

“GUERRA SANTA”: un enfoque sociológico del Estado Islámico

Ana Claudia Moreira Miguel Philippini

Universidad de Buenos Aires, UBA, Argentina

E-mail: anaphi@uol.com.br

RESUMEN

Durante los últimos años, el grupo formado por insurgentes sunitas, conocido como el Estado Islámico, ha ampliado su control sobre las áreas de Irak y Siria, estableciendo una situación de guerra que amenaza al mundo en su conjunto. Con una interpretación extremista de la religión y de la ley, el Estado Islámico atrajo personas de varios países, dispuestos a abandonar sus raíces para unirse como combatiente en una "guerra santa". Por lo tanto, el objetivo de la investigación es analizar sintéticamente el Estado Islámico por la perspectiva jurídica y política de la guerra justa y por el punto de vista sociológico de la religión. La principal conclusión obtenida es que las medidas adoptadas por el grupo no se encuadran en guerra justa, puesto que no es una guerra por agresión ni una guerra moralmente justificada en caso de ausencia de agresión.

Palabras-Clave: Sociología Jurídica; Estado islámico; Guerra Santa.

RESUMO

Durante os últimos anos, o grupo formado por insurgentes sunitas, denominado Estado Islâmico, vem ampliando seu controle sobre as áreas do Iraque e Síria e estabelecendo uma situação de guerra que ameaça o mundo como um todo. Com uma interpretação extremista da religião e do direito, o Estado Islâmico atrai pessoas de vários países, dispostas a deixar suas raízes para ingressar como combatente em uma “guerra santa”. Assim sendo, o objetivo da investigação é analisar de modo sintético o Estado Islâmico pela perspectiva jurídica e política da guerra justa e pelo ponto de vista sociológico da religião. A principal conclusão obtida é de que as ações praticadas pelo grupo não se enquadram como justificantes para uma guerra justa, visto que não é uma guerra de agressão nem uma guerra que seja justificada moralmente.

Palavras-chave: Sociologia Jurídica; Estado Islâmico; Guerra Santa.

ABSTRACT

Over the past few years, the Islamic State, a group of Sunni insurgents, expanded control over the territory of Iraq and Syria, establishing a situation of war and reaching currently the status of a global threat. The group's extremist interpretation of the religion and the laws attracts people from several countries that leave their states to join as a combatant in a “holy war”. The objective of this research is to analyze briefly the Islamic State from legal perspective and from the just war theory. The main conclusion obtained is that the actions taken by the group do not qualify as a just war, because it is not a war of aggression or a war that is morally justified.

Keywords: Sociology of law; Islamic State; Holy war.

INTRODUCCIÓN

El Estado Islámico (EI)¹ es un grupo formado de varios insurgentes sunitas² que ha ampliado su control sobre áreas del noroeste de Irak y el noreste de Siria en una nueva situación de guerra que amenaza todo el mundo. El grupo se formó de una rama de *Al Qaeda* liderada por Abu Bakr al-Baghdadi en Irak. A partir de la región sunita iraquí, uno de sus miembros, Abu Mohamad Al-Golani, fundó el frente al-Nusra, que es el principal actor yihadista³ de la guerra civil en Siria. A mediados del 2014, el grupo declaró la intención de crear un califato⁴ y expandir para sus ideáis por todo mundo islámico. De esa manera, Abu Bakr al-Baghdadi fue nombrado como la autoridad máxima de todos los islámico.

Con la proclamación del califato, la milicia del Estado Islámico atrajo millares de personas de todo el mundo decididas a abandonar sus países e ingresar en la yihad como combatientes. El reclutamiento empezó con una extensa publicidad en el ciberespacio, llegando a propagarse por las redes sociales y *Twitter*. Estos nuevos terroristas son jóvenes, principalmente europeos, criados en las naciones más desarrolladas del continente y no son particularmente devotos del islam o cualquier otra religión. Ellos dejan sus países para hacer lo que los yihadistas entienden como la “guerra santa” en el Oriente Medio, o sea, la lucha armada para imponer la fe. Para Esparza (2015, p. 20), los miembros del Estado Islámico repiten literalmente los hechos atribuidos a Mahoma en el siglo VII “*como si el tiempo se hubiera congelado en el islam*”. En realidad, Mahoma creó la religión musulmana de la cual se deriva la doctrina del islam, es decir, del Corán y de la tradición mahometana se deduce lo que se llama la Sharia, la ley islámica, que tiene como base cinco principios y cinco pilares. Esparza (2015: 20-21) afirma que:

El islam tiene cinco principios, a saber: uno, que Dios existe, que es uno u único, que no es representable ni tampoco puede materializarse ni encarnarse; dos, que hay un mundo superior, angélico, de luz; tres, que el Corán es la única revelación inalterada; cuatro, que las profecías son ciertas y hay que creer en ellas, y, por último, que un día todo volverá al principio, vendrá el Juicio Final y solo existirá Alá. Junto a estos cinco principios, hay otras tantas prácticas, los famosos ‘cinco pilares del islam’ que son la oración, la limosna – que incluye la contribución al culto -, el ayuno, la peregrinación a la Kaaba de La Meca y la profesión de fe, es decir, que ‘no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta’. El camino recto que conduce a la salvación consiste en someterse a esa verdad revelada. Islam quiere decir precisamente ‘sumisión’.

Así, la organización, que tiene influencia en los sectores estratégicos de la geopolítica y el petróleo, intenta reconstruir hoy los hechos de Mahoma de manera a imponer su interpretación extremista de la religión y del derecho islámico, en especial, de la Sharía, llevando a cabo

ejecuciones públicas, como las decapitaciones de cristianos, incluyendo niños, que se negaron a la conversión, así como la destrucción de templos y mezquitas, de modo que compite con *Al Qaeda* por la supremacía en los grupos yihadistas.

Considerando que con los años la palabra árabe *yihad* sufrió distorsiones, dejando su sentido literal de “esforzarse por una causa digna y ennoblecadora” para ser considerada “guerra santa contra los no-musulmanes” (Jalal, 2009: 17), lo que se hará en este trabajo es intentar mostrar de modo sintético el Estado Islámico por la perspectiva jurídica y política de la guerra justa y por el punto de vista sociológico de la religión.

Por consiguiente, existen tres interrogantes que necesitan ser respondidas: Una de ellas es básicamente si es que es posible considerar el Estado Islámico como una nueva guerra religiosa. La otra interrogante es cómo la sociología clásica comprender este fenómeno religioso. Por fin, se traza como objetivo descubrir cómo la sociología explica ese reclutamiento en masa de combatientes.

1. MATERIALES Y MÉTODOS

Este trabajo de investigación comprende la técnica cualitativa, una vez que abarca la observación de acciones y el análisis del discurso (Cardinaux; Kunz, 2004: 143). Las acciones observadas son las del Estado Islámico vueltas para hacer la *yihad* y el reclutamiento de los jóvenes desde la óptica de la teoría tradicional de la guerra santa hasta la observación sociológica de ese reclutamiento.

Para eso, la reconstrucción teórica fue preciso utilizar una hermenéutica que se realizó desde formatos de análisis críticos de los corpus discursivos que constituyen las fuentes de indagación hechas para materializar la pesquisa, a saber: ¿La *yihad* promovida por el Estado Islámico es una guerra santa?; ¿Es posible comprender el fenómeno de lo punto de vista sociológico? ¿Cómo es hecho el reclutamiento?;

La perspectiva jurídica y política de la guerra justa parte de las enseñanzas de Agustín (1961), Aquino (1980), Walzer (2003), Flori (2004), Rahman (1966), Esparza (2015), Brener (1993) y Jalal (2009) para desarrollar la investigación respecto del Estado Islámico como una nueva guerra religiosa. Ya del punto de vista de la sociología se basa en las líneas de pensamiento de Comte (1978), Durkheim (1996), Marx (2010) y Weber (1982) para comprender este fenómeno religioso. Finalmente, examina el reclutamiento en masa de combatientes por los estudios de Bauman (2001).

2. RESULTADOS

La teoría de la guerra justa surgió de una perspectiva formulada por San Agustín y fue perfeccionada siglos más tarde por Santo Tomás de Aquino, trayendo la ética para los enfrentamientos bélicos. Para Agustín (1961) la guerra justa es aquella que tiene como objetivo restablecer la paz. La premisa de que las guerras pueden ser emprendidas por la voluntad de Dios está en su obra *Ciudad de Dios*, escrita entre los años de 413 y 427. La filosofía tomista, por su vez, indica situaciones capaces de legitimar una guerra: la autoridad del príncipe, la justa y recta intención de los beligerantes; el no cobrimiento de un particular promover la guerra ni alistarse en milicias; y si el bien público depende del Estado, es el Estado que tiene que proteger los intereses de la ciudad, de la provincia o del reino (Aquino, 1980).

Así, el enfoque de la guerra justa trató de establecer la causa de la guerra (*jus ad bellum*), la conducción de la guerra (*jus in bello*), y las consecuencias de la guerra (*jus post bellum*), siendo que Agustín (1961) y Tomás de Aquino (1980) dieron un carácter religioso al explicar cómo una guerra podría empezar y cómo se podría combatirla.

Walzer (2003) revisó la teoría de la guerra justa en el siglo XX con el fin de discutir la guerra y las conductas dadas la actual estructura del mundo moral, recuperando, así, aquel enfoque a los ojos de la política y la moral. Walzer establece que el Estado debe analizar primero las razones por las que hay para comenzar una guerra y determinar si son justas o injustas. Posteriormente, se debe juzgar a los medios a ser adoptados, definiendo si será combatida de modo justo o injusto. En el primer caso tenemos el *jus ad bellum*, cayendo en el juicio sobre la agresión y la autodefensa. En el segundo tenemos el *jus in bello*, centrándose el juicio sobre las normas consuetudinarias y positivas de combate.

De acuerdo con Walzer (2003: 34):

La realidad moral de la guerra es dividida en dos partes. La guerra es siempre juzgada dos veces: primera, con referencia a los motivos que los Estados tiene para luchar; segundo, con referencia a los medios que adopten. El primero tipo de juzgamiento es de naturaleza adjetiva: decimos que una guerra determinada es justa o injusta. El segundo es de la naturaleza adverbial: decimos que una guerra es hecha de manera justa o injusta. (Traducción libre de la autora)⁵

La regla basilar de la justa causa en una guerra es la ocurrencia de agresión. De acuerdo con la Resolución nº 3.314 (XXIX) de la Organización de las Naciones Unidas (1974: 151):

La agresión es el uso de la fuerza armada por un Estado contra la soberanía, la integridad territorial o la independencia política de otro Estado, o en cualquier otra forma incompatible con la Carta de las Naciones Unidas, tal como se enuncia en la presente Definición.

No obstante, hay algunas otras excepciones que pueden justificar moralmente la guerra en ausencia de agresión manifiesta: la intervención por adelantado en caso de agresión inminente en los casos que ponen en peligro la integridad territorial y la soberanía de los Estados; la intervención para revertir los efectos de una intervención anterior; la interferencia en situaciones probadas de violaciones de los derechos humanos; y para prestar asistencia a los movimientos separatistas, desde que sea demostrado su carácter representativo.

Con relación al Estado Islámico se observa que no es caso ni de guerra por agresión ni se encuadra en una de las excepciones que pueden justificar moralmente la guerra en ausencia de agresión y, consecuentemente, en una guerra justa. Mismo considerando que en la Edad Media, la noción de guerra justa ejerció influencia en la escena política y sirvió, por varias veces, para justificar tanto la conducta de la Iglesia como la de los cristianos, también no es posible denominarla de guerra santa.

Flori (2004: 7) explica, inclusive, que a finales del siglo XI, la Iglesia cristiana predicó la cruzada como forma de remisión de los pecados de los caballeros cristianos, teniendo como objetivo la recuperación y defensa del Santo Sepulcro de Jerusalén, contrariamente a la doctrina de Jesús Cristo del no uso de la fuerza y las armas. Ya la yihad es anterior a la cruzada y se admite desde el origen del islam. Sin embargo, su objetivo era la conquista de regiones que no habían sido pobladas por el islam, los llamados territorios de la guerra, con el fin de establecer la ley del islam, y no para convertir a sus habitantes como ocurre con el Estado Islámico.

Para Jalal (2009: 19), la palabra *yihad*⁶ no puede ser interpretada como lucha armada o guerra santa sin distorsionar su significado coránico. Su palabra raíz aparece cuarenta y un veces en el Corán y ni siempre en el sentido de guerra, en cuanto las prohibiciones contra las guerras aparecen más de setenta veces. No obstante, en los versos que ligan la yihad a la lucha en beneficio de Dios, todas sus derivaciones significan empujarse por la causa de la fe. Cabe esclarecer, todavía, que la única yihad mencionada en el Corán como lucha armada es *al jihad fi sabil Allah* (yihad en el camino de Dios). Sin embargo, los versos que usan ese término son generalmente seguidos de exhortación a la paciencia en la adversidad y la dulzura en la fuerza.

Consecuentemente no fue el libro sagrado del islam que le dio la noción de guerra a la yihad. Según Rahman (1966: 37), la discrepancia entre el texto y las interpretaciones posteriores comenzó en el primer siglo del Islam, por secta extremista *kharajita*⁷ que llegó a definir yihad como

violencia legítima contra los enemigos del Islam, tanto internos como externos, y declaró que ella era un pilar fe. Para los *kharajita*, las personas que se desviaban de las enseñanzas del Corán y de las prácticas prescritas por Mahoma no podrían vivir en comunidad.

De hecho, el Estado Islámico se utiliza de esa inversión del concepto clave del islam de manera de reducir la *yihad* a la guerra perpetua contra los no musulmanes para lograr sus objetivos que no son simplemente religiosos. De acuerdo con Esparza (2015), la pretensión de la *yihad* es extender el gobierno de la ley coránica a todas las esferas, en especial, en la esfera política. No obstante, para Ortiz y Caro (2018) su objetivo es imponer la ley islámica en los órdenes político, económico y cultural. Para ello (2018: 39):

(...) el imperialismo es occidental porque de ahí surge el sistema capitalista que, trascendiendo lo religioso, afecta los patrones de comportamiento social, político y económico en culturas distintas. Por tanto, estos movimientos yihadistas surgirían por el deseo de reafirmar su identidad cultural -determinado por la diada diferenciadora del “nosotros/ellos”- frente a la amenaza extranjera. Por otro lado, el antiimperialismo, en concreto, se manifiesta en un odio hacia las potencias extranjeras (países europeos más Estados Unidos), las cuales se perciben como culpables de los problemas políticos, sociales y económicos, en tanto sus intervenciones políticas y militares dentro de Medio Oriente han generado un contexto de inestabilidad, violencia y pobreza.

Cabe señalar que para entender el Estado Islámico es necesario comprender el fenómeno religioso y su incidencia en la vida social. Así es esencial desarrollar, mismo que de forma superficial, la sociología de la religión por cuatro pensadores que se consideran sus padres fundadores: Comte, Durkheim, Marx y Weber.

Comte (1978: 24-26) enfatizó la noción de fuerzas morales de las creencias religiosas. Para él, el papel central de la religión sería de integración del sistema social, de consolidación y estabilización de la relación hombre y sociedad. Sin embargo, Comte creía que las religiones tradicionales eran obstáculo para el progreso de la ciencia, aunque indispensables para la vida social. Él rechazaba las religiones como explicadoras de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, una vez que le cabía a la ciencia ese papel.

Por lo tanto, él consideraba imprescindible el establecimiento de una nueva religión, la religión de la humanidad, que se garantice la dirección y la cohesión a los grupos de la sociedad moderna. Escribió así un nuevo catecismo, cuya idea era la sustitución de Dios por la humanidad, transformando el aspecto metafísico de la religión en algo real y observable y dando fuerza significativa al hombre como representante de la humanidad y transformador del mundo (Ribeiro Júnior, 2003: 148-150).

Por consiguiente, el Estado Islámico no se encaja con las enseñanzas de Comte.

Así como Comte, Durkheim (1996: 32) juzga la religión como algo importante, pero afirma que ellas no tendrían lugar en las sociedades modernas debido al progreso técnico científico. Durkheim define la religión como “*un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, o sea, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada iglesias, todas aquellas que a ellas adhieren*” (Traducción libre de la autora)⁸.

Él distingue las formas de organización religiosa en formas elementales, o sea, aquellas propias de sociedades donde prima la estructura comunitaria (solidaridad mecánica) y las formas complejas, es decir, desarrolladas en sociedades con una amplia división del trabajo (solidaridad orgánica). La religión es vista como una realidad *sui generis*, siendo ella más importante que sus practicantes, a quienes se les impone y determina. Esto significa que no es posible comprender el fenómeno religioso observando solamente a las experiencias subjetivas de sus practicantes.

De tal manera, como hecho social, tiene la facultad de ejercer la coerción externa sobre los individuos. En la vida colectiva se observa una síntesis peculiar de la conciencia privada y las experiencias religiosas colectivas, como los ritos, cultos y creencias, son expresiones de la realidad colectiva que permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos.

Aunque Durkheim (1996: VII) considere las religiones como fuerza de coerción social, él cree que ella son “*verdaderas a su modo: todas corresponden, aún que de maneras diferentes, a condición dada de la existencia humana*”. (Traducción libre de la autora)⁹

Por la línea de pensamiento de Durkheim (1996), las acciones del Estado Islámico también no se justifican, una vez que quieren imponer una única religión para la humanidad.

Marx (2010a), por su vez, visualiza la religión como una falsa e ilusoria representación del mundo. Para él, la religión es un conjunto de ideas que resultan como fracción del desenvolvimiento de la cultura, de las ideas humanas, que, por su vez, son ilusoriamente atribuidas a la actividad de dioses o fuerzas sobrenaturales, y es esta su gran característica y su gran poder alienador. Esa alienación hace que el individuo olvide que el mundo es creado por la actividad humana y permite que la religión se constituya un pilar para el mantenimiento de estructuras de dominación social. Afirma, todavía, que las religiones legitiman acciones que son, de hecho, producto de las luchas entre clases. Por esa razón, Marx (2010a: 45) considera los argumentos religiosos ideologías que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social, de modo a justificar el poder de los dominantes sobre los dominados. Según Marx “*la religión representa el espíritu de la sociedad*

burguesa, la expresión de la división y del distanciamiento entre las personas”. (Traducción libre de la autora)¹⁰

Cabe señalar que para Marx (2010b: 146) una sociedad no emancipada produce la religión. Así el fundamento de su crítica es que quien hace la religión es el hombre y no la religión que hace el hombre. La religión es el resultado de la conciencia imperfecta que el hombre tiene de sí mismo como ser social, siendo al mismo tiempo la expresión de la miseria real y el protesto contra la miseria real. En síntesis, la religión es el opio del pueblo. Según Marx, a pesar de la religión ser la expresión de la miseria de la sociedad, ella trasciende, dando voz de protesto para la voz humana, siendo el canal de expresión para dar sentido a la vida o tórnala soportable.

Aunque Marx nunca haya estudiado la religión en detalle y la mayoría de sus ideas surgieron en diálogo con Feuerbach, sus pensamientos han influenciado fuertemente en el desarrollo de los estudios en el campo (Marx; Engels, 1984).

Considerando las enseñanzas de Marx, se observa que el Estado Islámico es incompatible con la emancipación de la sociedad, por tratarse de dominación de masa, de una especie de opresión bajo la sumisión de los seres humanos a un ser creado por ellos (Alá) para su exploración.

De modo contrario a Marx, Weber (1982: 309) dedicó parte de su vida al estudio de las religiones. Él estudió el cristianismo, hinduismo, budismo, taoísmo y judaísmo antiguo, pero no tuvo tiempo para terminar sus estudios sobre el islamismo, siendo que sus consideraciones al respecto del islam son fragmentarias. En síntesis, Weber buscó indagar sobre las circunstancias históricas por las cuales sólo en occidente se ha desarrollado lo que conocemos como el mundo moderno.

En su análisis sobre sociedad moderna, Weber (1982) afirma prevalecer el proceso de racionalización, identificando una tensión constante entre el pensamiento religioso y la racionalidad instrumental de la ciencia, entre el dominio de la creencia en la ciencia y la creencia en la salvación religiosa. Sobre el proceso de racionalización, explica Lora (2007: 6):

A través de su análisis de las instituciones correspondientes a la progresiva racionalización (la economía capitalista, la burocracia y la ciencia empírica profesionalizada) muestra que la “racionalización” de la sociedad no conlleva ninguna perspectiva utópica, de cualquier signo que ésta sea, sino que más bien conduce al aprisionamiento progresivo del hombre moderno en un sistema deshumanizado o a la “creación de una ‘jaula de hierro’ de racionalidad burocrática de la cual nadie puede escapar

A ese proceso de desencantamiento del mundo Weber denominó ascetismo intramundano. Él compara, por consiguiente, la influencia de las diversas ideas religiosas sobre las diversas

actitudes económicas, infiriendo a través de nexos directos o indirectos, como se da la conformación de los respectivos sistemas de la civilización. Según Cely (2007: 79):

De esta manera, Weber logra problematizar la hipótesis propuesta previamente por Marx, según la cual la religión es un aparato ideológico que colabora en el sostenimiento de las estructuras sociales tradicionales, mostrando que los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, tal y como se da en el caso de la ética protestante y su influjo en el desarrollo del capitalismo.

Las contribuciones de Weber (1982) para la sociología de la religión son innumerables, como por ejemplo, el enfoque subjetivista, que se basa en la comprensión de los efectos psicológicos de una doctrina religiosa. Son esos efectos que orientan y motivan la acción humana mediante concepciones de orden general de existencia, revistiendo tal aura de facticidad que los estados de ánimo y las motivaciones se presentan como singularmente realistas. Tal dimensión es muy importante para comprender el Estado Islámico y la fuerza motivacional que impulsa su milicia.

Con relación a la “guerra santa” de los yihadistas, Weber (1982: 311) enseña que su sentido histórico dice respecto a una guerra religiosa expansionista muy similar al judaísmo bíblico y no proselitista. Así, históricamente la guerra por la fe islámica fue impulsada por el interés de las riendas feudales, para la conquista de tierras y no por lo intento de convertir las personas a la religión islámica.

Aunque Weber (1982) tenga historiográficamente razón cuando escribe que la guerra santa musulmana no estaba dirigida a efectos de la conversión, pero tenía ambiciones políticas motivadas por intereses territoriales, él afirma que el propósito de la yihad era aún la expansión universal del dominio islámico y no de la religión islámica. Se desprende, por tanto, que Weber postuló al islam una identidad cultural totalmente incompatible con la modernidad y con la establecida por el Estado Islámico.

Finalmente, hace necesario analizar el reclutamiento en masa de combatientes, una vez que se trata de un fenómeno peculiar en que extranjeros dejan sus países para unirse a los extremistas. Para entender la razón de esa fascinación con el movimiento, en especial por los jóvenes europeos, es preciso tener en mente la falencia de las políticas de integración social.

Según Barrett (2014), el extranjero que va a combatir en la Siria tiene entre dieciocho y veintinueve años, aunque tenga muchos entre quince y diecisiete años como también personas con más de treinta, diferentemente de la yihad ocurrida en Afganistán en la primera década de este siglo, cuyos combatientes extranjeros tenían entre veinticinco y treinta y cinco años. Esto significa que los

extremistas están cada vez más jóvenes. Otro detalle importante es que la mayoría son hombres, aunque exista un determinado número de mujeres, en particular de países occidentales, que van con amigo o marido o mismo solo. Además, estas personas no tienen entrenamiento militar o experiencia en combatir, siendo que solamente algunos tienen entrenamiento básico. Barrett (2014: 18) afirma, todavía, que:

Esto parece ser común en la mayoría de las nacionalidades y encaja con el elevado número de conversos, probablemente las personas que buscan un mayor sentido de propósito y significado en sus vidas. De hecho, la narrativa islamista de Siria como una tierra de "yihad" ocupa un lugar destacado en la propaganda de los grupos extremistas en ambos lados de la guerra, tal como lo hace en los comentarios de los medios sociales de sus reclutas extranjeros. La oportunidad y el deseo de presenciar y participar en una batalla profetizada 1.400 años antes es un motivador fuerte. Y para algunos, también lo es la oportunidad de morir como un "mártir" con jeques extremistas y otros expertos religiosos autonombrados que declaran que cualquier persona que muera luchando contra el enemigo "infiel", sea quien sea, será especialmente favorecida en el más allá (Traducción libre de la autora)¹¹

Para esos jóvenes la *yihad* ofrece la igualdad de oportunidades que ellos no tendrían en sus países. Además para ellos el Estado Islámico es emocionante, glorioso y, principalmente, está en la moda, en el sentido de traer la aceptación en el medio social, bien como las cosas materiales deseables a los jóvenes. Para eso, el internet se ha transformado en un vector de propaganda para la juventud. En ese sentido, Adhami (2007) afirma que es la capacidad de difundir la información de forma instantánea y sin costo alguno es la clave para ganarse la total aceptación de los musulmanes en el mundo. Rivas (2014: 2), que ha observado los yihadistas franceses, asevera que la propaganda hecha en las redes sociales mira los jóvenes que buscan la fama. Para tanto:

*El nuevo look de los extremistas vehiculado a través de internet se aleja de la figura sombría y aspecto medieval de los muyahidín del pasado. Basta echar un vistazo por los perfiles de los jóvenes yihadistas franceses para darse cuenta de la modernización de los métodos de captación. **Fiestas al borde la piscina, paseos en moto**, veladas-kebab y nada de thobes, quamis u otra túnica islámica, sino **ropa de marca occidental, calzado deportivo a la moda y las inevitables Ray-Ban**. Y, por supuesto, "chicas". Es el yihadismo cool.*

El reclutamiento en la internet contempla no son solo los jóvenes franceses pero jóvenes del mundo todo seducidos con la yihad. Hurtado (2014) cita, por ejemplo, los jóvenes turcos, en espacial, aquellos de la Universidad de Estambul y de las provincias rurales.

Así la inspiración no es la doctrina religiosa ni las enseñanzas del Corán, pero sí es una identificación con una causa supuestamente fascinante y una acción que promete gloria, admiración y estima de amigos, bien como el respecto eterno.

Ese fenómeno puede ser examinado por la perspectiva de Bauman (2001) al respecto de la liquidez moderna. Según Bauman, hay una época de liquidez, de incertidumbre e inseguridad, en que todos los conceptos de referencia de la época anterior se han retirados para dar espacio para una lógica del consumo, del ahora, del disfrute y de la artificialidad. Él utiliza, inclusive, la palabra conexión para referirse a las relaciones personales, una vez que lo fundamental es desconectarse sin grandes pérdidas o costos. De hecho, Bauman se refiere al miedo de establecer relaciones duraderas y de la fragilidad de establecer lazos solidarios, pues en la modernidad esos dependen solamente de los beneficios que generan. Afirma, así, que el amor al prójimo, ha distorsionado hasta tal punto que se teme a los extraños.

Bauman (2001) sostiene que vivimos en un tiempo líquido, en que no hay valores sólidos, pues los modelos y estructuras sociales no perduran lo suficiente para enraizarse. Vivimos, todavía, el debilitamiento de los sistemas de seguridad que protegían al individuo, donde las ciudades son metrópolis del miedo, lo cual no deja de ser una paradoja, dado que los núcleos urbanos se construyeron rodeados de murallas y fosas para protegerse de los peligros que venían del exterior. No obstante, vivimos la renuncia a la memoria, puesto que el olvido se presenta como condición del éxito.

Es esta fragilidad que presupone que estos jóvenes salgan de sus países para vivir como mercancía para ser consumida y desechados. Es la liquidez que explica este camino para la muerte.

CONCLUSIONES

Sobre la base de lo que se discutió en esta investigación, se concluye que el Estado Islámico no se encuadra en guerra justa, puesto que no es una guerra por agresión ni una guerra moralmente justificada en caso de ausencia de agresión. Se observa que las reglas que justifican la guerra con base en la religión tanto por la teoría tradicional de Santo Tomás de Aquino y Agustín como la teoría revista por Walzer no se coadunan con las acciones del Estado Islámico.

Es importante tener en cuenta que su contexto histórico también no la incluye como una guerra santa. En realidad, hay un cambio de sentido en la palabra *yihad*, de forma que modificar su acepción para una guerra contra los no musulmanes por motivos que van además del alcance religioso, como político, cultural, económico, entre otros.

Con relación al estudio comparado con versiones presentadas por los cuatro fundadores de la sociología de la religión, fue posible observar, mismo que de forma perfunctoria, la importancia del Estado Islámico como fenómeno religioso. Sin embargo, se desprende, principalmente por Weber, a incompatibilidad de las acciones del Estado Islámico con los dogmas del islam.

Por fin, en lo que dice respecto al reclutamiento en masa de extranjeros como combatientes, se verifica que el movimiento fascina a los jóvenes por diversas razones, siendo resultado de este mundo líquido, sin valores sólidos o modelos y estructuras sociales que se puede enraizarse.

Además el uso del internet como herramienta del reclutamiento es eficaz y la propaganda hecha mira el los jóvenes de todo el mundo que buscan no el anonimato, pero el suceso y el poder, en que pese tratarse de algo superficial.

REFERENCIAS:

ADHAMI, Wael. **La importancia estratégica de Internet para los grupos armados insurgentes en las guerras modernas**. 2007. Disponible en: <<https://www.icrc.org/spa/assets/files/other/irrc-868-adhami.pdf>>. Acceso en: 20 oct. 2018.

AGUSTÍN, Aurélio. 1961. **Cidade de Deus**. São Paulo: Editora das Américas.

AQUINO, Tomás. 1980. **Suma teológica**. Porto Alegre: Sulina.

BARRETT, Richard. 2014, “Foreign fighters in Syria”. **The Soufan Group**. Disponible en: <<http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2014/06/TSG-Foreign-Fighters-in-Syria.pdf>>. Acceso en: 26 abr. 2015.

BAUMAN, Zygmunt. 2001. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BRENER, Jayme. 1993. **Ferida Aberta: o Oriente Médio e a Nova Ordem Mundial**. 6. ed. São Paulo: Atual.

CARDINAUX, Nancy Susana; KUNZ, Ana Elena Margarida. 2004. **Investigar en derecho**. Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho.

CELY, William Mauricio Beltrán. 2007. “**La sociología de la religión: una revisión del estado del arte**”. In: Delgado, Mauricio de Jesús Adarve (et al.), Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar, pp. 75-94.

COMTE, Auguste. 1978. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.

DURKHEIM, Émile. 1996. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes.

ESPARZA, José Javier. 2015. **Historia de la yihad: catorze siglos de sangre en el nombre de Alá**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Ateneu.

FLORI, Jean. 2004. **Guerra santa, yihad, cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam**. Granada: Editorial Universidad de Granada.

JALAL, Ayesha. 2009. **Combatentes de Alá**. São Paulo: Larousse.

HURTADO, Luís Miguel. **El Estado Islámico se pone de moda entre los jóvenes turcos**. 2014. Disponible en: <<https://www.elmundo.es/internacional/2014/10/25/544a8b7ee2704e73028b4570.html>>. Acceso en: 20 oct. 2018.

LORA, Laura Noemi. 2007. **La condición posmoderna: La calidad de vida en el instituto de la adopción Perspectiva socio-jurídica**. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

MARX, Karl. 2010a. **A questão judaica**. São Paulo: Boitempo.

_____. 2010b. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. 1984. **A ideologia alemã. Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Moraes.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. **Resolución nº 3.314**. Disponible en: <<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/3314%28XXIX%29>>. Acceso en: 22 abr. 2015.

ORTIZ, Cristóbal; CARO, Isaac. 2018. “La yihad sunita del Estado Islámico y Al-Qaeda: islamismo, antiimperialismo... ¿y nihilismo político-mesiánico?”. **Estudios internacionales**. vol. 50. N. 189: 37-62.

RAHMAN, Fazlur. 1966. **Islam**. New York: Anchor.

RIBEIRO JÚNIOR, João. 2003. **Augusto Comte e o positivismo**. Campinas: Edicamp.

RIVAS, Luis. **Fiestas, ropa cara y chicas: el yihadismo ‘cool’ de la "generación Gran Hermano**. 2014. Disponible en: <https://www.elconfidencial.com/mundo/2014-09-16/fiestas-ropa-cara-y-chicas-el-yihadismo-cool-de-la-generacion-gran-hermano_196070/>. Acceso en: 20 oct. 2018.

SCLOFSKY, Sebastián. **Introducción al Medio Oriente**. 2010. Disponible en: <<http://libroesoterico.com/biblioteca/islam/Introduccion%20Al%20Medio%20Oriente.pdf>>. Acceso en: 20 oct. 2018.

WALZER, Michael. 2003. **Guerras justas e injustas**. São Paulo: Martins Fontes.

WEBER, Max. 1982. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: JC Editora.

NOTAS

1. También denominado Estado Islámico de Irak y Siria (ISIS) o Estado Islámico de Irak y el Levante (ISIL).

2. Los sunitas surgieron con la primera división del islam, pero para entenderlo es necesario comprender lo que es el islam y el islamismo. Es posible decir, que el islam es una religión que empezó cuando Dios reveló su verdad a Mahoma, que por su vez, dejó la revelación impresa en el Corán. El islamismo se procede del islam y representa la pretensión de extender el gobierno del Corán a todas las esferas de la vida en nombre de la ortodoxia religiosa. Con la muerte de Mahoma, su suegro Abu Bakr le sucedió y empezó la expansión territorial del islam. Por su vez, Abu Bakr fue sucedido por otro suegro de Mahoma, Omar ibn Al-Jattab, que gobernó por diez años y continuó la expansión del islam. Con su muerte asumió Otmán Uzman ibn Affan, que era casado con dos hijas de Mahoma. No obstante, después que Otmán falleció sin dejar sucesor ocurrió una gran división del islam entre sunitas y chiitas. Los chiitas, del árabe *chía*, que significa partido o facción, eran favorables a la trasmisión del poder a Alí ibn Abi Talib, que era pariente estrecho de Mahoma. Ya los sunitas, del árabe *suní*, que quiere decir los que siguen la sunna, o sea, los dichos y hechos de Mahoma, defendían que el poder debía quedarse con aquellos que seguían la tradición de Mahoma, o sea, con las familias tradicionales de La Meca. Así se empezó una guerra por el califato, en que la facción vencedora fue la sunita (BRENER, 1993).

3. La palabra yihadista viene de yihad, un vocablo árabe generalmente traducido como guerra santa por tratarse de la imposición del islam por la fuerza de las armas. Según Esparza (2015: 21): *“En realidad, yihad significa propiamente ‘lucha’ o ‘esfuerzo’ y es una de las obligaciones capitales de cualquier musulmán. Su interpretación en términos literalmente bélicos es discutible. Muchos sostienen que en realidad se trata de una ‘lucha espiritual’ interior. Según la interpretación más habitual, hay una ‘yihad mayor’, que es la lucha personal por mejorar a los ojos de Dios, y una ‘yihad menor’, que es el combate físico contra los enemigos del islam”*.

4. El vocablo califato viene de la palabra califa, que quiere decir sucesor. El primer califa fue Abu Bakr, suegro de Mahoma. En la secuencia viene Omar ibn Al-Jattab y Otmán Uzman ibn Affan, comúnmente llamados califas ortodoxos. Con la disputa por el poder y consecuente división entre los chiitas y los sunitas se han creado diversos califatos. El califato del Estado Islámico se deriva de una de los varios califatos del grupo sunitas.

5. En portugués (texto original): *A realidade moral da guerra é dividida em duas partes. A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma guerra determinada é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que uma guerra é travada de modo justo ou de modo injusto.* (WALZER, 2003: 34)

6. La yihad designa el esfuerzo para llegar a la fe. No se trata de un sexto pilar del islam ni necesariamente guerra, aunque a lo largo de la historia del islam siempre se he hablado en la yihad en un contexto bélico.

7. Según Sclofsky (2010: 13): *“Los Kharajitas fueron la primera secta en el Islam en expresar una política igualitaria sin compromisos: la de que el liderazgo de la comunidad islámica pertenecía a los musulmanes más observantes”*. Jalal (2009) afirma que *en la visión kharajita, los musulmán que se desviasen del Corán y de la práctica prescrita por Mahoma no debía continuar en la comunidad, bien como una yihad tenía que ser contra ellos*.

8. En portugués (texto original): *“um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”* (DURKHEIM, 1996: 32).

9. En portugués (texto original): *“verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana”* (DURKHEIM, 1996: VII)

10. En portugués (texto original): *“a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas”*. (MARX, 2010a: 45)

11. En inglés (texto original): *This appears to be common across most nationalities and fits with the high number of converts, presumably people who are seeking a greater sense of purpose and meaning in their lives. Indeed, the Islamist narrative of Syria as a land of ‘jihad’ features prominently in the propaganda of extremist groups on both sides of the war, just as it does in the social media comments of their foreign recruits. The opportunity and desire to witness and take part in a battle prophesized 1,400 years earlier is a strong motivator. And for some, so too is the opportunity to die as a ‘martyr’ with extremist sheikhs and other self-appointed religious pundits declaring that anyone who dies fighting the ‘infidel’ enemy, whoever that may be, will be particularly favored in the afterlife* (BARRETT, 2014: 18)

AUTORA:

Ana Claudia Moreira Miguel Philippini

Graduada em Direito pelo Centro Universitário Salesiano de Lorena, especialista em Direito Público (enfoque: Direito Constitucional e Administrativo) pelo Centro Universitário Salesiano de Lorena e em Direito em Administração Pública (enfoque: Direito Constitucional e Administrativo) pela Universidade Castelo Branco. Mestre em Ciência Política (enfoque: Direito Internacional) pela Universidade da Força Aérea. Formação complementar na Fordham Law School (Direito Internacional). Cursa atualmente Doutorado em Direito (enfoque: Direito Constitucional Geral e Internacional) na Universidade de Buenos Aires.