outros. É uma forma de testemunho. Um acto performativo público associado, claro, a determinados contextos culturais e sociais (McDonald 2013). Perceber esta dimensão comunicacional é fundamental para analisar as formas contemporâneas de martírio que tiveram uma emergência global sobretudo a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001 (Dayan 2009).

### Notas conclusivas

O jihadismo global tem uma natureza dual. E isso cria-nos um problema analítico. A sua violência deverá ser lida não só como expressiva, mas também como instrumental. Para a primeira leitura consideramos o sentimento de injustiça no mundo muçulmano e o subsequente ódio antiocidental (porque causador de tal condição). Tudo isto está bem patente na retórica e na grande estratégia jihadista. Ou seja, a violência – sublimação do rancor – surge como contrapeso e forma de protesto de uma identidade que sente injuriada. Temos aqui a dimensão expressiva, que vai para além da instrumentalidade política. Há um fundamento religioso para a violência, tornando-a, por isso, metapolítica.

Mas, se atendermos às declarações de Bin Laden em 1996, por exemplo, podemos comprovar a componente instrumental.<sup>14</sup> Aqui é bem evidente o apelo ao uso da violência para fins políticos. A situação do mundo muçulmano pode mudar se a violência for usada como meio para alterar a posição dos EUA no Médio Oriente, depor os governos seculares de países árabes e unir o mundo muçulmano sob a bandeira de um califado universal. Há, portanto, uma subordinação da violência a fins politicamente tangíveis. Clausewitz faz sentido aqui. Paradoxalmente, vemos que a dimensão expressiva da violência é utilizada instrumentalmente com fins muito específicos, nomeadamente na justificação do martírio e do recrutamento de aderentes. Para prová-lo há carta manuscrita encontrada na bagagem de Mohammed Atta, um dos

---

<sup>14</sup> Referência à “Declaração de Guerra contra os Americanos que Ocupam os Dois Lugares Santos”, feita por Osama Bin Laden em Agosto de 1996. Aqui está plasmado o dever primordial de expulsão dos “ocupantes” ocidentais (norte-americanos e aliados) do Médio Oriente e a instigação da *Ummah* (comunidade de crentes muçulmanos) contra este inimigo (disponível trad. ing. em <http://nefafoundation.org//file/FeaturedDocs/nefaubldeclofwar.pdf>)

perpetradores do 11 de setembro.<sup>15</sup> Aqui não está presente qualquer consideração política ou estratégica. Há sim uma forte carga de simbolismo religioso, não obstante a dimensão política da causa defendida.

Em resumo, o não descurar a perspectiva expressiva da violência permite-nos perceber o mundo simbólico do militante e o enquadramento ideológico que o motiva para a violência, depurado de questões táticas e organizacionais. Aqui há o exteriorizar de uma estratégia não-instrumental que transcende toda a estrutura racional e funcional. É essa componente que leva a que o movimento jihadista, por exemplo, persista para além de toda uma estrutura formal e da liderança. Portanto, é preciso considerar em paralelo a valência funcionalista e culturalista como ferramentas de interpretação deste tipo de violência.

Temos assim duas grandes linhas. E a principal divergência está relacionada com o facto de se identificar, ou não, uma estratégia racional por detrás violência jihadista. Há autores que identificam as componentes não instrumentais do movimento. Assumem que o comportamento operacional não passa por um planeamento estratégico e que assenta no irracionalismo religioso, no fanatismo e numa cultura do martírio (Appleby 1999; Cozzens *in* Ranstrop 2007; Juergensmeyer 2003; Harris 2004) Por outro lado, existem aqueles que se referem às acções armadas como sendo o fruto de uma escolha racional que instrumentaliza a violência, visando fins que foram delineados estrategicamente (Bloom 2007, Brachman e McCants 2006; Brachman 2009; Crenshaw 2007; Habeck 2006; Hoffman 2007; Lia e Hegghammer 2004; Pape 2005; Stern 2007).

É importante superar esta dicotomia: violência instrumental (estratégia racional) vs. irracionalismo religioso (violência expressiva). Para isso é fundamental estabelecer uma ponte. E ter em conta que, se se considerar os fins ideológicos, verifica-se que os derradeiros são formulados de acordo com a religião; mas os mais imediatos são politicamente tangíveis. Para os fins mais políticos e operacionais é crucial a interpretação instrumental da violência. Para os derradeiros é importante a leitura expressiva, onde a violência é mais um fim em si que um meio para uma realização política na perspectiva ocidental.

### Referências bibliográficas

Appleby, Scott R. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Nova Iorque: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

---

<sup>15</sup> “Purifica o teu coração e limpa-o de todas as questões terrenas. O tempo de diversão e de desperdícios já passou. O tempo do julgamento chegou. Por isso, precisamos utilizar estas poucas horas que nos restam para pedir perdão a Deus. Tens que estar convencido de que são poucas as horas que te restam. A partir daqui começarás a viver uma vida feliz e o paraíso infinito. Sê optimista. O Profeta foi sempre optimista (...) Oh Deus, abre todas as portas para mim. Oh Deus, que respondes às orações e a todos aqueles que te pedem, eu estou a pedir-te a tua ajuda. Eu estou a pedir-te perdão. Eu estou a pedir-te para me iluminares o caminho. Estou a pedir-te para me aliviares este fardo.” (Atta cit. por Woodward 2001).

---

- Arendt, Hannah. *Da Violência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- Aron, Raymond. *History and the dialectic of violence: An analysis of Sartre's Critique de la raison dialectique*. New York: Harper & Row, 1975.
- Ayyash, Mark. *A Hermeneutics of Violence – A Four Dimensional Conception*. Toronto: University of Toronto Press, 2019. <https://doi.org/10.3138/9781487532857>
- Bloom, Mia. *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Brachman, Jarret. *Global Jihadism – Theory and Practice*. Londres: Routledge, 2009. <https://doi.org/10.4324/9780203895054>
- Buruma, Ian e Avishai Margalit. *Ocidentalismo – Uma Breve História da Aversão ao Ocidente*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2005.
- Castells, Manuel. *The Information Age - Economy, Society and Culture: The Rise of the Network Society*, vol. I. Oxford, RU: Blackwell Publishing, 2004.
- Coker, Christopher. *Waging War Without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*. Londres: Lynne Rienner, 2002.
- Cozzens, Jeffery B. “Approaching Al-Qaeda’s Warfare: Function, Culture, and Grand Strategy.” Em *Mapping Terrorism Research: State of the Art, Gaps, and Future Direction*, org. Ranstrop, Magnus, 127–164. Londres: Routledge, 2007.
- Crenshaw, Martha. “Explaining Suicide Terrorism: A Review Essay”. *Security Studies*, 16, n.2 (2007): 133 – 162. <https://doi.org/10.1080/09636410701304580>
- Dayan, Daniel. *O Terror Espectáculo – Terrorismo e Televisão*. Coimbra: Edições 70, 2009.
- Duarte, Felipe Pathé. *Jihadismo Global – Das Palavras aos Actos*. Lisboa: Ed. Marcador, 2015a.
- Duarte, Felipe Pathé. “O Islamismo como Ideologia de Carácter Secular”. *Relações Internacionais*, Instituto Português de Relações Internacionais – Universidade Nova de Lisboa, n.45 (2015b): 97-110.
- Duarte, Felipe Pathé. “Islamism and Far Right – The Same Dark Side of Western Modernity”. *EC Global Review*, n. 5 (2018a): 5-7).
- Duarte, Felipe Pathé. “O Jihadismo com Anti-Movimento Social”. *Revista de Investigação Criminal, Ciências Criminais e Forenses*. IC3F, Lisboa, n.2 (2018b): 46-60.
- Fanon, Franz. *Les Damnés de la Terre*. Paris: Editions François Maspero, 1961.
- Fukuyama, Francis. *Identidades – A Exigência de Dignidade e a Política do Ressentimento*. Lisboa: D. Quixote, 2018.
- Galeotti, Mark. “Crimintern: How the Kremlin uses Russia’s criminal networks in Europe”. Em *Policy Brief*, European Council on Foreign Relations, 2017.
- Garcia, Francisco Proença. *Da Guerra e da Estratégia – A Nova Polemologia*. Lisboa: Prefácio, 2010.
- Gellner, Ernest. *Pós-Modernismo, Razão e Religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Londres, RU: Continuum, 2005.
- Global Terrorism Index 2020 – Measuring the Impact of Terrorism; Institute for Economics & Peace, Sydney, November 2020.
- Gray, Collin. *Modern Strategy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Gray, John. *Al-Qaeda e o Significado de ser Moderno*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2004.
-

- Gray, John. *A Morte da Utopia*. Lisboa: Guerra & Paz, 2008.
- Guedes, Armando Marques. “As Guerras Culturais, a Soberania e a Globalização: o Choque das Civilizações Revisitado”. Em *Estudos sobre Relações Internacionais*. Lisboa: IDI-MNE, 2005.
- Habeck, Mary. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Hamacher, Werner. “Aformativo, Greve. A ‘Crítica da Violência’ de Benjamin”; Em *A Filosofia de Walter Benjamin – Destruição e Experiência*, org. Benjamin, Andrew, e Peter Osborne, 122-148. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1997.
- Hammes, Thomas. *The Sling and the stone – on war in the 21st Century*. Zenith Press, 2004.
- Harris, Lee. *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History*. New York: Free Press, 2004.
- Hassner, Pierre. *La Violence et la Paix: de la Bombe Atomique aux Nettoyage Ethnique*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Hoffman, Bruce. “Old Madness New Methods – Revival of Religious Terrorism Begs for Broder U.S. Policy”. Em RAND Review, winter 1998-1999.
- Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. Nova Iorque: Columbia University Press., 2007.
- Holsti, Kalevi J. *The State, War and the State of War*. Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628306>
- Huber, Thomas. *Compound Warfare: That Fatal Knot*. U.S.: Army Command and General Staff College Press, 2004.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God – The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Kaldor, Mary. *New and Old Wars – Organized Violence in a Global Era*. Stanford, EUA: Stanford University Press, 2001.
- Lia, Brynjar, e Thomas Hegghammer. “Jihadi Strategic Studies: The Alleged Al Qaida Policy Study Preceding the Madrid Bombings”. *Studies in Conflict and Terrorism*, n.27 (2004): 355-375. <https://doi.org/10.1080/10576100490483642>
- Lyotard, Jean-François. *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- Maccants, William, e Jarret Brachman, org. *Militant Ideology Atlas, Research Compendium*. Nova Iorque: Combating terrorism Center, West Point, 2006.
- Mack, Andrew. “Why Big Nations Lose Small Wars: The Politics of Asymmetric Conflict”. *World Politics*, 27, n.2 (1975): 175-200. <https://doi.org/10.2307/2009880>
- Malaparte, Curzio. *Técnica do Golpe de Estado*. Lisboa: Ed. Europa-América, 1983.
- Mcdonald, Kevin. *Our Violent World – Terrorism in Society*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-00135-1>
- Pape, Robert. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Nova Iorque: Random House, 2005. <https://doi.org/10.1080/10803920500433997>
- Pereira, Miguel Baptista. “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 1, n.2 (1992).
-

Pinheiro, Joaquim Franco. “Natureza e Fundamento da Guerra Subversiva”. Em *Subversão e Contra-Subversão - Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, n. 62. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1963.

Reis, Bruno Cardoso. “Novo Século, Novas Guerras Assimétricas?” Em *Cadernos do IDN - Instituto da Defesa Nacional*. Lisboa: Instituto da Defesa Nacional, 2017.

Ruthven, Malise. *Fundamentalism – The Search for the Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Schmitt, Carl. *O Conceito do Político*. Coimbra: Edições 70, 2015.

Sorel, George. *Reflections on Violence*. Londres: Collier-Macmillan, 1961.

Trotsky, Leon. *Fascism: What It Is and How to Fight It*. Nova Iorque: Pathfinder Press, 1996.

Weber, Max. “A Política como Vocação”. Em *Max Weber – Ensaios de Sociologia*, org. Gerth, H. H. e C. Wright Mills. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979.

Wieviorka, Michael. *Violence – A New Approach*. Londres: Sage Publications, 2009.

Woodward, Bob. “In Hijacker's Bags, a Call to Planning, Prayer and Death”. *Washington Post*, 28 de Setembro de 2001.

Yahia, Jihane Ben et al. 2019. “Transnational Organized Crime and Political Actors in the Maghreb and Sahel”. *Mediterranean Dialogue Series*, n. 17, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2019.

Žižek, Slavoj. *Violência*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

\*\*\*

Recebido: 26 de abril de 2021  
Aprovado: 09 de junho de 2021