

El Colegio de México  
Centro de Estudios de Asia y África

**Daesh a través del *yihad*: conocimiento, construcción de discursos y apropiación de narrativas.**

Tesis presentada por  
**TANIA TAMAYO CENDEJAS**  
para optar al grado de  
**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**  
**ESPECIALIDAD: MEDIO ORIENTE**

**DIRECTOR**

**DOCTOR KAMAL SOLEIMANI**

**Ciudad de México, febrero 2023**

## **Agradecimientos**

Agradezco infinitamente al Centro de Estudios de Asia y África por aceptarme para cursar la Maestría en Estudios de Asia y África Especialidad en Medio Oriente. Soy afortunada de pertenecer a El Colegio de México, institución reconocida por impartir varios Posgrados de Calidad (PNPC), por lo que agradezco a CONACYT por la beca de 2019 a 2021.

Además, le debo reconocimiento a mi alma mater, El Colegio de México, por otorgarme la beca para terminación de tesis por tres meses, sin la cual no podría haber escrito “Daesh a través del *yihad*: conocimiento, construcción de discursos y apropiación de narrativas.”

.....

A mi director de tesis y amigo, doctor Kamal Soleimani, al igual que a mis dos estimados lectores y profesores, doctor Gilberto Conde Zambada y doctor Christopher Lundry, les debo la más profunda gratitud por haberme enseñado y apoyado. Reconozco a todos, junto a mi querido mentor de árabe de la ENALT y el CEAA, Khalid Chami, y dos amigos que consiguieron algunas revistas de *Daesh* para mí, Alexander Nikolenko y Jorge Andrade, porque sin sus asesorías, comentarios y recomendaciones, este trabajo no sería el mismo.

Finalmente, desde mi corazón agradezco a mi familia que siempre está para mí. A mis dos fuertes, amadas y bellas mujeres, mi mamá Carmen y hermana Belem, y a mi papá Chavita y hermano Moi el “mocoso”, sé que ambos me abrazan con orgullo desde otros planos.

## Resumen

Esta investigación pretende exponer y distinguir algunos posicionamientos o visiones de lo que ha significado la palabra *yihad* (جهاد) en ciertos contextos de continuidad y cambio del pensamiento islámico anterior a la aparición de los discursos y narrativas (“maestras”) alrededor de la *yihad* como los presentados en las revistas de Daesh: Estado Islámico de Irak y el Levante, en árabe *الدولة الاسلامية في العراق والشام*, conocido como Estado Islámico.

Al comparar las interpretaciones de otros contemporáneos, como al-Qaeda, así como también de las exégesis de Ibn Taymiyyah, Sayyid Qutb y Muhammad Abduh, se analiza la relación entre el aparato discursivo y narrativo de la *yihad* de Daesh, respecto a la construcción del conocimiento, historias, obligaciones, otredades, así como de sus objetivos y satisfacciones durante el liderazgo de Abu Bakr al-Baghdadi de 2014 a 2017.

Para llevar a cabo este análisis comparativo, se propone un modelo epistemológico multidisciplinario que nos permita observar las relaciones entre el poder, el lenguaje, y el conocimiento, en la construcción de discursos y narrativas a través del tiempo. Este estudio discute las principales aplicaciones y limitaciones propuestas por la narratología y la teoría del discurso, y propone un aparato metodológico conceptual para el estudio del yihadismo.

**Conocimiento, discurso, narrativa, poder, yihad.**

## **Abstract**

This research aims to expose and distinguish some positions of what the word jihad (جهاد) has meant in certain contexts of historical evolution, continuity and change in Islamic thought prior to the appearance of repetitive discourses and narratives (“masters”) of jihad such as those of Daesh magazines (in Arabic *الدولة الاسلامية في العراق والشام*, Islamic State of Iraq and the Levant, known as the Islamic State).

By comparing the interpretations of other contemporaries, such as al-Qaeda, as well as the exegesis of ibn Taymiyyah, Sayyid Qutb and Muhammad Abduh, the relationship between the discursive and narrative apparatus of Daesh's jihad is analyzed, regarding the construction of knowledge, stories, obligations, otherness, as well as their goals and satisfactions during the leadership of Abu Bakr al-Baghdadi from 2014 to 2017.

To carry out this comparative analysis, a multidisciplinary epistemological model is proposed that allows us to observe the relationships between power, language, knowledge or thought, in the construction of discourses and narratives over time. This study discusses the main applications and limitations proposed by narratology and discourse theory, and proposes a conceptual methodological apparatus for the study of jihadism.

**Knowledge, discourse, narrative, power, jihad.**

## Índice

Introducción .....	6
1. Marco teórico metodológico y conceptual.....	11
1.1 Teorías para el análisis del discurso.....	11
1.2 La narratología como metodología. ....	17
1.3 Propuesta teórico-metodológica y conceptual.....	23
2. <i>Yihad</i> : continuidades y divergencias en el pensamiento islámico.....	29
2.1 Ibn al-Farabi: la <i>yihad</i> como esfuerzo armado para la “guerra justa”.....	31
2.2 Ibn Taymiyyah: la <i>yihad</i> del verdadero creyente y su deber de espada.....	34
2.3 El Wahabismo.....	38
2.4 Muhammad Abduh, el revisionista.....	43
2.5 Sayyid Qutb <i>vs yahiliyyah</i> .....	48
3. Morir para contar: la <i>yihad</i> a través de las narrativas de Daesh de 2014 a 2017.....	55
3.1 Tres revistas, una retórica de legitimidad: <i>Dabiq, Dar al-Islam &amp; Rumiyah</i> ... ..	60
3.2 Construcción de las otredades en las revistas de Daesh.....	66
3.3 <i>Tawhid, hijrah y yihad</i> como obligaciones para el triunfo del <i>Khilafah</i> .....	74
Conclusiones.....	81
Glosario.....	85
Bibliografía.....	87

**“Si les demuestran a ustedes, por ejemplo, que descienden del mono, será inútil que tuerzan el gesto: tendrán que aceptarlo. Si les prueban que una sola gota de su propia grasa debe ser más estimable para ustedes que cien mil del prójimo y que a eso van a parar todas las virtudes, todas las obligaciones y otras fantasías y prejuicios, no tendrán más remedio que admitirlo, porque dos y dos son cuatro.”** Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, 1864

## **Introducción**

La existencia de varios términos para referirnos a la historia (narración, leyenda, cuento, mito, etc.), es muestra de la tendencia natural a calificar diferente lo que nos relatan a través de ideas y conceptos. Parafraseando al filósofo e historiador Paul Veyne (1988): la historia de las ideas comienza con la historización de la idea de la “verdad.” Intelectuales, teólogos, filósofos, líderes políticos o culturales, todos se cuestionan y califican qué es la verdad.

Por lo que, la historia trasciende lo contingente a través del uso de conceptos e ideas. Al no ser una tarea exenta de contaminación ideológica, la historia busca las evidencias para respaldar al testigo, discierne entre fuentes, o apela a la autoridad de genealogías míticas para decidir qué es verdad y qué es mito. Parafraseando a White, no hay disciplina de la historia, sólo de la historiografía, porque los historiadores trazan y registran los “eventos” en forma de “historias” en lugar de encontrarlas (White 1973).

Así, la historiografía sirve para distinguir interpretaciones y posturas posteriores a la obra original. Por ejemplo, *Gilgamesh*, conocido como el poema más antiguo del mundo (datado en 2700 a.C), es una versión asiria descubierta en 1853 y traducida por George Smith en 1872. Se sabe que fue organizado como epístola por el sacerdote Sin-leqi-unnini en 1700 a.C., quien le añadió la narración sumeria del Diluvio. Mientras que en el siglo

S.VII a.C., los escribas asirios le dieron su forma canónica y agregaron la doceava tablilla referida al “Más Allá” sin conexión con el relato sumerio ni con el original.<sup>1</sup>

Al identificar las narraciones que se alejan del texto original, se pueden analizar las palabras que se usan para tergiversar o simplificar el mundo que nos rodea. La propaganda y el discurso son palabras impresas en serie en forma de consignas que cautivan, dijo el escritor israelí Amos Oz (2002): una idea cargada de emoción o entusiasmo es un prejuicio o estereotipo, y el fanatismo es una enfermedad contagiosa; y la crisis en Israel-Palestina no es consecuencia de los valores del islam ni por la mentalidad de los árabes; se debe a la vieja lucha entre el fanatismo y el pragmatismo.<sup>2</sup>

El nazismo fue una mezcla de fanatismo y pragmatismo. Las palabras se usaron para generar una sensación de obligación nacionalista y de heroísmo en los sujetos a los que llamaban “arios”. *La Lengua Del Tercer Reich* del filólogo Victor Klemperer, describe:

“debido a nuevas necesidades, el Tercer Reich implementó el uso del prefijo de privación *ent* (de / des)... [en] el trabajo diario de *desoscurecimiento*... [y] desescombro... Todo se convierte en escenario de guerra, el heroísmo militar se practica en las fábricas, en los sótanos, los niños, las mujeres y los ancianos sufren la muerte heroica que normalmente sólo corresponde a los jóvenes soldados en el campo de batalla.” (Klemperer 1947, 11-16)

Klemperer también pone en duda que Adolf Hitler haya leído a Theodor Herzl, exponente del movimiento y miembro de la Organización Sionista de 1897 en Suiza:

“[Hitler] solo pillaba aquí y allá algunos fragmentos de cultura general, repetía confusamente y exageraba aquello que le servía para su sistema... exponer todo... de tal

---

<sup>1</sup> National Geographic: [https://historia.nationalgeographic.com.es/a/epopeya-gilgamesh\\_6746](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/epopeya-gilgamesh_6746) [2021; 20:06].

<sup>2</sup> La ponencia de Amos Oz en 2002, Alemania, se editó bajo el título *Contra el fanatismo*, Siruela, México.

manera que surta efecto, que arrastre a la gente primaria y transforme en animales de rebaño a quienes tienen o tenían cierta capacidad mental.” (Klemperer 1947, 294).

Un ejemplo más reciente del uso de propaganda heroica, son las filmaciones que el ex presidente de Corea del Sur, Kim Jong Il ordenó hacer para contar su propia historia. Kim Jong Il cuenta que no nació en territorio soviético (como sí pasó), sino en el Monte Paektu que se iluminó con su nacimiento alentando a las tropas de su padre Kim Il Sung contra los japoneses.<sup>3</sup> Kim Jong Il sabía conseguir legitimidad a través del carisma de que poseía superpoderes que lo hacían un ser sobrenatural y, por lo tanto, el “Líder Supremo.”

La comunicación de la existencia de divinidades y su relación con el ejercicio del poder en dominios físicos, se vive día a día en diferentes formas alrededor del mundo, por lo que es importante discutir sobre la relación entre la historia y las espiritualidades de las esferas públicas; y la relación entre el poder y lo sagrado en el ámbito simbólico de las historias. Muchos líderes usan discursos, narrativas para continuar ideas, perpetuar el poder o generarlo. Como el autodenominado Daesh, “Estado Islámico”, que toma fragmentos de historia, pensamiento, cultura, religión, política, etc., para contar su visión de *yihad*.

Dice Bonney, la reputación del islam como religión pacífica ha sido dañada porque Osama bin Laden y otros líderes que utilizan una visión históricamente distorsionada del concepto “*yihad*” para justificar sus acciones violentas. Desde 2001, han aumentado los prejuicios y estereotipos, así como el miedo y la sospecha a los musulmanes; y por la “guerra contra el terrorismo”, se ha aislado a estados mayoritariamente musulmanes por no

---

<sup>3</sup> Dinklage, Peter y Ginsberg, David (productores). 2017. *How to become a tyrant*. Estados Unidos: Netflix. Serie documental traducida al español con el título: “Cómo se convirtieron en tiranos.”

satisfacer las demandas de “Occidente” (Bonney 2004). Porque ser culpable significa serlo bajo la ley y bajo los ojos de todos, lo que crea una alerta de miedo y vulnerabilidad general que se tiende a perpetuar a través de la opinión pública (Asad 2007).

Donner propone que los orígenes del islam se encuentran en la reforma religiosa monoteísta llamada el "Movimiento de los Creyentes," que por un siglo incluía a cristianos y judíos monoteístas que acordaron vivir rectamente en obediencia con la ley revelada al Profeta Mohammad, y fue hasta su muerte que hubo divergencias, y creció la idea de que los musulmanes constituirían una comunidad religiosa separada (Donner 2012).

Ciertamente, el islam *per se* no es el origen de la violencia, sino cómo la religión se interpreta en un tiempo y cultura, diría Ninian Smart (1999, 8-10), quien propone seis dimensiones de la religiosidad: la institucional (organización y liderazgo); la narrativa (cosmovisión, mitos, relatos de creación); la ritual (ritos de paso y otras actividades); la social (actividad grupal que une a las personas); la ética (costumbres, normas morales); la experiencial (experiencia de una realidad sagrada que está más allá de la ordinaria).

Al ser un sistema de símbolos, Clifford Geertz (1973, 90) escribe que la religión establece motivaciones poderosas y duraderas en los humanos al formular concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con tal aura de factualidad que los estados de ánimo y las motivaciones parecen excepcionalmente realistas.

La religiosidad es latente en el mundo musulmán, usada para narrar ideas como la concepción de *yihad*, término de larga duración (*longue durée*)<sup>4</sup> por ser un conjunto de referencias en diferentes escalas temporales. Es decir, una historia conectada con una escala

---

<sup>4</sup> Historia de larga duración fue propuesta por Fernand Braudel en 1958 y retomada por Niall Ferguson en 1997.

temporal más amplia que los campos de la historia actual. De ahí que la historia sea vista como una guía de la vida diaria por Jo Guldi y David Armitage (2016, 27-35):

“la historia aporta a las comunidades una explicación de sí mismas, orienta a los gobernantes en su ejercicio del poder y provee a los ciudadanos de las coordenadas en cuya virtud podían comprender el presente y orientar sus acciones hacia el futuro.” (35)

Por todo esto, darle autonomía a las palabras usadas por Daesh sería ponerlas al servicio de la paz. A través de un análisis multidisciplinario que nos permita observar las relaciones entre el lenguaje, pensamiento y la historia, en la construcción de discursos y narrativas. Este estudio discute las principales aplicaciones y limitaciones propuestas por la narratología y la teoría del discurso, y propone un aparato metodológico conceptual para el estudio del yihadismo, investigando las continuidades y divergencias del término *yihad*.

Finalmente, al distinguir y comparar las interpretaciones de otros contemporáneos, como al-Qaeda, así como también de las exégesis de la edad media, como Ibn Taymiyyah, y de las posturas de pensamiento de la época colonial y poscolonial, como Sayyid Qutb y Muhammad Abduh, se analiza la relación y distinción entre el aparato discursivo-narrativo de la *yihad* de Daesh, respecto a la construcción de sus historias, otredades, así como de sus metas y satisfacciones durante el liderazgo de Abu Bakr al-Baghdadi de 2014 a 2017.

**“una narración está hecha de palabras, las cuales tratan de reflejar o plasmar ideas, y el mejor modo de hacerlo, quizás el único, es por medio de la imagen contenida en las resonancias de la palabra.”**  
**Ana Rosa González Matute, *Un caracol en la Estigia*, 1998:XV**

## **Capítulo 1. Marco teórico metodológico y conceptual**

### **1.1 Teorías para el análisis del discurso**

Para hablar de teoría del discurso, primero habría que indagar en las aportaciones de la lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913), quien usando el francés distinguía entre “lengua” como sistema del habla (*langue*) y “lengua” como palabra hablada (*parole*):

La lengua [palabra hablada] es multiforme y heteróclita [apartada de las reglas de la morfología, gramática o sintaxis]; a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos.

La lengua [sistema], por el contrario, es una totalidad en sí y un principio de clasificación. En cuanto le damos el primer lugar entre los hechos de lenguaje, introducimos un orden natural en un conjunto que no se presta a ninguna otra clasificación... la lengua es cosa adquirida y convencional que debería quedar subordinada al instinto natural... La lengua no es una institución social semejante punto por punto a las otras [...] es una convención y la naturaleza del signo en que se conviene es indiferente. La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje (de Saussure 1994, 37-38).

Como puede haber una multitud de signos y el signo es arbitrario, continúa de Saussure, debemos admitir la posibilidad teórica del cambio en cualquier lengua. Un sistema en rigor puede reemplazarse, aun con la inercia colectiva que se resiste. Una lengua

constituye un mecanismo complejo del que se sirven los individuos quienes a su vez la influyen diariamente, por este constante uso y continuidad de largo tiempo, no se puede comparar con cualquier institución. La lengua forma el cuerpo con la vida de la masa social, es un producto de fuerzas sociales que actúan en función del tiempo, por lo que la lengua es herencia de una época y grupo precedente (de Saussure 1994, 97-104).

Con la crisis del positivismo científico y la influencia del posestructuralismo, el psicoanálisis y el marxismo, los científicos sociales recurrieron a la visión foucaultiana y la lingüística dándole un giro a las ciencias sociales. Enfoque que sugeriría una mayor conciencia de la importancia del papel del discurso en la formación y reproducción de las instituciones, lo que enmarcaría la aplicación del análisis del discurso en materias tan diversas como la historia, la antropología, la sociología, la psicología, la politología, etc.

La Escuela de Essex propone un enfoque que combina la lingüística de Saussure con diversas metodologías teóricas post-estructuralistas y psicoanalíticas de los discursos como la deconstrucción lacaniana, Foucault, Barthes, Derrida y Benveniste. Sus fundadores, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, interpretando la teoría de hegemonía de Antonio Gramsci, querían resaltar el papel del significado de los procesos de interpelación e identificación en la creación de identidades políticas y en la articulación y sedimentación de discursos políticos y órdenes hegemónicos (Laclau y Mouffe, 1987).

Concentrándose en el estudio de la lengua como sistema hablado y fruto de la libre expresión del hablante, Laclau y Mouffe (1987), retomando a Jürgen Habermas, han explorado los significados de la lengua hablada enfocándose en la ética para explicar las implicaciones de la acción y racionalidad comunicativa (la reconstrucción racional que da

lugar a una pragmática del lenguaje de los actos de habla, los diálogos y la conversación), es decir a su práctica consciente en el ámbito de la intuición moral y la validez normativa.

La mayoría de los enfoques metodológicos del análisis del discurso tienen su origen en el estudio lingüístico que se centra en los aspectos semánticos del texto en términos de su sociolingüística (Torfing 2005). Basado en el análisis de las estructuras del lenguaje que crean e interceden en las prácticas sociales, Roland Barthes (1992) dice que el discurso se refiere al sentido socialmente creado y compartido que atraviesa los textos, por lo que su análisis debe recaer en la comprensión de los sujetos que se comunican a través de él, ya que el texto mismo no construye el sentido.

Comentado por Barthes y Jacques Lacan, *Problemas de lingüística general* de Emile Benveniste (1966), fue el inicio definitivo de la interpretación conductista del lenguaje humano, que dejaba de interpretarse como un mero sistema de estímulo y respuesta. Por su parte, la filósofa Julia Kristeva (1988) considera que la teoría de Benveniste de los pronombres (también denominada “polaridad del yo y el tú”), es decisiva para desarrollar una teoría dinámica de la subjetividad.

Siguiendo los trabajos de Michael Foucault, a su vez influenciado por las obras de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, otros académicos buscaron comprender cómo las instituciones condicionan las reglas discursivas de formación de conocimiento y, por lo tanto, la creación de conceptos como “verdad” y “poder”. El discurso, como escribe Foucault, “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello a través de lo cual se lucha, el poder del que se trata de apoderarse” (1972,10).

Como resultado, el lenguaje es el terreno donde se filtra la lucha contra el enemigo y la lucha contra los amigos cuya lengua e ideas se ven transformadas.

Conceptos foucaultianos como “biopoder” y “biopolítica”, continúan vigentes en obras de pensadores como Stuart Hall, Antonio Negri, Michael Hardt, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Para Hall, el discurso trata sobre la producción de conocimiento a través del lenguaje, como la construcción de ideas y debates, se trata de “un grupo de enunciados que proporcionan un lenguaje para hablar, una forma de representar el conocimiento sobre un tema particular en un momento histórico particular” (Hall 1997, 44).

Así, las nociones de uso del lenguaje en la teoría del discurso son muchas. Como el sociolingüista británico Norman Fairclough (1992 y 1995) ha argumentado, el lenguaje opera como un medio de conflicto ideológico y simultáneamente como el medio en el cual la ideología se produce y se transforma; dentro del dominio de la ideología, las palabras y el poder se cruzan, construyen el mundo social y le asignan significado a todo. Esta postura significó que el poder y el discurso no podían ser separados, uno moldeaba al otro.

También Laclau y Mouffe (1985), siguen a Foucault pero problematizan que las prácticas sociales y todo tipo de instituciones son productos del discurso: no hay distinción entre lo discursivo y lo no discursivo. Todas las relaciones sociales son construcciones de relaciones de poder. Esta postura abrió la posibilidad teórica y práctica de que agentes no estatales condicionen las reglas discursivas de formación de conocimiento, verdad y poder.

Los discursos están insertos en instituciones y organizaciones, desempeñan un papel importante en la estructuración de las relaciones de poder dentro de ellas, por lo que producen lo que Steward Clegg denomina “reglas de práctica” (reglas discursivamente

constituidas), que se incrustan y reproducen en estructuras institucionales y organizaciones de manera variable a lo largo del tiempo. Produciendo su "régimen de verdad" en el que el conocimiento y el poder están indisolublemente unidos, el discurso determina qué se incluye y qué se excluye de los debates y prácticas (Fairclough 1998 y Clegg, 1989).

En términos simples, donde está el poder se decide el conocimiento y las prácticas a seguir. O en palabras del geógrafo y filósofo danés Bent Flyvbjerg: "El poder determina qué cuenta como conocimiento, qué tipo de interpretación alcanza la autoridad como interpretación dominante. El poder adquiere el conocimiento que sustenta sus propósitos, mientras ignora o suprime el conocimiento que no le sirve." (Flyvbjerg 1998, 226)

Hay corrientes que afirman que existe una relación dialéctica entre lo discursivo y lo no discursivo de tal manera que uno no puede existir (o ser pensado) sin el otro. Otra mantiene la importancia del reino no discursivo (material o realidad) como base para la existencia de discurso(s). Y los que problematizan al mundo como una construcción: el discurso constituye sus propios objetos, el conocimiento de esos objetos y "su verdad", mientras que la realidad permanece reprogramable eludiendo la comprensión del discurso.

En la actualidad, la mayoría de los teóricos del análisis del discurso diferencian entre "discurso" como término abstracto y general, y "discursos" en plural, como ejemplos concretos del primero. A fin de evitar ambigüedades, algunos prefieren denominar "textos" a las realizaciones del discurso, y reservar el término "discurso" para referirse a las estructuras y prácticas socioculturales que rodean e informan la producción y el consumo de los textos (Ainsworth & Hardy 2004, 236). Para este análisis, tomaremos esta distinción.

David Howarth describe el objetivo central del análisis textual en su forma de discurso como “[...] localizar y analizar los mecanismos mediante los cuales el significado se produce, se fija, se cuestiona y se subvierte dentro de textos particulares” (Howarth 2005, 341). En términos de este estudio, esto sugiere un análisis de significado(s) de los textos de pensadores islamistas y de Daesh, con base en los significados articulados por sus propios conceptos, argumentos, demandas, actores como equivalentes o como otredades.

La posición interpretivista de la filósofa holandesa Dvora Yanow, sugiere el análisis de categorías que implican y reflejan un conjunto de ideas a menudo implícitas e incorporadas en las prácticas y políticas:

Cuáles categorías se utilizan en el tema de políticas, que poseen los elementos en común que los hace pertenecer a una sola categoría; ¿Qué elementos, si los hay, no encajan, o parece que uno (o más) encaja en más de una categoría? ¿Por qué y cuáles son sus características y cómo se comparan con las características de los elementos de ajuste? ¿Los elementos, tal como se utilizan en las prácticas de políticas, señalan diferentes significados de las etiquetas de categoría de lo que parecen significar las etiquetas de categoría? ¿Existe un punto de vista desde el cual las cosas que se afirman implícitamente como pertenecientes juntas sean o puedan verse como divergentes? (Yanow 1999, 48-57)

Así, el análisis pragmático de políticas pone atención tanto en el significado de los enunciados, como en el significado del acto de enunciación o articulación del discurso. Por lo tanto, es probable que ciertos actores posean credenciales superiores y conocimiento (o “capital simbólico” en términos de Pierre Bourdieu 1991), que les proporciona una mayor

capacidad de poder para definir los términos en los que otros participan a través de expresiones performativas, emitir enunciados, nombrar objetos, etc. (Hajer 2005).

Desde el enfoque del politólogo holandés Maarten Allard Hajer, la "dramaturgia del discurso" es una "reunión pública que posee un elemento performativo en el escenario, la puesta en escena, el guión y el contra índice." Para Hajer, "la política se ha vuelto discursiva: no se puede capturar en los cómodos términos de las reglas generalmente aceptadas, sino que se crea mediante la deliberación. [...] la política se lleva a cabo en un vacío institucional" (2003, 176). Vacío o caos en el que Daesh se desarrolla a través de publicaciones usando historia y narrativas, así como discursos de poder y "verdad".

## **1.2 La narratología como metodología**

El interés por estudiar las narrativas es transnacional, transhistórico y transcultural. Tal vez su comienzo puede situarse con los estudios hermenéuticos de la Biblia, el Talmud y el Corán. Barthes (1977) dice que quien empezó los estudios hermenéuticos contemporáneos que se extendieron a las humanidades y ciencias sociales, fue el antropólogo y lingüista ruso Vladimir Propp (1895-1970), cuyo interés de estudio estaba tanto las intenciones de los autores como las circunstancias de la producción de los textos. Seguidos por los lingüistas Northrop Frye y Robert Scholes, y los narratólogos Tzvetan Todorov y Roland Barthes, bajo la influencia del estructuralismo del antropólogo Claude Lévi-Strauss, quien previamente había leído a Vladimir Propp y al lingüista Naom Chomsky.

El semiólogo Roland Barthes entendió que las narrativas del mundo eran infinitas y estaban en cualquier forma de comunicación, por lo que eran el eje en la vida social:

Las narrativas del mundo son innumerables. La narrativa es ante todo una prodigiosa variedad de géneros, ellos mismos distribuidos entre diferentes sustancias, como si cualquier material estuviera en condiciones de recibir historias de hombres. Capaz de ser llevado por un lenguaje articulado, habladas o escritas, imágenes fijas o en movimiento, gestos y la mezcla ordenada de todas estas sustancias; la narrativa está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la épica, la historia, tragedia, drama, comedia, mímica, pintura [...]. Además, bajo esta diversidad casi infinita de formas, la narrativa está presente en todas las épocas, en todos los lugares, en todas las sociedades; comienza con la historia misma de la humanidad y no hay ni ha habido un pueblo sin narrativa. Todas las clases, todos grupos humanos, tienen sus narrativas [...] la narrativa es internacional, transhistórica, transcultural: está simplemente allí, como la vida misma. (Barthes 1977, 79)

Barbara Czarniawska (1997 y 2004) recién ha estudiado a las narrativas como los principales portadores del conocimiento. Czarniawska, al igual que Barthes, destaca las narrativas como eje de la vida social, está interesada en temas de los investigadores cualitativos de principios de siglo: el lenguaje, el reconocimiento de relaciones de género y poder, y la preocupación posmoderna por cómo narramos nuestra propia investigación.

En términos de análisis narrativo, las historias se utilizan para dar sentido a la vida organizacional de las comunidades que crean historias. Para Martha S. Feldman (2004), los analistas narrativos deben preguntarse por qué se contó la historia de esa manera y qué quiere decir el narrador. Los dos anclajes más importantes para su análisis son:

- Opuestos: entender lo que el narrador ve como correcto al notar lo que ellos ven incorrecto, por lo tanto, cuando un narrador describe una situación, una forma de descubrir el significado es mirando de cerca lo que él o ella está insinuando que es lo opuesto.

- Entimema - inferencia lógica incompleta o descuidada - se pierden por un lado los aspectos de la historia que se dan por sentados y, por otro, los controvertidos, evitando el desacuerdo (Feldman 2004, 151).

El enfoque de Martha Feldman es una forma de análisis de transcripciones basadas en historias codificadas que difieren de una mera lista de cosas, otras que constituyen una descripción, y unas que contienen una forma de trama. Feldman propone tres etapas:

1. Identificar la línea de la historia, el hilo conductor que están tratando de hacer. A menudo se revela en una oración resumida de toda la historia. Es el argumento central.

2. Identificar las oposiciones incrustadas en la historia. Analizar cuál no es el elemento clave de la historia.

3. Hacer un análisis lógico reproduciendo la historia en forma de silogismos -argumentos lógicos individuales que ayudan a expresar las ideas de la historia. Algunos de estos silogismos se expresarán implícitamente como entimemas y los argumentos controvertidos excluidos para realzar el poder de la historia (Feldman 2004, pp. 147-170).

Por su parte, Teun A van Dijk y Jameson conceptualizan la narrativa como una categoría epistemológica a través de la cual obtenemos conocimiento del mundo en forma de historias. Las narrativas son una forma de presentar y representar el mundo, o aspectos particulares de él. Para ellos, las narrativas individuales no existen de forma aislada, sino

que reflejan (y simultáneamente ocultan) una narrativa penetrante y profunda vinculada a intereses sociales [de clase, grupo o género] particulares (Jameson 1989; y van Dijk 1995).

No se trata de juzgar si la narración es cierta, se trata de identificar la intención que el autor expresa y busca en el acto de contarla. La noción de verdad es subjetiva, como sugiere el historiador y filósofo Paul Veyne en *Did the Greeks Believe in Their Myths?*:

“un mundo no puede ser inherentemente ficticio; sólo puede ser ficticio según se crea o no en él. La diferencia entre ficción y realidad no es objetiva y no pertenece a la cosa en sí: reside en nosotros, según veamos subjetivamente o no en ella una ficción.” (1988, 21)

Es decir, las narrativas tienen capacidad de crear “verdades”, no son inocentes ni sus “códigos maestros” subyacentes son inmediatamente accesibles, ya que ponen en primer plano las categorías o códigos interpretativos a través de los cuales recibimos el texto en cuestión. Por lo tanto, la interpretación es un acto esencialmente alegórico, ya que consiste en reescribir un texto en términos de un código maestro interpretativo particular (Jameson 1989, 9-10; y Dowling 1984, especialmente el capítulo 5).

En este sentido, William Labov y Joshua Waletzky sugirieron que la sociolingüística debería preocuparse por un análisis sintagmático [relación relativa que se establece entre dos o más unidades de un texto mientras que varios elementos aparecen en distintas posiciones de la misma secuencia de narrativas simples], que eventualmente proporcionará una clave para comprender la estructura y función de narrativas complejas (1967, 12-13). Este estudio se basa en reconocer y analizar la relación existente entre varios elementos simbólicos que aparecen en distintas secciones de una misma secuencia de narraciones.

Abordando algunas narrativas del “extremismo islamista,” Jeffrey R. Halverson, propone un método para identificar lo que él llama “narrativas maestras”: “Narrativas profundamente incorporadas en una cultura, que proveen un patrón para la vida cultural y la estructura social, y crean un marco de referencia para la comunicación de lo que se espera que las personas hagan en ciertas situaciones” (Halverson 2011, 7,15). Los componentes narrativos como “formas de historia” o “arquetipos binarios”, son usados para entender las estructuras y funciones de las narrativas con ayuda de algunas preguntas:

¿Cuáles son las historias y cómo están relacionadas sistemáticamente? ¿Qué historias construyen la narrativa? ¿Cómo se relacionan la una con la otra para crear coherencia? ¿Cuáles son los arquetipos, y cómo se relacionan entre sí?

¿Cuál es la trayectoria de la forma de la historia? ¿A que deseo (s) de la audiencia apela la narrativa? ¿Cuál es el estado final transmitido por la narrativa para la satisfacción del deseo? ¿Cuál es el camino narrativo que lleva del deseo a la satisfacción?

¿Cómo son usadas las narrativas por los hablantes para crear preferencias ideológicas para las vías de acción y expectativas para lo que se debe hacer [en ciertas situaciones o circunstancias]? ¿Qué evidencia hay de que la narrativa está profundamente arraigada en una cultura? (Halverson 2011, 26)

Por lo tanto, Martha Feldman y Jeffrey Halverson proponen saber qué quiere decir el narrador al contar la historia de cierta forma, e identificando el eje y distinguiendo la otredad, analizar las tramas en forma de silogismos que expresen las ideas de la misma narración, y así averiguar cuál es la trayectoria del deseo a la satisfacción.

Responder esto es identificar las diferentes historias y capas de significado dentro de una narrativa, sus narrativas maestras y discursos que las acompañan creando una preferencia. En otras palabras, las narrativas intentan proyectar una versión particular de la realidad, buscando organizarla de cierta forma mientras que simultáneamente intentan negar las contradicciones de esa realidad, limitando así nuestra percepción, o estrategia de contención (Gervais 1999). En este sentido, lo que está ausente en una narrativa puede ser tan importante como lo que está presente, por lo que también debe buscarse.

En su concepción más estrecha, una narrativa requiere al menos de tres elementos: un estado original de las cosas, una acción o un evento, y el consiguiente estado (Greimas y Courtés 1982, 203). En otras palabras, se identifica la acción, el clímax y el desenlace. Además, como lo proponen Jameson, Feldman y, más recientemente, Jeffrey R. Halverson, debe preguntarse por qué se contó la historia de esa manera y qué quiere decir el narrador al seguir cierto "camino narrativo que lleva del deseo a la satisfacción" (Halverson 2011, 26).

En resumen, la narratología propone una metodología enfocada en argumentos analíticos e ilustrativos como herramienta de investigación de los textos. Ofrece un marco riguroso para la aplicación de dispositivos dentro de la investigación cualitativa, es una guía sobre cómo incorporar un enfoque narrativo dentro de un proyecto de investigación o trabajo de campo a través de datos recopilados o narrativas producidas. Aquí estudiamos y contrastamos las producidas por Daesh alrededor del término *yihad*.

### 1.3 Propuesta teórica metodológica y conceptual.

Con la suma del conocimiento derivado de la teoría del discurso y de la narratología, se propone un método para indagar cómo ambos, discurso y narrativa, han sido creados por el ser humano como narrador de sus mitos e historias, con propósitos retóricos e ideológicos. Para entender una forma de vida se debe estudiar el lenguaje usado por el protagonista, en este caso las variedades del término *yihad* usadas en la llamada “civilización islámica”.<sup>5</sup>

En el musulmán, el lenguaje se transforma y cambia de significados al unisono con la vida donde no hay categoría universal. Talal Asad retoma a Ludwig Wittgenstein y dice: “narrar es usar el lenguaje, es jugar el juego de entender una forma de vida que no tiene base firme, que está ahí como la vida misma” (2018, 2). Por lo tanto, al distanciarse del término “terrorismo”, propone Bonney (2004), encontraremos más formas de entender las implicaciones del uso de distintas visiones e interpretaciones del concepto o idea del *yihad*.

Retomando a Oliver O’Donovan, Talal Asad sugiere que las categorías de “guerra” y “terrorismo” son constituidas de acuerdo a criterios lógicos diferentes: la legalidad y la conducta. Al hablar de legalidad, los ejércitos de estado se distinguen de entre el terrorismo y la insurgencia para legitimarse frente a otras milicias. Mientras que al hablar de conducta, cuando el suicidio deja de ser una psicopatología individual para ser una ideología

---

<sup>5</sup> En 1975, Marshall G S Hodgson publicó *The Venture of Islam*, donde propuso el concepto “*Islamicate*”. El término “islamizado” sugiere invocar el pasado, presente y futuro del Islam [sic], y su influencia excedería cualquier credo o límite cultural, por lo que refleja una presencia islámica como gusto estético y proyecto ético compartido. Así, Hodgson supone describir la sutileza de las prácticas culturales en una única expresión de “civilización islámica”, una estética política sin límites temporales o espaciales que abarcaría instituciones, rituales, libros sagrados y experiencias históricas, sin embargo, el islam (sin mayúscula) no es ni ha sido un proyecto ético-político homogéneo, sino que han sido varios proyectos políticos adaptados a culturas, mundos y tiempos diversos. Por ello, para este estudio usaremos el término “mundo(s) musulmán(es)”.

colectiva, el acto de inmolarsse entonces consituye otra categoría distinta pero al mismo tiempo ligada a la guerra. Porque aunque la carga simbólica de la auto-inmolación sea mayor, el deseo es el mismo: matar a otros (Asad 2007, 39-40).

Si el suicidio no es una falla moral, ¿es un sacrificio divino? Las narrativas usadas en cuanto al *shahid* o *muyahid* contienen un tipo de lenguaje que pareciera ser únicamente religioso, explotando la idea de una obligación y recompensa divina. Resultando en una simplificación que tiene la intención de contenerlo en el campo religioso como distracción.

Porque ser muyahid o inmolarsse para matar va más allá del sacrificio que, como intercambio social, engloba una serie de redes y relaciones que representan un deber social y religioso al hablar de abandonar los deseos de la vida terrenal para combatir en nombre de Dios. Porque en árabe, la llamada lengua del islam, el término para sacrificio es *qurban*, y no es usado como sinónimo de regalo: *hadiyya*; ni lo podemos comparar con el término del sacrificio del cordero, *dhabiha*, en la peregrinación anual a la Meca (Asad 2007, 43-44).

El objetivo final del mártir, disciplinado y aparentemente en control de sí mismo no puede ser solo alcanzar la inmortalidad al superar el miedo de la muerte. En los discursos yihadistas hay una conexión entre la mortalidad individual y la política como inmortalidad: mientras el individuo se sacrifica, el estado vive (Asad 2007, 59-60). Concepción que no es ajena a otras ideologías dispuestas a sacrificar a sus miembros convirtiéndolos en soldados. Recientemente, Kamal Soleimani y Davoud Osmanzadeh, entre otros, han teorizado sobre el nacionalismo y la soberanía étnico religiosa de algunos textos persa-islámicos (2021).

A pesar de que los convenios de Ginebra de 1949 hicieron de la guerra un proceso legalmente sancionable, la guerra como acto de defensa soberana no está prohibida. Los

ciudadanos, inmersos en el nacionalismo, combaten lo que el estado señala como amenaza. Algunos estados democráticos liberales tomaron este derecho y utilizaron armas nucleares, éticamente debatible, al igual que otros pueblos han actuado en defensa (Asad 2018).

Retomando a Michael Walzer, Talal Asad dice que en cualquier guerra siempre hay una meta, y para alcanzarla todo método es aceptable, incluidas la destrucción y atemorizar a las poblaciones, ya que la diferencia no está en la naturaleza de la violencia sino en el grado o nivel en que se usa (Asad 2007, 27). Una mejor aproximación al acto de inmolarse, propone Asad retomando a May Jayyusi, sería verlo como una variedad de forma de lucha generada en el contexto de resistencia armada, y no un simple acto religioso.

May Jayyusi sugiere que, tras la firma de los acuerdos de Oslo y el comienzo de los asentamientos israelíes en territorio palestino, y el imaginario de la comunidad palestina incluyó el término “nakba” y “libertad” frente a la ocupación. En este imaginario, los palestinos debían responsabilizarse de su vida y su muerte, por lo que inmolarse sería el acto de no dejarse matar, es decir, demostrar esfuerzo o *yihad*, lo que no representaría solamente un sacrificio, sino una forma de hacer la guerra (Asad 2007, 47-48). Porque el individuo se inmola para matar al enemigo (la otredad enemiga que le han contado).

La *Nakba*, como narrativa, no es exclusiva de la lucha palestina, se ha convertido en una “narrativa maestra” que se publica en revistas de *Daesh*, alrededor de otras narrativas para legitimar su discurso de *yihad* armada. Ejemplificando cómo

Las narrativas son construcciones sociales hechas a partir de lenguajes que crean símbolos e ideologías que tienen un fin práctico en la comunidad donde se crea. Por lo tanto, el conocimiento y las narrativas son inseparables de la vida real, han formado y han

sido formadas por la sinergia de la historia en la que participamos todos los seres humanos como agentes y narradores (Halverson 2011, 15-20).

A través de estudios de caso, Halverson (2011) ha sistematizado algunas de las narrativas del mundo musulmán, y argumenta que son doce las “narrativas maestras” preponderantes en la comunicación actual de las “ideologías extremistas islamistas” (sic):

El faraón: aquel tirano arrogante que rechaza la palabra de Dios revelada por Su Profeta (sic). El tirano es castigado y su cuerpo expuesto como advertencia para que futuras naciones acepten la Voluntad de Dios (sic).

La yahiliyyah: El mundo musulmán ha regresado a un estado de ignorancia, barbarie y politeísmo, similar a aquel que existía en Arabia antes de la llegada del Islam. Sus líderes son apóstatas que deben ser vencidos por la vanguardia de creyentes (sic).

La batalla de Badr: con la ayuda de Dios (sic) y sus ángeles en el campo de batalla, y a pesar de las bajas probabilidades, los primeros musulmanes vencieron a un ejército mucho más grande y más equipado de incrédulos de Mecca.

Los Hipócritas: después de migrar de la ciudad de Mecca a Medina [Yatrib], los musulmanes acusaron a un grupo que profesaba ser musulmán pero en privado no creía, que sólo usaba el Islam por conveniencia política mientras esperaban la derrota de los musulmanes en el conflicto sucediendo en Mecca.

La batalla de Khaybar: en medio del conflicto de Mecca, hubo un asedio pagano en Medina. Las tribus judías [como Banu Qurayza y Banu Nadir] fueron acusadas de romper el pacto [del año 622] con los musulmanes, conocida como la constitución de Medina, y fueron castigadas por traición.

La batalla de Karbala: en la ciudad de Karbala [en Irak], fue masacrado Husáin ibn Ali [hijo del cuarto sucesor del Profeta Muhammad] por Yazid I hijo del califa omeya Muawiya. Califato mostrado como corrupto y vil por el shiísmo [yihadista], que concluye que “es mejor morir que vivir bajo la tiranía.”

El Mahdi: el shiísmo duodecimano cuenta que “el oculto” reaparecerá como un mesías, un salvador que marcará el comienzo de una era de justicia antes del Día del Juicio Final. [...] en el sunismo, se cree que un líder justo emergerá [...] para guiar al mundo.

Los infieles invasores: La narrativa maestra de las Cruzadas recuenta la ocupación de tierras musulmanas y lugares sagrados por cristianos occidentales (sic) con la finalidad de explotar, subyugar y profanar. Asimismo, la narrativa maestra tártara recuenta cómo Hulagu Khan destruyó Bagdad [de Al-Musta'sim]. Convertidos tardíamente, se cuestionaba a los mongoles porque seguían a través de la *yasa* (ley mongola) y no con la *shariah*.

La obra del Shaytan: el Corán advierte a los creyentes que existe un *shaytan* y usa vicios y trampas para extraviar a la gente del Islam (sic) y enviarlos al infierno.

Setenta y dos vírgenes: *hur al-ayn* son interpretadas como doncellas de ojos oscuros que servirán de compañía a los mártires en el paraíso como recompensa por su sacrificio correcto en la *yihad* contra los infieles (sic).

1924: la fundación de la república secular de Turquía [interpretada como la abolición del imperio otomano], es parte de una conspiración de Occidente y los sionistas como Ataturk (secretamente judío) para destruir al Islam (sic) y su poder.

La *nakba*: el establecimiento del estado de Israel en Palestina y la pérdida de la sagrada ciudad al-Quds (Jerusalem) es mostrada como una catástrofe para los árabes [panarabismo en 1948] y el mundo musulmán que debe rectificarlo.

En otras palabras, las construcciones referentes al islam reflejan el temperamento y prácticas de varias fuerzas intelectuales en diferentes sociedades islámicas a través del tiempo, y, por lo tanto, son heterogéneas (Asad 2007). A su vez, esto nos aleja de la errónea interpretación de la crítica de Samuel Huntington a la tesis de Francis Fukuyama en su libro “El fin de la Historia y el último hombre” (1992), que fue análisis prospectivo después de la Guerra Fría y predecía una civilización hegemónica universal de base liberal para el futuro.

Si bien, el artículo de Huntington se tituló “El choque de civilizaciones”, éste no proponía un estado de conflicto permanente entre “civilizaciones”, sino una visión desde el realismo político basada en el reconocimiento de realidades culturales distintas. Prueba de ello es el esperanzador cierre del mismo escrito: “En el futuro que nos aguarda, no habrá civilización universal, sino un mundo de civilizaciones distintas, cada una de las cuales deberá aprender a convivir con las demás” (Huntington 1993).

Dicho esto, al omitir los estudios y el concepto del terrorismo en este trabajo, no justificamos la violencia contenida en las prácticas, solamente esperamos contar la historia desde sus palabras y particularidades para encontrar una manera de deconstruir (en términos de Jacques Derrida) sus discursos y narrativas.

**La historia única crea estereotipos y el problema con los estereotipos no es que no sean verdaderos sino que son incompletos. La consecuencia de la historia única es que roba la dignidad de los pueblos, dificulta el reconocimiento de nuestra igualdad humana y enfatiza nuestras diferencias en vez de nuestras similitudes. Cuando rechazamos la historia única, cuando nos damos cuenta de que nunca hay una sola historia sobre ningún lugar, recuperamos una suerte de paraíso. Chimamanda Ngozi Adichie, *La historia única*, 2007**

## **2. *Yihad*: continuidades y cambios en el pensamiento islámico**

A lo largo de la historia, los intelectuales han tenido acceso a ciertos logros considerados como valores culturales, lo que les ha otorgado cierto liderazgo de una comunidad cultural (Weber 1963, 120). Tanto Max Weber como Edward Shils argumentaban que, desde épocas antiguas mucho del trabajo intelectual ha surgido de instituciones religiosas (Shils 1968). Todavía hoy, los intelectuales religiosos islámicos, *ulama*, están íntimamente ligados con las estructuras de poder y autoridad en sus sociedades.

Recientemente, se escribió *Manifiesto por la historia*, donde se sugiere que las universidades y las instituciones religiosas son portadoras de tradiciones y las guardianas del conocimiento profundo, por lo que deberían ser centros de innovación e investigación (Guldi & Armitage 2016, 21). Muy contraria a la idea secularista moderna, los líderes religiosos se han destacado en la creación intelectual en el mundo musulmán.

Así, el respeto y esfuerzo por vincularse con lo sagrado, es quizás lo más importante para las doctrinas y las tradiciones de los intelectuales y activistas religiosos que han provisto algunas de las piezas de la organización social islámica, ya que las instituciones de la comunidad musulmana (*ummah*) y de sus creyentes se desarrollaron en los primeros siglos de la era islámica. La más relevante para nuestro estudio, es el grupo piadoso e

institucionalizado de los *ulama* (gente del conocimiento), porque ha buscado el perfeccionamiento y la cultivación de los estados mentales o cualidades apropiadas para lograr la interpretación y exposición del mensaje sagrado (Shils 1968, 41).

El popular *hadith* “los estudiosos son los herederos de los profetas”, refleja la gran importancia de los *ulama* en el liderazgo (imam) de la sociedad islámica. Por igual, Ibn Khaldoun decía que representaban el conocimiento teórico y práctico de la ley religiosa, ya que las principales cuatro escuelas teológicas y de jurisprudencia, retoman su conocimiento como modelo (Esposito 2001). Ejemplo de ello fue el pensamiento de Ahmad Ibn Hanbal (780-855), fundador de la Escuela Hanbalí, en la que el Wahabismo se inspiró.

El liderazgo de los *ulama* sería cuestionado por algunos intelectuales. Alejados de la posición religiosa de los omeyas en Damasco, los califas abasí de Bagdad, ciudad que alcanzó su esplendor científico con Al-Mansur (712-775), Harun Al-Rashid (763-809) y Al-Mamún (786-833), con el movimiento de enseñanza conocido como *bait al-hikma* (casa de la sabiduría). El cual incluiría la traducción de las obras aristotélicas que eventualmente serían retomadas o cuestionadas por varios intelectuales del pensamiento islámico.

Jacques Le Goff (1924- 2014), lo diría en una frase: “la Edad Media es sinónimo de progreso.” Sí, cuando pensemos en la Edad Media, recordemos las cruzadas y la expansión árabe en Sicilia y España, pero también pensemos en los intercambios comerciales, culturales y artísticos. Aunque se han desarrollado diferente, la cristiandad y el islam comparten las mismas raíces abrahámicas, explica Bernard Lewis (2008) en su ensayo "Los musulmanes en el descubrimiento de Europa.". Así que al pensar en las relaciones entre los

pueblos durante la edad media, procuremos alejarnos de palabras como “oscurantismo”, “guerra santa”, “occidente” y “oriente” porque sólo simplifican los procesos del pasado.

Muestra de este intercambio cultural fue la amistad que compartieron el califa abasí Haroun ar-Rashid con el emperador bizantino Carlomagno. Según las crónicas de Eginardo, se sabe que ambas cortes acostumbraban enviar y recibir regalos, así como embajadores. Entre 797 y 807, se enviaron regalos y expediciones diplomáticas por las que se acordó que los cristianos pudieran visitar la tumba de Jesús libremente.<sup>6</sup> Ejemplos así, nos hacen repensar que los doscientos años de conflicto entre sus sucesores tuvieron más causas y elementos que el aspecto religioso, al igual que lo es el fenómeno del yihadismo actual.

## **2.1 Ibn al-Farabi: la *yihad* como esfuerzo armado para la guerra justa**

En cuanto al intercambio e influencia intelectual, el más claro ejemplo es el pensamiento de Abū Naṣr Muḥammad ibn al-Faraj Al-Farabi (872-950), quien retomando conceptos aristotélicos trató de explicar al islam desde la ética y la política principalmente. En la obra *Al-Madina Al-Fadira*, Al-Farabi describe varias formas de gobierno, pero solo una *ciudad ideal* gobernada por un líder “filósofo-legislador”, el cual llevaría a los ciudadanos a una vida virtuosa gracias al aprendizaje de la sabiduría divina (Al-Farabi 2008, 195-202).

Al teorizar sobre tener este “rey verdadero”, al-Farabi habla de seis características que debería tener, entre ellas, menciona, debe poseer mucha sabiduría, la prudencia perfecta y la capacidad para la *yihad* (Al-Farabi 2008, 95). Aquí “*yihad*” es usado en términos de

---

<sup>6</sup> Cfr. Sana Shaalan, “Houroun ar-Rashid. al-khalifa 'ābid al-mujāhid ”, en Colección de sabios árabes: los que alumbraron el camino [aladīn adā'w al-darb], Editorial nādī al-jasra al-thaqāfī wa al-ijtimā'ī (Centro cultural y social al-Jasra), núm. 7, pp. 20.

guerra en el sentido del “esfuerzo” que se hace para conseguir algo necesario para la versión de *al-Madina al-Fadira*. Porque, más adelante, al-Farabi habla de la idea de “justicia” como la distribución de bienes comunes adquiridos por esfuerzo [*yihad*] entre las diferentes partes miembros de la ciudad [ideal] que, al compartir la virtud, se vinculan por la amistad que, a su vez, es protegida por los actos de justicia (Al-Farabi 2008, 98-99).

Así, la provisión de la “ciudad ideal” consiste en tener riquezas preparadas para aquellos grupos a los que, según al-Farabi, no les incumbe adquirir riqueza, pero les corresponde una parte de estos bienes equivalente a sus méritos (Al-Farabi 2008, 99). Por lo tanto, la injusticia consiste en que sus bienes salgan de sus manos sin que se le devuelva el equivalente, a lo cual se le debe aplicar un castigo proporcional:

“cuando al que hace un mal se le aplica una parte proporcionada de mal, hay justicia; si se le aumenta, habrá injusticia contra él en particular, y si se le disminuye, habrá injusticia contra los ciudadanos” (Al-Farabi 2008, 200).

Siguiendo esta lógica, al verse amenazada esta distribución de bienestar, se puede hacer uso de la “guerra justa”, aquel esfuerzo que hace la comunidad en defensa de los bienes comunes liderada por el “rey filósofo legislador”. Al-Farabi propone la guerra justa para rechazar a un enemigo que ataca la ciudad desde afuera; para adquirir desde fuera un bien que es digno de la ciudad; para llevar y forzar a la gente a lo que es mejor y más excelente para ellos cuando ellos mismos no lo conocen; contra quien no se somete a la servidumbre y al servicio de aquellos cuyo grado en este mundo es más que ser siervos; contra quienes, no siendo habitantes de la ciudad y teniendo derecho, se niegan a aceptarlo. En pocas palabras, hay diversas causas por las que la guerra es justa:

“1) la defensiva; 2) la ofensiva por interés de la nación; 3) como misión civilizadora para llevar a los pueblos al bienestar; 4) la basada en el principio de la esclavitud natural; 5) para imponer la justicia y la equidad; 6) la punitiva; y 7) la de aniquilación de quienes perjudican a los ciudadanos de la ciudad virtuosa (Al Farabi 2018, 203).

En cambio, teoriza Al-Farabi, una guerra injusta es aquella hecha contra hombres sólo con el fin de humillarlos, someterlos y dominarlos, sin más utilidad que el dar órdenes y que le obedezcan, o sólo para que le honren por el mero hecho de honrarlo, o si se manda matar sólo para remediar la cólera, o por el placer que se obtiene de la victoria, o cuando el castigo debe ser inferior a la guerra y a la muerte (Al-Farabi 2018, 203-204).

Al observar algunos conceptos de Al-Farabi, vemos evidencia de una cristalización de pensamientos que asiduamente la historia presenta como “dos mundos distintos”: Grecia y “oriente”, lo que también pondría en duda el supuesto sesgo civilizatorio entre ellos, como lo ha narrado el orientalismo. Al-Farabi es demostración de que el pensamiento del medioevo en el mundo musulmán trató de teorizar sobre la guerra lejos de la perspectiva de obligación divina, que no justificaba cualquier esfuerzo (*vihad*) como “guerra justa”.

Además de estas grandes aportaciones teóricas, Al-Farabi compartía una idea habitual entre muchos de sus contemporáneos, que solamente los primeros cuatro califas representaban “la tradición”, es decir, el imperio omeya de la tribu del Profeta Muhammad

de los Quraysh. Sin embargo, según Al-Farabi, un gobierno no alcanza su ideal por haber caído en tres defectos: por ignorancia, error o perversión de la virtud (Kelly 2014, 58-59).<sup>7</sup>

## 2.2 Ibn Taymiyyah: la *yihad* del verdadero creyente y su deber de espada

Contexto en el que los ulama funcionaban como pensadores de la herencia islámica, así como nuevos críticos del aspecto político, social y religioso (Esposito 2001). Tal es la postura de teólogos intelectuales como Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyyah (1263-1328), que pretendía cuidar y preservar los “valores tradicionales” y la “cultura islámica”.

Se dice que, a la edad de 19 años, Ibn Taymiyyah ya constaba de estudios coránicos y era un profesor bien versado en saberes islámicos, *hadith*, *fiqh*, teología, gramática árabe y escolástica. Por todo lo anterior aún se le considera un erudito, *shaykh al-Islām*, ya que su alumno, Ibn Qayyim al-Jawziyya, compiló más de 350 obras además de sus 37 volúmenes impresos de resoluciones legales (Bonney 2004, 111).

Además de hacer énfasis en el imamato, el sultanato, así como en la gestión efectiva de la *sharia*, Ibn Taymiyyah es conocido por haber hecho una amplia crítica a la cristiandad de la época. En su obra titulada *al-Jawab al-sahih li-man baddal din al-masih*, a partir de exponer la naturaleza universal de la profecía de Muhammad, Ibn Taymiyyah logra exponer

---

<sup>7</sup> Si retomamos estos argumentos, y si Al-Farabi hubiera visto el ocaso de Bagdad, tal vez también habría criticado como “error” el modo en que los califas abasidas se habían instituido como mensajeros de Dios y autoridad máxima afirmando ser la sucesión del Profeta. Quizás, éste y el califato omeya no alcanzaron su ideal por haber pervertido la virtud de la creencia de sucesión por devoción que, sin embargo, siguió siendo por linaje consanguíneo, práctica de la *yahiliyyah* que en teoría el Movimiento de los creyentes (Donner 2012) pretendió acabar (conflictos tribales y pagos de sangre de la *yahiliyyah*). Habiéndose establecido como el líder moral del territorio, delimitado por aquellos asentamientos de la Revelación, la comunidad se cuestionó la sucesión del Profeta en términos de devoción, pero también de linaje consanguíneo, llevando a varios cismas.

las implicaciones de negar la llamada del Profeta, un error entre los cristianos y otros entre ellos [musulmanes] (Ibn Taymīyah; Thomas F: 1984, 164,181, 192-198).

Durante la inestabilidad política y militar entre el siglo XIII y el XIV, varios *ulama* optaron por lo que ahora conocemos como “realismo político”. Entre estos estaba Badr al-Din Ibn Jama’a (1241-1333), quien declaró que el poder militar era la esencia del gobierno para evitar la anarquía, pero si éste actuaba contra la *sharia*, se justificaba que fuera desobedecido (Esposito 2001). Similar, Ibn Taymiyyah propuso evadir la anarquía asegurando que tanto el líder como sus súbditos siguieran las obligaciones de su fe que, para él, eran las interpretaciones primigenias del Corán y la *Sunnah*.

Para Ibn Taymiyyah, el *ijmā’* (consenso de la comunidad), no tenía valor en sí mismo a menos que se base en el Corán y la *Sunnah*: la escritura revelada y la tradición profética, como únicas fuentes de la religión musulmana. En su opinión, estas fuentes habían sido alteradas con demasiada frecuencia, en un grado u otro, por las diferentes escuelas religiosas, y sólo el retorno a la interpretación primigenia de las fuentes permitiría a la comunidad musulmana (dividida y desunida) restablecer su unidad (Craig 1979).

Con respecto a las prácticas, Ibn Taymiyyah creía que solo se podían exigir, en la adoración, aquellas inauguradas por Dios y su Profeta y que, en las relaciones sociales, sólo se podían prohibir aquellas suscritas por el Corán y la *Sunnah*. Esta revisión del sistema de obligaciones abandonaba las innovaciones (*bid’ah*). Sin embargo, su tradicionalismo no impidió que Ibn Taymiyyah se permitiera el uso del razonamiento analógico (*qiyās*) y el

argumento de la utilidad (*maṣlahah*) en el desarrollo de su pensamiento, con la condición de que éstos descansaran en datos objetivos de la revelación y la Sunnah (Craig 1979).

Ibn Taymiyyah reconoció la legitimidad de los primeros cuatro califas (*rāshidūn*), pero objetó la necesidad de tener un solo califato, pero sí la existencia de varios emiratos. Dentro de éstos, el príncipe aplicaría estrictamente la ley religiosa y se basaría en ella para su opinión legal; los subordinados a la jurisdicción del príncipe obedecerían a la autoridad establecida, y todo musulmán estaría obligado a "querer el bien y prohibir el mal" en beneficio del bienestar común (Ibn Taymīyah; Thomas F: 1984).

En 1303, refugiado en Damasco durante las invasiones mongolas, Ibn Taymiyyah, emitió una *fatwa* (opinión religiosa) contra los gobernantes mongoles y otros *musulmanes nominales* a quienes les declaraba la *yihad* acusándolos de apostasía argumentando que no seguían la *sharia* y, por lo tanto, no eran verdaderos musulmanes ni incrédulos. Declaró:

“todos los que están con ellos en el estado sobre el que gobiernan tienen que ser considerados como la pertenencia a la clase más malvada de los hombres. O es ateo (*zindiq*) e hipócrita que no cree en la esencia de la religión del Islam – esto significa externamente finge ser musulmán – o pertenece a la peor clase de todas las personas que son la gente de innovaciones heréticas [*bid'ah*]... Colocan a Muhammad [en una posición] igual a [la de] Chinghis-Khān; y [...], a pesar de su pretensión de ser musulmanes– no sólo glorifican Chinghis-Khān, sino combaten a los musulmanes. El peor de estos infieles incluso le dan su obediencia total y completa; le traen sus propiedades y dan sus decisiones en su nombre... sobre todo combaten a los musulmanes y los tratan con la mayor enemistad. Ellos piden a

los musulmanes que les obedezcan, que les den sus propiedades y que entren [en la obediencia de las normas] que fueron impuestas sobre ellos por este Rey politeísta...”<sup>8</sup>

Ibn Taymiyyah proclamó que combatir a los mongoles era “un deber prescrito” por el Corán y el ejemplo del Profeta. Cuentan que el mismo Ibn Taymiyyah fue con una delegación de *ulama* para hablar con Mahmud Ghāzān, Qazān, converso musulmán shií y Khān de los tártaros mongoles, exhortándole a detener su ataque contra los musulmanes, recordándoles que su padre y su abuelo, Hūlagū, eran no creyentes y no atacaron la tierra de islam, más bien prometieron no hacerlo y cumplieron (Humphreys 1977).

El problema no era sólo con los invasores mongoles, sino también con las comunidades cristianas, algunas dispuestas a apoyar. Según Ibn Taymiyyah, el sufismo e imamismo shií, tenía errores similares al cristianismo: veneración de tumbas y santos. Para él, la *yihad* contra el 'Pueblo del Libro' era superior a la *yihad* contra ídolos, ya que eran vistos como agentes activos de incredulidad (Michel 1984). Previamente, entre los años 699/1299 y 703/1303, el Khān Ghāzān realizó tres invasiones alrededor de Damasco, donde encontró apoyo entre los cristianos, así como los drusos y la población 'Alawi Shi'a.

En 1297, empleado por el gobierno mameluco de Egipto, Ibn Taymiyyah predicó una fatwa que anunciaba una *yihad* contra el último "Estado cruzado" en el continente: el reino de la Armenia Cilicia (Riley-Smith 2001, 165). Tres años más tarde, Ibn Taymiyyah

---

<sup>8</sup> Fatwā de Ibn Taymiyyah, traducción de Jansen de 'Abd alSalām Faraj's al-FarḤḍa al-Ghā'iba: Jansen, The Neglected Duty, 175: "No es una Casa de Paz gobernada por las leyes de Islām porque sus soldados son musulmanes, ni una Casa de Guerra en la que sus habitantes son infieles. En cambio, hay una tercera categoría, una en el que un musulmán 'debe ser tratado acorde con lo que se debe a él y alguien que se rebelde contra la Ley de Islām debe [a su vez] ser tratado de acuerdo con lo que se debe a él'.

tomó parte en una *yihad* contra el pueblo de Kasrawān (ahora Líbano), contra los caballeros "cristianos malteses" aliados a los mongoles (Humphreys 1977).

La *fatwa* de Ibn Taymiyyah y su tratado sobre políticas públicas en la jurisprudencia islámica, creó un precedente y proporcionó razones para que los llamados apóstatas y casos similares fueran considerados objetivos de la *yihad* armada, incluso si proporcionasen aparentemente un liderazgo político musulmán legítimo (Bonney 2004). Pero en 2010, el *muftí* ‘Abd Allah Bin Bayyah la cuestionó rechazando la idea de división entre esferas de guerra y paz, argumentando que eso había cambiado con la introducción del Estado-nación, concluyendo que sólo un líder de Estado podría llamar al *yihad* (Bassiouni. 2013, 200).

A pesar de esto, parece ser que Ibn Taymiyyah ha influido al islamismo político y al activismo político intelectual reformista, en particular a los movimientos reformistas del siglo XVIII y XIX que, bajo el sistema colonial, se han planteado el problema de “volver a los fundamentos” Corán, la Sunna y la Sharia a través de ; y se dice que sus enseñanzas han impregnado al salafismo, wahabismo y yihadismo contemporáneo (Springer 2009, 26-30). Mientras que otros interpretaron la permanencia de occidente como una amenaza y encontraron la causa y la respuesta a los problemas en su participación.

### **2.3 El Wahabismo**

Como ejemplo, estuvo la interpretación de *Shah* Wali Allah (1703-1762), conocido por homenajear a Al-Ghazali. Wali Allah dijo que sin *tasawwuf* (directo acercamiento al corazón para purificarlo), no era posible superar la degeneración moral que permea la vida

individual y colectiva de la comunidad musulmana (Muhammad al-Ghazali 2001). Degeneración a ser borrada a través de acciones de corazón.

En su tratamiento del califato, retomando a al-Mawardi (972-1058) y la narrativa de los califas “correctamente guiados”, Wali Allah lo consideraba una obligación religiosa que serviría para la reforma moral y la orientación ideológica de la comunidad musulmana al encomendamiento del bien y prohibición del mal. Sin sugerir cómo lograr crearlo, Wali Allah formuló el concepto de califato extraordinario (*khilāfah khāṣṣah*), que contendría ambas autoridades: la temporal y la espiritual (Muhammad al-Ghazali 2001).

Otro ejemplo de esta tendencia, fue el wahabismo iniciado en la zona del Hiyaz, un oasis en la Península Arábiga. En 1740, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) comenzó a proclamar públicamente sus enseñanzas en Huraymila, provincia de al-Mihmal en Najd, donde el Hanbalismo era la escuela dominante, a la que él mismo pertenecía y en la que también encontraría rechazo por parte de algunos de sus miembros.

El término Wahhābiyyah era utilizado despectivamente por los opositores de ibn ‘Abd al-Wahhāb, como su hermano Suleyman entonces kadi en Huraymila, para denunciar sus enseñanzas por ser una opinión. Mientras ellos mismos se llamaban *al-Muwahhidun*, “aquellos que profesan la unidad de Dios.” El núcleo de las enseñanzas de ibn ‘Abd al-Wahhāb se compone de un concepto: *tawhid* (“La Ilah Illa Allah, Wahdah La Sharika Lah”, no hay más dios que Allah, él es único y no tiene par), en la que basó su crítica al

comportamiento de sus contemporáneos afirmando que la mayoría de los musulmanes había caído en un estado de ignorancia religiosa no mejor que el de la *yahiliyyah*.<sup>9</sup>

El *Kitab al-Tawhid alladhi huwa hakk allah 'ala 'l-'abid*, es la colección de versos y hadices coránicos de ibn 'Abd al-Wahhāb. Argumentó que la mayoría de los musulmanes estaban en *kufr* por la continua violación de su deber más eminente hacia Dios: *tawhid*. El *tawhid* tenía un significado triple: *tawhid al-rububiyya* (mera afirmación verbal de la unidad divina de Dios), *tawhid al-uluhiyya* (sinceridad en los actos de devoción como el rezo, ayuno o la caridad obligatoria (salat, sawm, zakat), y *tawhid al-asma' wa 'l-sifat* (pronunciar los nombres y atributos de Allah sin distorsión alguna). *Tawhid al-uluhiyya*, era la dimensión decisiva y su cumplimiento marcaba la diferencia entre islam y *kufr*.

Esta doctrina fue el fundamento en el que ibn 'Abd al-Wahhāb basaría las reglas para el comportamiento correcto: conocimiento sobre *tawhid* y abstención de *shirk* (lit. asociación, religiosamente idolatría o politeísmo), además de combatir aquellos que no actuaban de acuerdo con las reglas de *tawhid*, considerados no musulmanes. Argumentó que estas reglas se habían corrompido desde la época de la Revelación hasta el siglo XII, debido a la negligencia de los *ulama* que habían guiado erróneamente la *ummah*, y que sólo el enfoque directo del Corán y la Sunnah podrían revelar su verdadero significado, y auxiliar a todos los que habían caído en estado de *yahiliyyah* (al-Risala al-'ashira, 309-310).

Ibn 'Abd al-Wahhāb no detalló sobre el término *bid'a* (innovación), como lo haría su hijo 'Abd Allah, pero sí comentó que este proceso comenzó en el siglo III y se podía

---

<sup>9</sup>Conocida como la época preislámica, época de ignorancia religiosa antes de la Revelación, en la que la organización tribal, basada en el linaje sanguíneo, seguía costumbres de culto animista y politeísta, además de seguir cobrando deudas de sangre. A comparación con la época islámica, en la que la *ummah* (comunidad) estaba basada en la fe monoteísta del islam y no en el linaje o la tribú (Halverson, 2011).

dividir en dos categorías: *bid'a hasana* (prácticas de los *al-salaf al-salih*, predecesores piadosos) y *bid'a sayyi'a* como la aberración hecha por los *madhahib* -escuelas o corrientes de interpretación de la jurisprudencia islámica o *fiqh*. Las consecuencias de *bid'a* son ofensa contra la *shari'a*, no ser confundidos por *takfir* resultado de *shirk*, excepto cuando estas innovaciones fuesen objeto de adoración (al-Risala al-'ashira).

Aunque ibn 'Abd al-Wahhāb no opinó específicamente acerca de alguna teoría del gobierno y estado, su visión de la *ummah*, que hacía énfasis en el principio de *al-amr bi 'l-mu'ruf wa 'l-nahy'an al-munkar* como el deber individual de combatir al *shirk*, que rechazaba la obediencia a los gobernadores y autoridades religiosas que no actuarán de acuerdo a las reglas del *tawhid*, y que se debía hacer la *hijra* de ser necesario, peregrinación que tiene connotación de asistencia militar de autodefensa (Laoust 1939, 527).

Madawi al-Rasheed, asegura que el término “califato” no está en las fuentes clásicas del siglo XVIII ni sus publicaciones contemporáneas avalan un llamado a esta política, sino que es un término que es exclusivamente reservado en su literatura para tres períodos históricos: los cuatro Califas guiados con razón (*rashidun*, de 632 al 661), los omeyas (661-750) y los abasíes (750–1258). Para al-Rasheed, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb, se preocupó “por la pureza de la fe y no por la unidad de la comunidad musulmana o su incorporación en una sola entidad política” (al-Rasheed 2015, 117).

Pero con el apoyo financiero y militar de Ibn Su'ud, los *Muwahhidun* pudieron expandir su *da'wah* (misión religiosa) más allá de la provincia de Najd, a Qatar y Omán.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb se convertiría en *shaykh*, *kadi*, *imam* y *khatib* de la familia Su'ud, por lo que en su poder estaba nombrar al *kudat*, *a'imma*, *umara'* y el encargado de recoger el *zakat* (caridad obligatoria) en los asentamientos tribales hasta su muerte en 1712 (Winder 1965).

Esta expansión representaba un desafío para el Imperio Otomano, que enviaría al frente egipcio para apagar la influencia wahabí en Bagdad y Siria en 1811, venciendo en 1818. Pero las tropas egipcias abandonaron el Najden 1819, abriendo una oportunidad para Turki b. Abd Allah b. Muhammad b. Su'ud (m. 1834),<sup>11</sup> quien establecería su monarquía en Riyad en 1824, y otorgaría una beca al nieto de ibn 'Abd al-Wahhāb, 'Abd al-Rahman b. Hasan (m. 1869), que asumió el cargo de *kadi* y publicó comentarios sobre *al-Tawhid* y varias refutaciones de los tratados anti-Wahabíes (Winder 1965).

Con la expansión del imamato Su'ud en la península en los sesenta, algunos miembros de los *Muwahhidun* se refugiaron en el sur de Najd, mientras que otros se fueron a Kuwait, logrando acuerdos con los líderes tribales de la costa del golfo, aportando a la difusión de esta corriente de pensamiento al resto de la región. Se puede observar cómo algunos movimientos islamistas y yihadistas usarían el término Wahhābiyyah, inicialmente despectivo, para autodenominarse. Como lo hizo Sulayman b. Sahman (1916) en su obra *Kitab al-Hadiyya al-saniyya wa 'l-Tuhfa al-wahhdbiyya al-nadjdiyya* en El Cairo, o Muhammad Rashid Rida en su libro *al-Wahhdbiyyun wa 'l-Hidjaz*.

Contrario a la inicial influencia que trajo el wahabismo con la fundación de varias instituciones de caridad, hospitales y escuelas, después de los hechos del 11 de septiembre de 2001, se le conectó con la interpretación particular de Al-Qaeda. A pesar de que, el culto al martirio, la división del mundo en dos esferas y el llamado al *yihad* global están ausentes en los escritos de ibn 'Abd al-Wahhāb. Dicen que Osama bin Laden no tiene relación con el

---

<sup>11</sup> Las rivalidades internas respecto al imamato llevaron al asesinato de Turki b. 'Abd Allah b. Muhammad b. Su'ud, y al autonombramiento de Faysal b. Turki.

wahabismo, ya que, en cambio, la postura militante del yihadismo radica en la adhesión a los escritos Ibn Taymiyyah y Sayyid Qutb (DeLong-Bas 2004).

#### **2. 4 Muhammad Abduh, el revisionista**

Las interpretaciones del siglo XVIII al XIX denotan una necesidad de organizar la vida política a través del pensamiento religioso. Entre los que compartían esta visión reformista, estuvo el egipcio Rifa'a al-Tahtawi, entrenado como *'alim (ulama)* y enviado como *imam* a París en una misión educativa, Al-Tahtawi creía en la legitimidad de adaptar la *sharia* a nuevas circunstancias (M. Abu-Rabi, 1996). Mientras que Muhammad al-Shawkani, creía que la adherencia inflexible de los *ulama* a los textos de sus escuelas jurídicas (*taqlid*) era una forma de idolatría que los colocaba en *khafir* (Esposito 2001, 12-16).

Uno de los más renombrados juristas reformistas de la época fue Muhammad Abduh (1849-1905), nacido en Egipto alcanzaría el grado de muftí y ulema a temprana edad, además sería activista político al promover una concepción moderna del islam basada en el racionalismo para reducir la brecha con Occidente. Abduh creía que las rígidas estructuras de la cultura islámica estaban frenando lo que esencialmente era una religión flexible y lógica (Sedgwick 2010). Abduh creía que las rígidas estructuras de la “cultura islámica” estaban frenando al islam, lo que esencialmente era una religión flexible y lógica, por lo que había que rejuvenecerlo y reconciliarlo con la “cultura occidental” (Sedgwick 2010).

Como su nombre lo dice, el pensamiento revisionista buscaba la revisión de los paradigmas islamistas del siglo XIX, para la preservación y transmisión de los contenidos y valores del conocimiento religioso en la vida cotidiana (*'alim*). Para estos intelectuales, la

tradicción conservadora del *tajdid* de los *ulama* no incluía una visión del “mundo moderno”, y la visión secular no satisfacía la fundación cultural de la identidad musulmana. Optaron por la reforma, mientras que otros propusieron alejarse de la idea de compaginación con los “valores modernos” y criticaban la falta de aplicación de los “valores islámicos”.

Bajo la influencia de Yamal Din-al-Afghani, que predicaba un mensaje de activismo político panislámico, Abduh recibió el título de *‘alim* por la universidad de Azhar en 1877. Durante 1882, resistió la ocupación británica y fue exiliado por tres años en Beirut, y luego crearía un periódico con Al-Afghani en París, en el cual promoverán la ley natural en la que la existencia de Dios y sus atributos pueden deducirse por la razón (Kerr, 1966).

Como su nombre lo dice, el naturalismo propone que Dios estableció la naturaleza del mundo incluyendo la humana en concordancia con la ley eterna que provee a la razón humana con las bases necesarias para determinar los principios de la moral social. Por lo tanto, para Abduh, el conflicto usualmente presentado entre la razón y el “instinto moral humano” (*al-wiyadan as-saadiq*), una producción artificial que se generó por la repetición de ciertos hábitos y costumbres de los primeros cuatro siglos del islam (Kerr 1966, 109). Repetición de prácticas religiosas y jurídicas que tanto ulemas como intelectuales siguen percibiendo erróneamente como una brecha entre la razón y la moral religiosa islámica.

Cuidadoso de no usar términos mutazilíes, Muhammad Abduh agrega a su postura naturalista la idea de la existencia de un “libre albedrío” otorgado por Dios, haciendo de la voluntad del individuo una ilusión de autoría que, sin embargo, posee responsabilidad moral. El cristianismo ve “pecado”, pero el islam ve “inadecuado” y el “instinto moral

humano” puede y debe evolucionar. Para Abduh, “Dios no cambia el estado de la gente hasta que ellos cambien lo que hay en sus corazones [XIII:11]” (Kerr 1966, 107, 111, 130).

Para realizar esta ablución, el mundo debía limpiarse de la corrupción desde sus orígenes, ya sea por selección natural, *al-intikhab al-tabii*, o por proceso de sobrevivencia del más apto, *baqaa' al-amthal*, y, decía Abduh, de no ser por ese proceso de eliminación el mundo seguiría corrupto (Kerr 1966, 130). Esto no solo representa un gran intento por reinterpretar el Corán a través de la teoría evolutiva darwiniana, sino un marcado intento por estimular el “espíritu de responsabilidad moral” en la sociedad musulmana.

Ya que los hombres se les ha aconsejado dar prioridad a la educación para cambiar los hábitos y establecer un buen orden social definido, Abduh planteaba que, en virtud de esta naturaleza humana, a los hombres también se les aconseja usar su inteligencia colectiva en ciertas circunstancias (Kerr 1966, 134). Refiriéndose aquí al principio de consultoría, o *shura*, como una forma genuina de restringir el poder del gobernante, Abduh propone que la soberanía reside en los seguidores y no en su autoridad o líder, *imam*, por lo que la comunidad tendría que hacerse cargo de la toma de decisiones.

Para tomarlas, Abduh asegura que el Corán llama al hombre a usar la razón y ver las señales de Dios en la naturaleza (Kerr 1966, 127). Al usar la razón, se puede deducir tanto la existencia de Dios como la existencia de sus atributos y, por lo tanto, deducir la guía a seguir. Pero como la razón es a menudo oscurecida o distorsionada por otras cualidades humanas, los humanos necesitan de la Revelación para decidir qué deben o no hacer.

Al haber que confirmar hábitos y prácticas, hay una procrastinación en la toma de decisiones y una ausencia de reforzamiento de acciones, que Abduh explica como el letargo político de las sociedades musulmanas, en vez de la conocida fórmula del letargo religioso. Desarrollando el “principio de refuerzo”, mencionado ampliamente por Al-Afghani en su artículo llamado *Urwa*, del que Abduh argumenta que el musulmán se ha negado a aceptar la reforma no por ignorancia sino por una falta de reforzamiento conductual:

Conceptos intelectuales, religiosos, creencias, y otros fenómenos y percepciones espirituales, aunque la inspiración de la conducta real se confirma, a su vez se fortalece e imprime en la mente de los hombres mediante dicha conducta. Para estar seguro, el hombre es hombre en virtud de su pensamiento y creencia, aunque algunas de sus percepciones reflejadas en su mente tengan un mayor efecto sobre él. Cada percepción ocasiona un pensamiento, cada pensamiento da lugar a un impulso, y de cada impulso surge una acción; entonces el proceso se revierte luego, el proceso vuelve a su vez de la acción al pensamiento. Y así el pensamiento y la acción actúan y reaccionan continuamente entre sí mientras el espíritu permanece en el cuerpo, cada lado refuerza al otro (Kerr 1966, 136).

Además, en *Urwa* de Al-Afghani, encontraremos la influencia de Ibn Khaldun, cuando habla de la solidaridad grupal, *asabiyya*, como la fuente del éxito político para la sociedad. Idea que sería criticada por Abduh, quien retomaría esta discusión para distinguir *asabiyya* del término *ta'assub* como el “espíritu de unidad de propósito y acción”, del sentido moderno de fanatismo religioso (Kerr 1966, 138).

Sabemos que Abduh creía en el espíritu de unidad o solidaridad del grupo como parte primordial para su prosperidad en la historia, misma que le enfrentará a cuestiones morales significativas y su éxito o fracaso dependerá de su nivel moral. Sin invitar a la creación de un sistema constitucional basado en doctrinas clásicas, Abduh se dedica a probar que los poderes de la constitución islámica son puramente civiles y no religiosos ni mucho menos deberían ser confundidos con la teocracia europea (Kerr 1966, 147-150). Ni llamarlo califato, como lo haría Muhammad Rashid Rida (1865-1935)<sup>12</sup>, quién luego retomó la idea de constitucionalismo y jurisprudencia de Abduh (Kerr 1966, 103).

De existir un califato, Abduh niega la posibilidad de que habría una separación entre el poder religioso y el temporal como la cristiandad asegura mantener. De hecho, la meta del islam era abolir todos los poderes religiosos y no poner el poder político en manos de las autoridades religiosas. Porque si los asuntos políticos y religiosos son inseparables, entonces ninguna autoridad política restringiría la libertad religiosa. Abduh llama a la liberación del pensamiento islámico de la rígida imitación llevada a cabo por siglos, llama a la reforma y al despertar de la comunidad al recordarle que en ella reside la soberanía.

Finalmente, para este estudio es importante saber que para Abduh, “en el islam, la vida tiene prioridad sobre la religión. El islam no impone peligros físicos a los hombres al exigir el ascetismo o la abstinencia. En las reglas que rigen la oración, el ayuno y similares, siempre se hacen excepciones cuando es necesario” (Kerr 1966, 117). Lo que cuestiona la

---

<sup>12</sup> Rashid Rida se dedicó a repensar los preceptos teológicos, trató de organizar una respuesta en términos políticos frente a la presión de occidente. Desde su perspectiva, la posible reconciliación con el “estado de ignorancia” (yahiliyyah) de occidente fomentaría la corrupción de la comunidad musulmana (Kerr 1966).

*yihad* como esfuerzo armado, visto como un peligro físico y no una obligación, contrario a lo que eventualmente propondrán otros pensadores y organizaciones.

## 2.5 Sayyd Qutb vs la *yahiliyyah*

El hecho relatado como el fin del Imperio Otomano, datado en 1924, marcaría el pensamiento del siglo. Con la implementación del sistema de mandatos del Tratado de Versalles, el territorio otomano fue dividido bajo las administraciones de los gobiernos francés y británico.<sup>13</sup> Esto transformó la vida política y composición de las sociedades del Medio Oriente y norte de África, que experimentaban nuevas evoluciones económicas y, por lo tanto, la manera en que sus actores se veían a sí mismos. A su vez, esto cambiaría sus producciones intelectuales, donde el sentimiento nacionalista y de justicia social estaba en primer lugar antes que la idea de la modernización islámica.

A mediados de siglo, se sumaron las dos superpotencias (Estados Unidos y la Unión Soviética), y la región ingresaría al esquema de la llamada Guerra Fría. Mientras algunos regímenes árabes se posicionaron adquiriendo un enorme poder de negociación a través del control del petróleo u otros medios. Un claro ejemplo de esto fue la nacionalización del Canal de Suez en Egipto, llevada a cabo por el gobierno de Gamal Abdel Nasser.

Las respuestas halladas por Rashid Rida a este simbólico evento, evidencian una importancia de luchar contra el estado de ignorancia, *yahiliyyah*, y estancamiento que había

---

<sup>13</sup> Teóricamente el sistema de mandatos concluiría con la consecuente conformación de Estados nacionales. Mesopotamia (hoy Irak) se independizó de Gran Bretaña en 1932. Transjordania fue separada de Palestina en 1922. Entre 1943 y 1944, Francia separa Siria de Líbano. Y en 1947, Palestina fue dividida en Gaza y Cisjordania, ocupadas por Egipto y Jordania de 1949 hasta 1967 cuando empezaron a ser ocupadas por Israel. Sin embargo, los gobiernos postcoloniales atesoraban sus posiciones privilegiadas por varios medios.

entre los musulmanes, y defender la identidad y cultura del islam contra sus oponentes. El pensamiento de Rida influyó a varios pensadores posteriores que desarrollarían ideas sobre diversos temas políticos, sociales y religiosos, como lo fue Sayyid Qutb. Se dice que sus escritos inspiraron tanto acciones militares de la Hermandad Musulmana como a la aceptación pasiva de las prácticas e instituciones seculares europeas (Kerr 1966, 221).

Entre imaginarios islamistas, el año de 1924 representa el fin del “Gran Califato” y el inicio de una retórica nostálgica de éste en diferentes contextos. Académicos como Jeffrey R. Halverson, aportan que, este evento contado como uno trágico, también ha inspirado a narrativas yihadistas que han ido adoptando una variedad de elementos o supuestos, como la historia de que el mismo Atatürk (m. 1938) era un judío de la secta Dönme trabajando secretamente a favor del sionismo global para eliminar el islam (Halverson 2011, 137).

Algunas voces así fueron la de Ismail Al-Faruqi (1921-1986), estadounidense palestino, proponía una islamización del conocimiento frente al de occidente. La teología islámica de liberación en Túnez con Rashid Ghannoushi, en Sudán con Hasan Turabi, y en Pakistán con la organización Jamaat-e-Islami creada por el Abu ala Mawdudi (1903-1979), quien creía que la política estaba unida al islam y que para la preservación de la cultura islámica (amenazada por el secularismo y el nacionalismo) era necesaria la implantación de la *shariah*. O Mustafa Mahmoud, ex marxista que aportó al debate de la separación entre la religión y la política en los cuarenta, hasta que se unió a aquellos que proclamaban el establecimiento de un estado islámico en 1980 (Esposito 2001, 17-19).

Apoyado inicialmente por Estados Unidos para derrocar la monarquía del Rey Faruq en 1952, Nasser se distanció en la Conferencia de Bandung de 1955, cuando

promulgó que había una tercera opción: el movimiento de las naciones no alineadas. A pesar del pragmatismo mostrado con su apoyo a la Unión Soviética para la construcción de la represa de Asuán en 1956, Gamal Abdel Nasser se volvió el referente del nacionalismo árabe y el panarabismo, de orientación socialista y populista.<sup>14</sup>

El simbolismo de una tercera opción frente al bilateralismo mundial personificado en el liderazgo de Nasser, terminaría con la derrota de la Guerra de 1967, por la que Israel consiguió el control completo de Jerusalén, quitándole la mitad a Jordania, y tomó los altos del Golán, hasta entonces de Siria. Esta derrota simbólica se agravaría con la conquista israelí de todo el Sinaí hasta la orilla oriental del Canal de Suez en 1975.

Ante este panorama, conocido como conflicto árabe-israelí, surgieron movimientos políticos de índole diversa que rechazaban la presencia colonial y sionista, como la Hermandad Musulmana (*Yami'at al-Ikhwan al-Muslimin*).<sup>15</sup> Después del asesinato de al-Banna y del aprisionamiento de Hassan al-Hudaybi (1891-1973),<sup>16</sup> Sayyid Qutb, quien había cooperado con los oficiales libres para llevar a Nasser al poder, tomó el liderazgo de la Hermandad y se distanció del gobierno nasserista. Debido a esto, Qutb fue a prisión, donde propondría que la cultura occidental y el secularismo habían mantenido a la sociedad

---

<sup>14</sup> El panarabismo, de orientación socialista y populista, se concretó a iniciativa del Partido Baaz de Siria en febrero de 1958, cuando se unificaron Egipto y Siria en la República Árabe Unida, bajo la única presidencia de Nasser. Aunque la unión se disolvió en septiembre de 1961.

<sup>15</sup> Funcionaba como una red que fundó escuelas, asociaciones de caridad, dispensarios médicos y bibliotecas. Decía exigir la implementación de la *shari'a* como fundamento jurídico de la organización estatal basada en el establecimiento de un califato y de la comunidad musulmana (*ummah*) de acuerdo con el lema "*al-islām, dīn wa-dawla*," traducido como "Islam, religión y Estado." Sin embargo, *dawla*, en árabe, designa una esfera de influencia o dominio, y no precisamente una población en un territorio determinado, ni un Estado-Nación.

<sup>16</sup> En "Invitamos y no juzgamos", *du'atun wa laa quzatun'* de 1977, Al-Hudaybi propone que la misión de la Hermandad era exhortar a la gente al camino correcto, y no obligarlos a llevar a cabo las prácticas del *takfir*.

musulmana en estado de *yahiliyyah*, lo que había provocado la eliminación de la *ummah*, excepto por un breve periodo en el siglo VII (Qutb 2002).

Escrito en prisión, *Al-ma'alim fi Al-Trariq, Milestons*, Qutb desarrolló varias de sus ideas principales: el islam únicamente prosperará al formar una sociedad que comparta conceptos, criterios, valores, reglas, etc., todos derivados de fuentes islámicas (el Corán y las enseñanzas del Profeta y de sus amigos); el islam es un sistema único en el que el hombre se libera del hombre para servirle a Dios exclusivamente; y que al vivir y defender la cultura islámica se reactiva la comunidad musulmana y su *yihad* en la causa de Dios a través de acciones graduales contra el *shirk* y las fuerzas de la *yahiliyyah* (Qutb 2002).

En sus primeras páginas, Qutb convocaba a la preparación de una generación pura de corazón, mente y entendimiento basado en el Corán como fuente purificada de cualquier influencia. Para él no era necesario enredarse con fuentes griegas, persas, o con filosofía y teología cristiana (lo que criticaba y habían hecho otros anteriormente), ya que la Revelación se había llevado a cabo conforme a las necesidades de la sociedad islámica y al crecimiento de sus ideas y conceptos frente a los nuevos retos. Por lo que era una dirección y guía continua del Creador, ya que por más de trece años la cuestión central del Corán fue el ser humano y su relación con el Creador del universo (Qutb 2002, 11-16).

Qutb argumentaba que, a la llegada del mensaje del Profeta, la sociedad árabe carecía de una distribución propia de bienestar, justicia, dignidad y honor, así que lo dicho por Muhammad se podía concebir como una declaración de guerra contra la tiranía de las clases nobles que dirigían con usura y miedo. Por lo que la verdadera justicia social se conocería solamente cuando todas las cuestiones estuvieran sometidas a las leyes de Dios.

Entonces, el Profeta había sido enviado para eliminar la sumisión del ser humano al gobierno humano y a cualquiera de sus deseos, y así rectificar su sometimiento al único Dios, y ya que la tierra le pertenecía a Dios, ésta debería ser purificada de aquellos que se revelen en su contra, ya sean romanos, persas o árabes (Qutb 2002, 19-20).

Parece ser que del pensador pakistaní Abu ‘Ala Mawdudi (m.1979), Qutb tomó el principio *hakimiyyah* (*soberanía de Dios*), que se volvió la base ideológica de su visión del estado islámico cuya soberanía dependía de la implementación de la *sharia*. Para reforzar su argumento contra los gobiernos que no fomentaban esto, Qutb retoma los versos 5:44, 5:46 y 5:47 del Corán, en los que interpretaría el verbo *yahkumu* como “gobernar” en vez de “juzgar”, por lo que cualquier gobernador que incumpliese con aplicar la ley divina sería rechazado por la comunidad (Halverson 2011, 44).

Qutb aseguraba que, si se enseñaba los fundamentos del islam, la gente simpatizaría hasta aprender el espíritu de sumisión con entusiasmo. Para él, la construcción de la fe en la comunidad musulmana, así como la exclusión de las influencias yahilitas están plasmadas en el Corán, y la evolución del movimiento es una manifestación de la evolución de sus creencias. La revelación otorgó tanto las creencias, como el método armonioso para llevar a cabo los cambios de creencia y práctica (Qutb 2002, 24-31).

Qutb sugiere que el islam no requiere del hombre gobernando al hombre, ya que esto estaría en contra del sistema del universo y de lo que el Profeta proponía con la creación de una sociedad islámica: una comunidad abierta donde sus miembros se asociaron con base en su dogma y no con base en su raza, nación, lengua ni color, y su comunidad modifican sus creencias y hábitos en armonía con la revelación. Por eso, Qutb

define *shirk* como la asociación de Dios con la creencia o devoción de otras deidades y aceptar la soberanía de otros hombres, porque el universo entero está bajo la autoridad de Dios y el hombre obedece tanto las leyes físicas universales como las leyes que se les han otorgado para la vida humana (Qutb 2002, 34-37 y 66).

Asimismo, en su cuarto capítulo, Qutb argumenta que después de haber estado en paz por trece años, fue dado el permiso de la *yihad* armada contra los “no creyentes” que eran divididos en tres categorías: aquellos con los que se estaba en paz que eventualmente se convirtieron, los territorios protegidos por la responsabilidad del gobierno musulmán o *dhimmi*s, y aquellos con los que se estaba en guerra, cristianos y judíos que rechazaban el mensaje y se les debía llevar la declaración de su libertad frente a otros hombres y proclamar la soberanía del Creador del Universo (Qutb 2002, 40-50, y 65).

Citando algunos versos del Corán [2:217; 3:74-76; 8:38-40; 9:29-32], Qutb dice demostrar que la batalla de Badr pasó durante ramadán por lo que la *yihad* fue defensiva y el movimiento islámico tomó sus argumentos del Corán . Pero como la historia fue contada por orientalistas traidores, dice Qutb, la expansión del islam se detuvo y la *yihad* continuó para asegurar la libertad de cada hombre en el mundo (Qutb 2002, 53-55). En su versión, la defensa de la “tierra del islam”, de su comunidad, de sus creencias y de su forma de vida, son igual de imprescindibles que el esfuerzo de distribuir el mensaje mismo.

Como fuente del movimiento Dios, continua Qutb, planta la semilla para la acción: un esfuerzo inevitable contra la sociedad *yahili* y sus principios, ya que los valores y prácticas no son ideales inalcanzables, sino que pueden y deben ser adquiridos a través del esfuerzo de aplicar las enseñanzas del islam en cualquier nivel científico o tecnológico, ya

que, de hecho, la prosperidad material y el progreso científico son alentados en varias de las estructuras organizacionales de la civilización islámica (Qutb 2002, 83-85).

Para Qutb, el islam no era sólo un sistema de creencias, pensamiento y teología, sino un sistema social vivo que debía llevarse a cabo consciente y constantemente. En su libro *Al-ma'alim*, hay ideas de la *yihad* como esfuerzo armado que reflejaba una experiencia negativa con la teología cristiana y el gobierno de Nasser (Halverson 2011, 45). Además, retoma Halverson *Our Struggle with the Jews*, libro donde Qutb expresaría su anti-semitismo de la siguiente forma (2011, 145-146):

“un judío estuvo detrás de la incitación de varios tipos de arrogancia tribal en el último califato; del (fomento) de revoluciones que comenzaron con la eliminación de la *sharia* de la legislación sustituyéndola por ‘la constitución’ durante el período del sultán Abdul-Hamid II; del ‘héroe’ Ataturk y el final del califato. Y detrás de la guerra posterior declarada contra los primeros signos del renacimiento islámico, desde todos los lugares de la faz de la tierra ... estaban los judíos.”

Tras un atentado contra Nasser en 1966, Qutb fue acusado y ejecutado, pero sus ideas fueron reinterpretadas por miembros de la Hermandad Musulmana que sobrevivieron a la represión de 1954. Entre los 70 y 80, se dedicaron a la renovación de la Hermandad con la incorporación de movimientos como *Al-Gama'a al-Islamiyya* y *Yihad islámico*. La reversión a la *yahiliyyah* (ignorancia preislámica u occidental), ha sido parte de imaginarios formulados durante el colonialismo pero sigue influyendo en la producción intelectual y social del mundo musulmán, donde el islam (como religión) se convirtió en una bandera de reivindicaciones sociales y luchas políticas diversas incluyendo aquellas violentas: el shiísmo militante en Irán o el movimiento *muyahid* antisoviético de Afganistán, y Daesh.

**Un mundo no puede ser inherentemente ficticio; sólo puede ser ficticio según se crea o no en él. La diferencia entre ficción y realidad no es objetiva y no pertenece a la cosa en sí: reside en nosotros, según veamos subjetivamente o no en ella una ficción, Paul Veyne, 1988:21**  
*Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*

**“Vamos a la guerra en busca de aventuras, pero volvemos con una maleta cargada de cadáveres.” Corresponsal español, Arturo Pérez Reverte Gutiérrez, 2018**

### **3. Morir para contar: la *yihad* a través de las narrativas de Daesh de 2014 a 2017**

Así como Oslo había sido un punto de quiebre, el año de 1989 también fue uno de convergencia para la definición de la política mundial, no sólo por el colapso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, sino por la presencia de varios conflictos regionales que parecían ser de carácter religioso pero que combinan más factores. Como comenta Madawi Al-Rasheed, “la religión se ha vuelto cada vez más significativa como fuente identificable de violencia, tanto de forma independiente como en combinación con otras fuentes económicas, ideológicas, políticas o étnicas” (Al-Rasheed 2009).

Como ejemplo de esta combinación, recordemos que en septiembre de 1988, entre las ciudades de Jalalabad y Kabul en Afganistán, algunos grupos de *muyahidín* (literal. aquellos que hacen la *yihad* vista como un esfuerzo armado), obtuvieron misiles estadounidenses Stinger y en pocos meses se convirtieron en prominentes fuerzas que combatían al ejército soviético.<sup>17</sup> Como sabemos, esto cambió el ánimo de la batalla y la balanza se inclinó hacia el lado de los *muyahidín*, concluyendo con la expulsión de los soviéticos meses antes de la también simbólica caída del muro de Berlín.

---

<sup>17</sup> Punto de inflexión: el 11S y la guerra contra el terrorismo. Serie documental y programa de investigación dirigido por Dir. Brian Knappenberger, Netflix, 2021.

La etapa de guerras simultáneas en el mundo comenzaría con la llamada crisis del Golfo de 1990.<sup>18</sup> Bajo la égida de las Naciones Unidas, liderados por Estados Unidos y a través de Arabia Saudita, algunos gobiernos intervinieron usando la retórica de amenaza para la paz y seguridad internacional. Si bien Saddam Husein había violado la Carta de la ONU, la intervención estaba lejos de restaurar el *statu quo*, ya que la crisis duró largos años más bajo presión de una garantía para la paz y la seguridad futuras (Khadduri 1997).

En 2003, la administración de George W. Bush publicó que Irak tenía armas de destrucción masiva, informe que, a pesar de ser falso, provocaría la invasión, huida, captura y ejecución de Saddam Hussein.<sup>19</sup> Hubo una división de actitudes en la opinión pública. Unos buscaron adaptar el pensamiento secular occidental, otros buscaron la reforma, y pocos eligieron la respuesta militar, como el evento del 11 de septiembre de 2001 en NY, confirmando la teoría de presencia de violencia en tonos religiosos de M. Al-Rasheeda.

En su libro *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, Rohan Gunaratna asegura que, a pesar de las pérdidas que se habían sufrido en Afganistán (la destrucción de la infraestructura de entrenamiento y operativa), las células al-Qaeda en el exterior se habían fortaleciendo (Gerges, 2011: 29-30). Entre sus filas había muyahidín de aquellos grupos rebeldes afganos a los que Estados Unidos había armado, que continuaron usando términos como cruzado, *kufri*; etc. Lenguaje no exclusivo ya que George Bush decía: “esta cruzada será larga”, dando inicio a campañas militares y al aprisionamiento en Guantánamo.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Comenzó con la invasión iraquí al argumentar derechos sobre Kuwait, perdidos por la Convención Anglo-Otomana de 1913, que hizo de Kuwait un territorio independiente y un bloqueo marítimo para Irak.

<sup>19</sup> Punto de inflexión: El 11S y la guerra contra el terrorismo, Serie documental, Netflix, 2021.

<sup>20</sup> La palabra *wahabismo* se re introdujo en la opinión pública como una interpretación puritana y militante del islam que quería destruir a occidente a través de una “*yihad* global”, y no una “*yihad* defensiva” como había declarado bin Laden en 1998 como respuesta a la invasión de Irak. Un fallo de 2006 de la Suprema Corte de

Supuestamente como parte de una interpretación basada en valores coránicos en lugar de interpretaciones literalistas, al-Qaeda presenta el discurso del respeto por las reglas del *tawhid* y de la *sharia*, que justificaban su visión de la *yihad* como autodefensa de la comunidad musulmana contra la agresión militar (DeLong-Bas 2004). En 2009, Osama Bin Laden lanzaría la “operación martirio” como acto de revancha [defensivo]<sup>21</sup> por la pérdida de Palestina, y de la siguiente forma usaría la narrativa maestra de la *Nakba*:

“los Estados Unidos no soñarán con disfrutar la seguridad hasta que nosotros la vivamos en Palestina... Dios desea que nuestros ataques continúen tanto como ustedes apoyen a los israelíes. De igual forma, Ayman al-Zawahiri declaró que los Estados Unidos habían asentado hermanos de simios y puercos al apoyar al estado criminal judío, dispersando a los palestinos de su tierra, haciéndolo enemigo de las naciones islámicas (Halverson 2011, 162)

Mientras que la narrativa de la *Nakba* no hace mención directa de la invasión de los “cruzados”, posee una conexión directa con ella porque la pérdida de Palestina es resultado del proceso del colonialismo británico impuesto por poderes occidentales. Es recordada como la pérdida del califato por el ideólogo de al-Qaeda, Ayman al-Zawahiri en 2006.

Al igual que Ayman al-Zawahiri,<sup>22</sup> el pensamiento de Anwar al-Awlaki, predicador de al-Qaeda, contenía expresiones de anti-semitismo semejantes a las mencionadas en el

---

los Estados Unidos quitó los derechos a los prisioneros resultantes. A pesar de cerrar Guantanamo, Barak Obama continuó con las campañas militares y autorizó la búsqueda que causó el asesinato de Osama bin Laden en Abbotabad, Pakistán en 2011. Punto de inflexión, Serie documental, Netflix, 2021.

<sup>21</sup> Desde 1996, bin Laden ya aparecía en los medios de comunicación masivos, como la revista Al-Quds, donde lo retrataban como el hombre de negocios detrás de grupos extremistas. Dos años más tarde, bin Laden le declaró la guerra a los británicos y estadounidenses por haber invadido Irak. En febrero de 1993, algunas células de al-Qaeda, intentaron por primera vez destruir el edificio *World Trade Center* de Nueva York.

<sup>22</sup> Al ser sospechoso por el intento de asesinato del presidente Hosni Mubarak, Al-Zawahiri (creador de la “*Yihad* egipcia”), huyó de Egipto para finalmente unirse a al-Qaeda en 1998.

libro de Sayyid Qutb, *Our Struggle with the Jews*: “El enemigo externo son los judíos y los cristianos, mientras que el interno es la gente que tomó el poder en el país.” (Halverson 2011, 62-63). Y, de manera similar, al-Qaeda de la tierra del Magreb Islámico, usaría la narrativa de 1924 al dirigirse a la gente de Argelia en 2009 de la siguiente forma:

“La peor catástrofe que le sucedió a la ummah fue el colapso del califato que defendía la religión de los musulmanes y manejaba sus vidas de acuerdo a la shariah [sic]. Luego, la ummah fue controlada por un grupo de gobernantes agentes que implementaron los complots de los judíos y los cristianos contra la ummah del islam para perturbarla desde adentro y destruirla desde afuera: destruir su credo, ideas, cultura y costumbres.” (Halverson 2011, 146-147).

Además de rechazar la ocupación defensivamente, al-Qaeda acusaba de apostasía y traición a la familia al-Saud por haber apoyado al ejército británico en la Primera Guerra Mundial y haberle abierto la puerta a la dominación occidental de los cruzados y sionistas, y haber permitido la entrada a los Estados Unidos al haber aceptado ser país huésped de la Cumbre de la Conferencia Islámica en 2005 (Lawrence 2005).

Esta acusación es otro ejemplo de una interpretación de la *fatwa* de Ibn Taymiyyah y su tratado sobre políticas públicas en la jurisprudencia islámica. Para algunos académicos, esta *fatwa* creó un precedente y proporcionó razones para que los llamados apóstatas y casos similares fueran considerados objetivos dignos de la revolución violenta, incluso si proporcionasen aparentemente un liderazgo político musulmán legítimo (Bonney 2004).

Aunque para el *mufti* ‘Abd Allah bin Bayyah, la división en esferas de guerra y paz no es válida desde la introducción del sistema de estado-nación en el que sólo un líder de Estado puede llamar a la *yihad* (Bassiouni 2013:200), la realidad está lejos de esta teoría estatocéntrica. Frecuentemente esta *fatwa* es citada por actores no estatales como al-Qaeda y Daesh para argumentar la *yihad* armada contra los llamados traidores y apóstatas: cuando el gobernador que se opone al juicio de Dios y Su Mensajero, es un incrédulo apóstata y merece el castigo en este mundo y en el otro ( *Dar al-Islam* 2014, No. 1, 4)

Si bien el pensamiento de Qutb resuena en el de al-Qaeda, las acciones de al-Qaeda no pueden atribuirse a su retórica. Propone Fawaz Gerges, mientras Qutb trató de islamizar la sociedad de abajo hacia arriba a través de organizaciones sociales para combatir “la tiranía como parte de la yahiliyyah occidental”, al-Qaeda es una organización militarizada diseñada para librar una guerra contra occidente de arriba abajo (Gerges 2011, 33).

La descentralización de al-Qaeda representó un riesgo por su carácter polimorfo y estructura radial, de la que surgió Daesh (en árabe, *الدولة الإسلامية*, *ad-dawla al-islāmīya*), también conocido como Estado Islámico de Irak y el Levante.<sup>23</sup> Daesh es un grupo armado yihadista guiado por Abu Bakr al-Baghdadi quien autoproclamó el califato desde la ciudad iraquí de Mosul, pidiendo lealtad a todos los musulmanes en junio de 2014.

---

<sup>23</sup> Irshaid, Faisal (2 de diciembre). «Isis, Isil, IS or Daesh? One group, many names» [ISIS, ISIL, IS o Daesh? Un grupo, varios nombres (en inglés). p. BBC News.

### **3.1 Tres revistas, una retórica: *Dabiq*, *Dar al-Islam* & *Rumiyah***

Este apartado se dedicará al análisis del aparato discursivo-narrativo de la *yihad* armada plasmado por Daesh en sus revistas *Dar al-islam*, *Rumiyah* y *Dabiq*, donde describe su agencia y poder como agente político-social de 2014 a 2017. La narrativa de Daesh refleja cambios y ciertas reminiscencias respecto a las propuestas de al-Qaeda y de intelectuales anteriores que, sin embargo, Daesh amalgama y cuenta como parte de una misma historia.

Porque las narrativas se utilizan para dar sentido a la vida de las comunidades que las crean e intentan ser una versión de la realidad, buscando organizarla de cierta forma mientras que intentan negar simultáneamente las contradicciones de esa realidad, limitando nuestra percepción (estrategia de contención, Gervais 1999). En este sentido, lo que está ausente (pensamiento que podría cuestionarlas) en las historias codificadas o narrativas maestras (Halverson 2011) de Daesh, es tan importante como lo que está presente.

Recordemos que el método de Martha Feldman propone tres etapas: identificar la intención del narrador en su manera de contar, identificar el hilo conductor, distinguir la otredad y las oposiciones incrustadas en la historia, y analizar las tramas de la historia en silogismos que sistematizan las ideas de la narración de una manera lógica. Notar qué se insinúa como correcto y lo opuesto; qué elementos se dan por sentado o son excluidos para realzar el poder de la historia o evitar el desacuerdo (Feldman 2004). No se trata de si la historia es cierta, sino de comprender lo que el autor expresa en el acto de contarla.

En julio de 2014, sale a la luz la primera revista de Daesh: *Dabiq*, nombre que, según la introducción de su primer ejemplar “The Return of Khilafah”, se refiere a un área rural al norte de Aleppo, mencionada como Halab en Sham por un hadith (Ayna Ahlul

Muru'at). Mismo hadith que Abu Maus'ab az-Zarqawi, ex líder de al-Qaeda, retomó al hablar de la expansión de la *yihad* de Irak al Sham (el levante): “La chispa se ha encendido aquí en Irak, y su calor continuará intensificándose –con permiso de Allah [sic.]– hasta que quemee a los ejércitos cruzados en Dabiq.” (*Dabiq* 1, 4).

Desde la interpretación de Daesh, este hadith describe la gran batalla entre cruzados y musulmanes: *Malahim* (escrita en inglés como Armageddon<sup>24</sup>) en Dabiq, zona que, cuando se purifique de la traición de los *sahwat* [traidores] y cruzados, desempeñará un papel importante en las batallas que llevarán a la conquista de Constantinopla y Roma, donde finalmente ondeará la bandera del Khilafah [literal sucesor] (*Dabiq* 1, 4).

Como le agregó la narrativa del diluvio el escriba y sacerdote Sin leqi-unninin con la famosa epístola de Gilgamesh en el siglo XII, Daesh también interviene sus textos con la narrativa del gran diluvio, el mismo mencionado en la Biblia. A menudo mezclada con la narrativa maestra del faraón y la huida de los judíos del antiguo Egipto (Halverson 2011), relatos elegidos especialmente por ser conocidos tanto por musulmanes como por el público judeo cristiano al que se le escribe en su propia lengua: inglés, francés, etc.

A través de un argumento de otredad sobre aquellos que no aceptaron la *da'wah* [invitación] del profeta Nuh, Daesh desarrolla una narrativa que contradice la visión moderna de que la gente puede elegir entre seguir la verdad o embarcarse hacia la falsedad, ya que el llamado de Noé era una franca advertencia de las consecuencias de desviarse u oponerse a la Revelación, completamente opuesto a la metodología de elección, y de hecho,

---

<sup>24</sup> Relacionado con el Mahdi, Halverson 2011: el shiísmo duodecimano cuenta que “el oculto” aparecerá como un mesías, un salvador que marcará el comienzo de una era de justicia antes del Día del Juicio Final. Mientras que en el sunismo, se cree que un líder justo emergerá en los finales de los tiempos para guiar al mundo.

el diluvio, es evidencia de ese rechazo a la verdad y como se castiga en la *dunyā* [la vida y mundo de posesiones temporales] antes que en el más allá [ *'ākhirah*] (Dabiq 2, 5-9)

Además de ofrecernos una explicación que se pareciera a la teología de la salvación, *Dabiq* se describe como una revista periódica que se centra en cuestiones del método [*takfīr*], la migración [*hijrah*], la *yihad* y la comunidad (Dabiq 10, 42). Daesh presenta un discurso de división del mundo en dos esferas: una del islam y otra *kufīr*. Argumenta políticamente por qué la *yihad* debe ser interpretada como el esfuerzo armado que debe perpetuarse y expandirse hasta acabar con aquellos “desviados” que denomina cruzados.

Así, Daesh narra la existencia de un campo *kufīr* de incredulidad e hipocresía que esconde algo inaceptable para el entendimiento general de comunidades que practican el takfirismo<sup>25</sup>: “los judíos, los cruzados, y sus aliados, y con ellos el resto de las naciones y religiones kufīr, todas siendo lideradas por Estados Unidos y Rusia, y movilizados por los judíos.” Mientras que el campo del islam y la fe abarca aquellos musulmanes y muyahidīn que acuden a hacer la *hijrah*, vista como una peregrinación militar obligatoria, porque para ellos, “la Tierra es de Allah [...]. Él la hereda a quien él quiera de sus sirvientes. El [mejor] resultado será para los correctos (al-A'araf:128).” (Dabiq 1, 10)

Relatando la batalla de Ahzab, Daesh sugiere que fue la primera donde la fe de los creyentes fue probada, ya que siendo minoría tuvieron que defender Yathrib (hoy Medina) de los confederados, a los cuales se uniría el clan Banu Qurayza traicionando la alianza con

---

<sup>25</sup> Takfīr, derivado de la raíz kfr, encubrir. Por lo tanto, la práctica de declarar a otro musulmán como kafīr es takfīr. Y la persona que esconde algo inaceptable para el entendimiento general de comunidades que practican el takfirismo, es un kafīr. Usualmente, el takfirismo propone que además de proclamar la existencia de un solo dios a través de las prácticas del tawhid y la shahada, todo musulmán tiene la obligación de realizar el rezo, el ayuno, la caridad, pero sobre todo la peregrinación obligada en caso de amenaza kufīr.

las fuerzas del Profeta Muhammad. Esta traición es descrita por Daesh como la primera movilización kuffar y el primer reto para la comunidad musulmana (Rumiyah 8, 7).<sup>26</sup>

Vinculando el argumento del camino de Ibrahim como liderazgo político y religioso, Daesh asegura que el estado islámico es un verdadero *imamah*, ya que sigue el camino de Ibrahim, *millah* resurgida dentro del joven musulmán *muwahhid*, monoteísta que siguió a aquellos que lo antecedieron en *imam*: estudiosos en quienes confiaba por sus conocimientos y prácticas religiosas (Dabiq 1, 20-26).

Al llevar a cabo los comandos de Allah a través de Abu Bakar al Baghdadi que con *bay'a* (linaje consanguíneo directo a Muhammad), emula la *millah* de Ibrahim y establece la religión en las áreas donde no existe y continúa los esfuerzos de hombres sinceros de la *ummah* que construyeron un nivel prestigiado de conocimiento y prácticas religiosas. Continúa Daesh, quien se aleja de este camino se aleja del camino escogido por Allah (sic) para Ibrahim y su progenie, y “cualquiera que se revele contra su autoridad dentro de su territorio es considerado un renegado, y es permisible combatirlo después de establecer la *hujjah* [i.e. clarificar su error con pruebas] contra él ” (Dabiq 1, 27).

Al retomar a Al-Bukhari: “cada hombre es un pastor y cada pastor es responsable por su ganado. Entonces el imam de la gente es un pastor y es responsable por su ganado” (Dabiq 1, 21). Y añadiendo una narración de Qays Ibn Hazim acerca de un encuentro de Abu Bakr, Daesh reafirma que su *imamah* es un liderazgo político y religioso:

---

<sup>26</sup> Halverson 2011: La narrativa maestra de la batalla de Khaybar: en medio del conflicto de Mecca, hubo un asedio pagano en Medina. Las tribus judías [como Banu Qurayza y Banu Nadir] fueron acusadas de romper el pacto con los musulmanes, conocida como la constitución de Medina, y fueron castigadas por traición.

“Abu Bakr se encontró con una mujer de Ahmas llamada Zaynab y vio que no estaba hablando [...] Preguntó ‘¿por qué no está hablando?’ Dijeron que ‘había jurado hacer el hajj sin hablar a nadie’. Él le dijo a ella, ‘habla, porque no es permisible. Es parte de las andanzas de la yahiliyyah (era preislámica)’. Entonces empezó a hablar y le preguntó: ‘¿Quién eres?’ [...] soy Abu Bakr. Ella preguntó, ‘¿cuánto tiempo permaneceremos en este buen estado que nos ha traído Allah [sic] después de yahiliyyah? Él le dijo, ‘permanecerán así tanto tiempo como sus *immah* [literal. liderazgos] los traten con justicia’. Ella preguntó, ‘¿y qué son los a’immah?’. Él dijo, ‘¿acaso su gente no tiene líderes y nobleza cuyas órdenes ellos obedecen?’. Ella dijo ‘sí’. Él dijo, ‘ellos son los a’immah de la gente’ [reportado por Al-Bukhari].” (Dabiq 1, 22).

Al ser un liderazgo legítimo, Daesh dice que puede llamar a la guerra. Encontramos descripciones de métodos de combate y definiciones políticas de “guerra”: “la guerra es engaño, porque es más efectivo que los refuerzos.” Al mismo tiempo que vemos narrativas religiosas justificando la violencia: “islam es la religión de la espada, no pacifismo,” ya que la palabra islam incluye dos significados: *istislam* (sumisión) y *salamah* [sinceridad]... los mensajeros fueron enviados con el islam que consiste en esto (Dabiq 7, 10-24, 22).

Siendo esto una malversada interpretación del pensamiento de Ibn Taymiyyah, podemos darnos cuenta de que Daesh reinterpreta la *yihad* como el método armado que será más eficaz que la *da’wah* (llamado, misión) para establecer un tipo de califato imaginario.

Así como al-Qaeda lo hizo antes, Daesh retoma la *fatwa* de Ibn Taymiyyah<sup>27</sup> para justificar la violencia contra los que llama dirigentes políticos y religiosos apóstatas en sus tierras:

“Cuando el erudito [*alim*] revela lo que sabe sobre el Libro de Dios y la Tradición Profética [*sunnah*] de Su Mensajero, y sigue el juicio del gobernador que se opone al juicio de Dios y Su Mensajero, es un incrédulo apóstata y merece el castigo en este mundo y en el otro (Majmou' al-fatawa 35/372).” (*Dar al-Islam* 1, 4)

Además, el primer número de *Dar al Islam* refleja una tendencia a retomar fuentes antiguas sunníes como los escritos del historiador Abu al-Fiḍā ‘Imād Ad-Din Ismā‘īl ibn‘ Umar ibn Kathīr al-Qurashī Al-Damishqī (m. 1373), conocido como Ibn Kathīr, erudito experto en el *tafsir* (exégesis coránica) y el *faqīh* (jurisprudencia). Si bien su pensamiento fue influyente durante la era mameluca en el siglo XIV, Daesh lo rescata para argumentar la importancia de la época de la Revelación y del Profeta de la siguiente forma:

“El Profeta (la paz y bendiciones sean con él) y sus compañeros permanecieron más de diez años llamando a Alá [...] en secreto. Entonces se les ordenó hacer la Hijrah hacia Medina. Cuando llegaron allí, se les prescribió el combate. Estaban en Medina en estado de miedo, despertando armados y acostados armados. Han sido pacientes en esto, como Dios quiso, y luego sus compañeros le dijeron al Profeta [...]: ¿No llegará el día en que podamos deponer las armas? El Mensajero de Alá [...] les respondió diciendo: ‘Espera un poco más y verás al hombre sentado en una gran asamblea sin que haya una sola arma.’ Alá reveló este

---

<sup>27</sup> La narrativa maestra de los infieles o cruzados recuenta la ocupación de tierras musulmanas y lugares sagrados por cristianos con la finalidad de explotar, subyugar y profanar. Asimismo, la narrativa tártara cuestiona a los mongoles convertidos porque seguían la *yasa* (ley mongola) y no la shariah, y recuenta cómo Hulagu Khan destruyó Bagdad [capital abasí ejecutando al califa Al-Musta’sim], Halverson 2011.

verso y le dio la ventaja a su profeta [...] y estuvieron a salvo durante el Emirato de Abu Bakr, 'Umar y 'Uthman." (Dar al- Islam 1, 3).

### **3.2 Construcción de las otredades en las revistas de Daesh**

Se dice que toda revolución precisa de un héroe, un símbolo, y la idea de enemigo común. Cuando las cosas no van bien, el hemisferio más emocional y creativo se pone en acción logrando impactos sensitivos, imágenes, banderas, sueños de libertad, ilusiones colectivas, etc. Conociendo esto y las motivaciones del actor, se pretende evitar caer en el error de distraernos o desviarnos de lo importante para el análisis.

Al observar y delimitar en qué contexto se desenvuelve Daesh, podremos reducir el espectro de posibilidades narrativas y de historias a analizar, priorizando aquellas que hablen de su otredad y la construcción de su identidad a través de un lenguaje que pareciera pertenecer solamente al campo de lo religioso, pero que claramente abarca el político al referirse a la idea de califato. Asimismo, ciertas partes de la historia, como las primeras batallas de la era islámica, tergiversadas en narrativas maestras (como la de los hipócritas, la de los cruzados), forman parte de la construcción del enemigo a vencer por héroes.

Por ejemplo, relatando la batalla de Ahzab [o batalla de la Trinchera de 627d.C], Daesh sugiere que fue la primera batalla donde la fe de los creyentes fue probada, ya que siendo menos, tuvieron que defender Yathrib (hoy Medina). Además, durante esta batalla, el clan judío Banu Qurayza se une a los confederados que asediaban la ciudad, hecho que describe como una traición a la alianza hecha con el Profeta Muhammad, y el inicio de la primera movilización *kuffar* como amenaza para la comunidad musulmana (Rumiyah 8, 7).

Precisamente, Daesh habla de sus soldados como héroes implacables, tanto vivos como muertos (muyahidín y shahid respectivamente), que cumplen con su deber de luchar contra las fuerzas *kufir*, occidentales y sus aliados vistos como un enemigo homogéneo. Es decir, Daesh se presenta como un agente que pretende perdurar una división del mundo en dos esferas: una del islam y otra *kufir*. Daesh describe que en el campo del islam y la fe están aquellos muyahidín que acuden a hacer la *hijrah*, vista como una peregrinación obligatoria con propósitos militares, porque para ellos “la Tierra es de Alá” (Dabiq 1, 10).

Retomando lo dicho por Osama bin Laden, Daesh dice: “el mundo está dividido en dos campos. Bush tenía razón, cuando decía ‘o estás con nosotros, o estás con los terroristas [sic]’. I.e. o estás con la cruzada o estás con el Islam [sic].” (Dabiq 4, 43-44.). A primera lectura, podemos observar una tajante división entre dos esferas opuestas del mundo: Daesh como representante de una visión pura del islam, y el resto *kufir*, tan amplio que no se puede simplificar en el reduccionismo contra el enemigo conocido como cruzado o hipócrita.<sup>28</sup>

El campo del islam y la fe abarca aquellos musulmanes y muyahidín que acuden a hacer la *hijrah*, vista como una peregrinación militar obligatoria, porque la Tierra es de Alá [sic]. Él la hereda a quien Él quiera de sus sirvientes. El [mejor] resultado será para los correctos (al-A’araf). Mientras que el campo *kufir*, de incredulidad e hipocresía que esconde algo inaceptable para los que practican el takfirismo: “los judíos, los cruzados, y sus aliados, y con ellos el resto de las naciones y religiones kufir, todas siendo lideradas por Estados Unidos y Rusia, y movilizados por los judíos.” (Dabiq 1, 10).

---

<sup>28</sup> Usualmente tema reducido a la narrativa maestra de los Hipócritas en la que se sabe que los primeros musulmanes acusaron a un grupo que profesaba ser musulmán pero en privado no creía, que sólo usaba el islam por conveniencia política mientras esperaban la derrota de los musulmanes en el conflicto en Mecca.

Y hablando particularmente de la guerra (sic) en Sham, Daesh dice que ésta expuso a los hipócritas a tal grado que llegó a un punto donde sólo hay dos campos sin un tercero: un campo de imam sin kufir dentro, y un campo kufir sin imam:

se cambiaron los rangos, diferenciando entre un muyahidín por la causa de Alá -y estos con el permiso de Alá pertenecen al *Ta'ifah al-Mansurah* (Grupo Victorioso), que no será dañado por quienes se le oponen ni por quienes desertan- y entre un muyahidín por la causa de muchos conceptos diferentes: el estado civil, el patriotismo, el nacionalismo, el laicismo, la democracia, el socialismo, etc. Todos son objetivos *kufri* para los cuales Alá no ha enviado ninguna autoridad, y que no traerá a sus seguidores más que desgracia en el dunya y un fuego ardiente al que entrarán en el Más Allá (Dabiq 10, 42).

Para Daesh, aquel que no se someta a Alá es un *kafir* (infiel), aquellos quienes abandonan las acciones o resisten sus manifestaciones (*mutawatir*), y aquellos que no son exclusivos de Alá por adorar, ciega o equivocadamente, a otros profetas aun cuando rece, ayune y diga que es un musulmán, en realidad es un *mushrik* (devoto de otras deidades) (Rumiyah 1:5); o *taghut* [aquel que adora algo más que Alá] usado para describir al PKK (Dabiq No. 10, 30) tratando de invisibilizar la lucha realizada a la par por grupos kurdos.

Conceptos como estos forman parte de símbolos religiosos mezclados con otros lenguajes, como el político. Y para ilustrar esta advertencia con hechos, en cada uno de sus ejemplares Daesh incluye reportajes de las batallas que sus muyahidin van combatiendo o ganando. Inclusive dedica páginas enteras a reportajes acerca de las operaciones en Irak y Sham contra las ‘células apostatas del PKK’ de Zur Maghār, Kindār y villas cercanas, y los ‘murtaddin Peshmerga’ durante Ramadān 1435 (julio de 2014). Y, después de desplegar su

armamento y poder de destrucción en imágenes, Daesh repite la advertencia de una manera menos poética: la ‘hijrah no cesará en cuanto haya *yihad*’ (Dabiq 2, 12-18)

De hecho, con cada mención de ganarle territorio a sus enemigos, Daesh deja ver el propósito por el cual usa narrativas, ataques armados, o secuestros de periodistas. James Foley, John Cantlie y Steven Sotloff<sup>29</sup> son los más nombrados (*Dabiq 3* y *Dabiq 4*). A través de una presunta carta estrita por Steven Sotloff, Daesh relata que la guerra contra el islam es una lucha mediática, militar y de inteligencia hecha en cooperación con el estado judío. La carta dice que aunque la campaña aérea en Irak había terminado, Obama autorizó volar drones sobre territorio sirio, en el espacio aéreo del Estado Islámico [sic], por lo que la muerte de Sotloff y otros, escribe Daesh, es responsabilidad de la transgresión y arrogancia estadounidense y de sus ciudadanos por apoyar su gobierno (Dabiq 4, 47-48).

De esta forma, Daesh pedía al gobierno estadounidense no interferir en los “asuntos internos y externos del Estado Islámico” [sic]. Y relataba los hechos ocurridos entre el 14 y el 15 de septiembre de 2014 de la siguiente forma:

Los cruzados siguieron una caravana de vehículos que transportaba a las familias de los soldados del Estado Islámico [sic] desde Wilayat al-Barakah hasta Wilayat Ninawa. Las mujeres y los niños abandonaron los vehículos cerca de Sinjar después de notar que la caravana estaba siendo seguida por aviones de combate y drones, que los derribaron eventualmente. Los cruzados [sic] justifican tales acciones bajo el pretexto de ‘daños colaterales’ mientras denuncian a otros por terrorismo [sic]. Nueve mujeres y cinco niños fueron asesinados... supuestamente para preservar el interés estadounidense. (Dabiq 4,49).

---

<sup>29</sup> Tres de los veintiséis periodistas privados de su libertad entre Alepo y la Raqqa, en un evento perpetrado por afines a al-Qaeda, quienes, asegura el periódico *El Mundo* del 4 de diciembre de 2013, soltaron a los sirios miembros del Ejército Libre Sirio, brazo armado de la Coalición Nacional Opositora, luego financiada por la coalición internacional contra Daesh.

Al analizar esta información, podemos darnos cuenta que hay una coincidencia entre los medios de comunicación occidentales y las narrativas de Daesh, ya que para finales de 2013, Daesh todavía no se auto nombraba así. De hecho, como bien lo mencionó el periódico español *El Mundo*, Daesh seguía siendo de los grupos yihadistas que formaban parte de al-Qaeda, pero que eventualmente se diferenciaría de esta organización.

La separación de al-Qaeda representó otra otredad en 2015, ya que, argumenta Daesh, al-Qaeda no buscaba la verdadera expansión del califato, sino hubiera cambiado su método de *takfir* y su estrategia armada de una *yihad* defensiva a una ofensiva y expansiva. En Dabiq número 10, Daesh describe que *Jabat al-Nusra Tanddhim alQaidah fi Bilad ash-Sham*, una rama militar de al-Qaeda en Sham[sic], los combatía con misiles TOW en la frontera con Turquía junto con las fuerzas de la Coalición *Sahwah*<sup>30</sup> [sic]:

los líderes de las facciones y consules de Turquía pidió ayuda a la Coalición Sahwah (líderes de ahrar ash-sham y el frente *shamiyyah* no olvidaron asistir) y los dos republicanos John McCain y Lindsey Graham exhortó al abanderado, el cruzado Obama, quien respondió al llamado, y el Estado Islámico [sic] fue atacado en las áreas adyacentes a Sawran Izaz el 7 y 14 de junio de 2015 (Dabiq no. 10, 66).

Y, retomando el escrito del 11 de junio de 2015 del analista Yaraslav Trofimov del *Wall Street Journal*, Daesh enfatiza que el Frente *al-Nusra* es visto como una afiliación de al-Qaeda en Siria “menos malvada para ser cortejada en vez de bombardeada”, mientras el

---

<sup>30</sup> Refiere *Al-Sahwa Al-Islamiyya*, una facción políticamente activa y supuestamente pacifista del salafismo en Arabia Saudita, donde Safar al-Hawali y Salman al-Ouda son representantes.

Estado Islámico [sic] gana terreno, y cerraba Trofimov: “Nusra es la única opción racional que le queda a la comunidad internacional” (Dabiq 10, 69). Es decir, Daesh acusaba a los medios de comunicación occidentales de apoyar a otros grupos yihadistas en la zona.

Así, Daesh resaltaba que en 2015 se le unieron actores cuestionables a la coalición que ellos llaman *Sahwah*,<sup>31</sup> Coalición Nacional para las Fuerzas de la Oposición, que pasaría a ser el Grupo de Amigos de Siria incluyendo al gobierno ruso, chino y al sirio de Bashar al-Asad, usando al PKK contra Daesh, quien describe, como (Dabiq no. 10, 30):

El Partido de los Trabajadores del Kurdistán en Turquía -incluyendo su rama siria, el PYD (Partido de la Unión Democrática Kurda) junto con su milicia YPG (Unidades de Protección Popular)- liderada por el *taghut* [sic] Abdullah Ocalan. Es considerada una organización terrorista por EE. UU., la OTAN, el Reino Unido y la Unión Europea.

Parafraseando, el maquiavélico PKK [sic] que ha apoyado al gobierno *nusayri*<sup>32</sup> de Bashar al Asad, es parte de la estrategia de Estados Unidos en *Sham* para no contar solamente con el incompetente [sic] Ejército Libre Sirio. Daesh describe la guerra contra los kurdos como una religiosa y no nacionalista porque pelean contra los *kuffar*, contra los aliados del *nusayri*, y judíos en su guerra contra los musulmanes (Dabiq 10, 34).

Así como Daesh habla de política en varios apartados, también presenta un intento por deconstruir las narrativas contenidas acerca del mismo Daesh en los medios de comunicación masivos “occidentales” en una sección especial titulada “En palabras del

---

<sup>31</sup> El faraón: aquel tirano arrogante que rechaza la palabra de Dios revelada por Su Profeta (sic). El tirano es castigado y su cuerpo expuesto como advertencia para que futuras naciones acepten la Voluntad de Dios (sic).

<sup>32</sup> Refiere a Ibn Nusayr, quien fundó una rama chií en Irak y Siria en 900 d.C. El término subraya las diferencias del grupo "alauí" con el islam, y sugiere que no se trata de una rama partidaria de Alí, es decir, que los que profesan ser alauíes no son musulmanes para Daesh.

enemigo”. William Joseph Casey es uno de los nombres que más surgen en estos artículos. Conocido como Bill Casey (1913-1987), fue director del Servicio de Inteligencia de los Estados Unidos y responsable de la Agencia Central de Inteligencia en los ochenta. También asesoró a varios presidentes, entre ellos a Reagan, respecto a la actuación frente a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, especialmente en Afganistán. O el ex director de la CIA, Michael Scheuer, cuyas palabras Daesh retoma:

“[en Irak y Siria] todos esos grupos que varias administraciones estadounidenses han multiplicado e identificado como enemigos de Estados Unidos, se están matando entre ellos. En Siria, el régimen de Assad, Irán y el Hezbollah libanés [sic] están matando a muyahidín sunníes [sic] de todo el mundo, así como a sus aliados y simpatizantes locales. A su vez, los islamistas sunitas [sic] en Siria están matando a las tropas de Assad, a la Guardia Revolucionaria iraní y a los combatientes de Hezbollah.” (Dabiq 4, 39-40).

Un año más tarde, en la que sería su última revista publicada bajo Al-Baghdadi 2015, Daesh denuncia a los grupos talibanes afganos de *murtad*, por aceptar el sistema *kafir* y mantener amistad y devoción a las naciones *mushrikin* [que no profesan tawhid], al igual que lo ha hecho el gobierno iraquí, el sahwat en Sham [sic], que se unieron al proyecto entre el movimiento talibán y las naciones de *kufr*, que estaban aterradas con la presencia del Estado Islámico [sic] en sus fronteras, al igual que lo estaban de la presencia de los Estados Unidos que ocupa Afganistán.” (Rumiyah 10, 42-43).

Más allá de lo *kufr*, la narrativa de Daesh, combina en su interpretación, tanto el deber divino de combatir a los enemigos como el deber civil o nacional de construir un estado, al que llaman *Khalifah*. Ya que Daesh habla de sus soldados (tanto *muyahidín* como

*shahid*) como héroes implacables que siguen su deber de combatir las fuerzas *kufir* de occidentales y sus aliados que, según sus historias, son varios musulmanes que acusan de apóstatas y *murtadines* [los que aseguran que gobernarán por la sharia pero mienten], por ejemplo, algunas organizaciones iraquíes y kurdas (Dabiq 7; Rumiya 8, 5).

Los iraquíes han dejado de ser amigos en desgracia para ser parte del enemigo de Daesh a partir de que el Ejército Libre Sirio se alió con al-Qaeda en su contra. Esto representó un gran cambio, ya que el ELS primero estaba contra el régimen de Bashar al-Asad, pero al verse reducido por el esfuerzo armado de Daesh, buscaron refugio en Nusrah, grupo yihadista que alegaba lealtad a al-Qaeda a finales de 2013 e inicios del 2014.

En cuanto a por qué Daesh incluye a los kurdos en su otredad llamándolos aliados de Turquía y la OTAN y murtadines (Dabiq 11, 6), podemos tratar de no simplificar y decir que el ala armada del Partido de los Trabajadores Kurdos, PKK, ha sido una de las milicias del conflicto sirio que más ha contenido y expulsado a las fuerzas de Daesh en su territorio (Siria frontera con Irak y con Turquía). Esto no sólo los hace sus enemigos, sino los hace un poder de contención que deben eliminar para seguir expandiendo su califato.

A través de una serie de argumentos que van entretejiéndose hasta construir una narrativa propia de identidad política religiosa, y de legitimización de sus acciones armadas, Daesh advierte que aquel que no se someta a su autoridad (imamah) correctamente guiada por seguir, dicen ellos, el camino (millah) de Ibrahim, entonces está contra ellos y debe ser combatido a través de un esfuerzo armado como parte de las obligaciones del “verdadero musulmán”, que también debe seguir las reglas del *tawhid*.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Usualmente es atestiguar verbalmente la lealtad al islam por medio de la *shahadah*: “No hay dios más que Dios y Muhhamad es Su Profeta”.

### 3.3 *Tawhid, hijrah y yihad: obligaciones para el triunfo del khilafah.*

Perdurando el discurso de “dos campos sin un tercero en medio,” Daesh dice que hacia *al-Malhamah al-Kubrā* [la gran batalla], no existe la opción de ser un observador, están ‘aquellos cuyos corazones están enfermos de hipocresía y *bid’ah* [innovación] y aquellos sinceros cercanos a la sunnah e iman’ que han tolerado la apostasía y ser forzados a la democracia por ‘sus enemigos’: cruzados, judíos, apóstatas, hipócritas, no creyentes, etc., términos que, para su beneficio, abrazan tanto a dirigentes occidentales como árabes, así como a ciertos partidos políticos o grupos étnicos en su camino a la conformación de su califato: “La salvación de la *fitnah* es *khilāfah* y *yihad*” (Dabiq 7, 44-66).

A través de las revistas *Dar al-islam*, *Rumiyah* y *Dabiq*, Daesh continúa nombrando aquellos nacionalismos o ideologías como otredades que les hacen existir como una respuesta armada que debe combatirlos para conseguir contruir su califato. Para lo cual, Daesh propone como método hacer la hijrah, crear una jamaah, desestabilizar las enseñanzas, ta’am (obediencia) o tamkin (sumisión), y finalmente, la unificación de todas las gentes y las tierras musulmanas bajo la única autoridad del *khilafah* (Dabiq 1, 30-40).

Es decir, al construir las otredades de los cruzados, apóstatas, infieles, etc., como amenaza de su identidad, Daesh procura la atención y simpatizantes a través de historias o códigos maestros sobre la obligación de ser *muyahid* o *shahid*, al sugerir disuasivamente que la *yihad*, *hijrah* y el *tawhid* son obligaciones de un “verdadero creyente” que sigue el método *takfir* y la lectura directa del Corán y la sunnah para el establecimiento del califato.

Daesh escribe que Dios ha castigado a los hipócritas que rompieron el pacto [con Muhammad], y abandonar la *yihad* es un rasgo de hipocresía (*nifaaq*) por comportamiento aparente u oculto, ya que la *nifaaq* está en sus corazones. Algunos escapan a las tierras de *yihad* para vivir como un soldado. Algunos matan, y también matan si se decide no atender al llamado de *hijrah* y *yihad* armada (Dabiq 3, 25-28).

Así, practicar el monoteísmo (*tawhid*), la migración a la Meca (*hijrah*) y el esfuerzo armado (*yihad*), son presentadas como obligaciones religiosas y parte del método de Daesh para construir su califato, narrativas claramente disuasivas que atraen a miles de muyahidín cada año. Citando a Ibn Hajar, Daesh nos comenta que:

“la *yihad* a veces puede ser hecha con armas y otras veces es hecha a través de *du‘ā’* [As-Suhayli, Fath al-Bari]... Es obligación de los sirvientes saber las virtudes de obedecer a Dios sincera y humildemente en privado... *du‘ā’* fue la razón de la victoria de los soldados muyahidín sobre Jalut y sus soldados *mushrik*, como lo es mencionado en la sura al-Baqarah (Rumiyah 3:33-34).

La finalidad de contar historias de los muyahidín (muyahid) y los shuhada (shahid), recordados como héroes devotos, es atraer militantes para la lucha armada e ideológica. Daesh escribe repetidamente que el cumplimiento del *tawhid* implica más que la aceptación verbalizada de que existe un solo Dios y es Alá, es la lucha o esfuerzo constante que se realiza para llevar el mensaje de Dios a todo el mundo, pacificar en términos modernos:

“la recompensa que recibimos, como nuestro acto de adoración (*yihad*) [sic], es proporcional a la dificultad que atravesamos... La persistencia es un santuario... En las primeras etapas... estaba prohibido huir si los superaban diez a uno... La victoria viene con

la paciencia, y las metas no se alcanzan pidiendo deseos [*du 'ā*<sup>34</sup>]... Practicar takfir al ver al enemigo, como se hizo durante la batalla de Khaybar” (Dabiq 6, 13-14).

Retomando a pensadores tan distantes como Ibn Taymiyyah y Sayyid Qutb, Daesh interpreta sus obras llevándolas hacia el yihadismo militante. Tanto el *tawhid* como la *yihad* corresponden al campo de las obligaciones religiosas del verdadero creyente, que tiene el deber de la espada u obligación individual (*fard 'ayn*); así como del pensamiento de Sayyid Qutb que propone al *tawhid* como una práctica real y constante de valores islámicos.

Nuevamente, en el número 4 de la revista Rumiyyah, Daesh resume las virtudes del *ribat* y advierte a aquellos que cometen traición, reinterpretando las palabras de Ibn Taymiyyah: “anulan cualquier convenio previo... *Ribat* es permanecer en un lugar que está amenazado por el enemigo además de amenazar a él. Quien se queda allí con la intención de contener al enemigo es un *murabit*, y las acciones son por intención” (25-30).

Entonces, *shuhadah* son atraídos al frente de batalla por medio de historias heroicas de aquellos que fueron “mejores *shuhadah*” entre los “primeros creyentes”. Conectada con la narrativa maestra de las setenta y dos doncellas que servirán de compañía a los mártires en el paraíso como recompensa por su sacrificio correcto en la *yihad* contra los infieles (Halverson 2011). Porque ser *muyahid* (plural *muyahidín*) y ser *shahid* (plural *shuhada*), no son actos individuales, sino una acción colectiva política llena de un bagaje socio-cultural en el que conceptos pasados como cruzado, apóstata, y *yahiliyyah* fungen como espejo frente al cual se desarrollan ideas diversas tanto de la identidad propia, como de la otredad.

---

<sup>34</sup> La narrativa maestra de la batalla de Badr describe que, a pesar de las bajas probabilidades, a través de *du 'ā* [invocar pacientemente la ayuda de dios], los primeros musulmanes fueron ayudados por sus ángeles en el campo de batalla y vencieron a al superior ejército de incrédulos de Mecca (Halverson 2011).

Más adelante, en el mismo artículo titulado “La promesa de luchar hasta la muerte”, Daesh sugiere que la paciencia y el ayuno han sido alcanzados por los musulmanes [sic] a cierto grado que, a pesar de sus heridas, ellos prometieron luchar hasta la muerte. Y recordando la batalla de Qadisiyyah y el discurso de ‘Umar al-Faruq [sic] antes de combatir a los persas: “acostúmbrate a ti mismo y a los que están contigo al bien, comienza con él, y sabe que cada hábito tiene un medio de preparación, y el medio de preparación para el bien es la paciencia” (29). Daesh propone así su preparación mental y meta política: califato.

La primera condición para la expansión del califato y la victoria, según Daesh, es el *tawhid*. Para la mayoría de los teólogos y musulmanes, el *tawhid* es parte del *kalam* a través del que se sistematiza y alcanza el conocimiento de Dios, pero para Daesh, también representa una serie de reglas en las que se deben realizar sinceramente los actos piadosos, así como también el comienzo para restablecer la unidad de la *yama'a* (comunidad) como una obligación de la fe musulmana, ya que el Profeta mismo prohibió la separación de la comunidad: “[...] aquel que se separe de la *yama'a*, aunque sea por un palmo de mano y muera (en este estado), morirá en la yahiliyyah [Bukhari & Muslim].” (Rumiyah 1: 4-5).

El primer título de su ejemplar en francés, «*L'État islamique étend son territoire. Les preuves du califat. Le tawhid est la première condition de la victoire*», sintetiza lo que Daesh presenta como su método para establecer el califato eliminando a los dirigentes apóstatas en “sus” tierras. Por sus revistas, podemos darnos cuenta de que ellos dicen actuar como un estado islámico desde su fundación en 2014. Así, Daesh, retomando el pensamiento de Sayyid Qutb, reinterpreta la *yihad* como un método armado ofensivo que será más eficaz que la *yihad* defensiva usada antes por grupos yihadistas como al-Qaeda.

Esta diferenciación con otros yihadistas anteriores o actuales es frecuente en las tres revistas. Textos presentados como entrevistas o artículos de investigación acerca de la postura o pensamiento de los dirigentes militares o políticos del grupo. En estas narrativas, Daesh argumenta ser más fuerte y eficaz que otros esfuerzos armados yihadistas alrededor del mundo. Como ejemplo podemos mencionar la *yihad* en el este de Asia (*Rumiyah* 10).

Mientras que los orientalistas han seguido representando la *yihad* como un estado de guerra permanente, la propuesta de Richard Bonney parece acabar con el discurso de división permanente. Bonney dice que la *yihad* son dos conceptos que coexisten: el esfuerzo interno del musulmán contra su propia naturaleza interior (*yihad al-nafs*), y la visión de la “guerra justa” como concepto bélico acuñado a los primeros siglos después de la Revelación, cuando todavía no se habían establecido fronteras modernas.<sup>35</sup>

Sin embargo, este último argumento carece de pruebas y se queda en el plano teórico, porque establecer fronteras no significó estabilizarlas. Hoy existen expresiones civiles y armadas en contra del establecimiento de fronteras, como las que hubo entre Kuwait e Irak en los noventa, o como las que hay contra el estado de Israel, o insurgencias y autonomías a favor de Palestina o Kurdistán, por no mencionar otros ejemplos.

Recordemos, la mejor aproximación al acto de inmolarse a sí mismo, propone May Jayyusi, sería verlo como una variedad de forma de lucha generada en el contexto de resistencia armada, y no un simple acto religioso. May Jayyusi sugiere que, tras la firma de

---

<sup>35</sup> Según la Enciclopedia Islámica, hay al menos cinco interpretaciones del término *yihad*. Al menos tres de estas se encuentran en el plano teológico: el esfuerzo por acercarse a Dios que se hace de corazón o *yihad al-qalb*, *yihad akbar* o el gran esfuerzo comunitario, y el esfuerzo chico o personal, *yihad asghar*. Mientras que dos interpretaciones son de carácter político: *yihad watani*, aquel esfuerzo patriótico, y la *yihad* como el acto político de la “guerra”, *yihad al-harb*, que erróneamente se ha generalizado como “guerra santa.”

los acuerdos de Oslo y el comienzo de los asentamientos israelíes en territorio palestino, el imaginario de la comunidad palestina incluyó el término “libertad” frente a la ocupación (Asad 2007, 47-48). En este imaginario, los palestinos debían responsabilizarse de su vida y su muerte, por lo que inmolarsé sería el acto de no dejarse matar, es decir, demostrar esfuerzo o *yihad*, lo que no representaría solamente un sacrificio, sino la guerra misma.

Hay una evidente simbiosis entre el pensamiento islámico y el secular nacionalista moderno. Con la esperanza de “ser libres” para formar un “estado propio”, grupos islamistas incluyeron la concepción europea del estado en su interpretación nacional de la *yihad watani*. Asimismo, el yihadismo usa el mismo contexto de libertad post-Oslo, y crea sus propias agendas políticas a través de narrativas como la *yahiliyyah*<sup>36</sup>, por la que la *yihad* se presenta como una obligación que va más allá del ámbito religioso, simbolizando un tipo de esfuerzo armado y nacional esencial para la existencia del supuesto califato.

Para Daesh, *yihad* es una obligación de practicar el *tawhid* y no sólo verbalizar. Pero esto implica más allá de lo que proponía Sayyid Qtub como práctica del esfuerzo en *Milestones*, ya que para Daesh un verdadero creyente debe restablecer la unidad de la *yama'a* (comunidad) y someterse a “su” *khilafah* como el representante más cercano a la *imamah* de Ibrahim ya que el Profeta mismo prohibió su separación y, por lo tanto, combatir a sus enemigos. Propone un método: hacer la *hijrah*, migrar, crear una *yama'a*, desestabilizar las enseñanzas previas, *ta'am* (obediencia) o *tamkin* (sumisión), y finalmente, unificar las gentes y las tierras musulmanas bajo la única autoridad de su *khilafah*.

---

<sup>36</sup> La narrativa maestra de la *yahiliyyah* está ligada a la idea de la democracia, el Estado nación y los valores que el occidente representa. Vistos como un estado de ignorancia, barbarie y politeísmo, similar al tribalismo que existía en la península arábiga antes de la llegada del islam, porque ahora existen varios líderes apóstatas (nacionalistas) que deben ser vencidos por la vanguardia de creyentes (Confr. Halverson & Bonney).

Narrativa en la que su liderazgo, llamado *imam*, es personificado por Abu Bakar al-Baghdadi, quien se presenta como un representante con *bay'a*, es decir, con legitimidad por linaje consanguíneo que dice regresar al Profeta Muhammad. Razón por la que varios se unen a *Daesh*. Otra razón, sería que existe una evidente simbiosis con el pensamiento secular nacionalista al retomar la concepción del estado en su interpretación nacional de la *yihad watani* del contexto de libertad post-Oslo. *Daesh* crea su agenda política en las que la *yihad* es un esfuerzo armado y nacional, esencial para la existencia de un califato.

Como resultado de una invasión enemiga en territorio islámico, se llama a la *yihad* como obligación individual (*fard 'ayn*), mientras que para llevar a cabo la expansión del mensaje religioso o misión (*al-dawa'*), se apela a la obligación colectiva (*fard kifaya*). Al interpretar el primer caso, la *yihad* es defensiva y se acusa al gobierno de aliarse con el enemigo no-musulmán, y, por lo tanto, debe ser eliminado. En la *yihad* ofensiva, igualmente se culpa al gobierno por no poder restablecer el islam y no aplicar la *sharia*.

La palabra *yihad* como creación lingüística, representa una idea que se desarrolla, continúa o modifica a través del tiempo. Es decir, el concepto *yihad* no existe como una única forma o contenido, como parte del lenguaje debe verse como creación y herramienta humana para la comunicación de ideas en forma de conocimiento, discursos, narrativas, imágenes simbólicas, etc. Proponiendo una interpretación *takfir* y una estrategia de *yihad* ofensiva, *Daesh* aumentó sus filas y la violencia. Pero, al ser una más de las causas del perjurio a la población, sus actos opacaron su credibilidad en el imaginario popular. Es decir, así como existen quienes creen en la *yihad* armada como héroe liberador del enemigo *kufir*, existen aquellos que critican y combaten esta interpretación y sus prácticas violentas.

## Conclusiones

A partir de una propuesta teórico metodológica que combina elementos de la historiografía, la teoría del análisis del discurso y la narratología, se ha discutido e investigando distintos cuestionamientos y posicionamientos sobre la idea de *yihad*, con el propósito de mostrar cómo la narrativa y discurso de Daesh puede exhibir similitudes y, a menudo, diferencias significativas con diversas interpretaciones del término *yihad* a lo largo de la historia.

Porque la historia es un proceso continuo de cambios, así como el lenguaje y el pensamiento lo son. Así como sabemos del medioevo como una época de conquistas hechas en nombre de dios en territorios con población musulmana y cristiana, también fue una época de progreso e intercambio intelectual. Pudiendo reconocer esta constante interacción entre mundos e ideas, podemos entonces hablar de una posible mezcla de pensamientos desde el medioevo con el término de “guerra justa” de al-Farabi. Por lo que el término “guerra santa” de la *yihad*, no es general ni define el conflicto de las cruzadas, ni a Daesh.

Podemos observar esta confluencia de pensamientos, en el derivado del imaginario post Oslo, donde las luchas palestinas agregaron al concepto de guerra, el sentimiento e idea de libertad nacional y la práctica del mártir como defensa de su forma de vida frente a las prácticas de occidente. Siendo esta la reminiscencia a notar, ya que la conexión entre las narrativas de Daesh y las ideas nacionalistas, es también un intercambio.

El imaginario de liberación armado palestino, violencia justificada a través del lenguaje secular nacionalista, impregnó las visiones políticas islamistas y las propagandas yihadistas del siglo XX y XXI. Eventualmente las interpretaciones yihadistas mezclaron el significado de las intervenciones en Afganistán e Irak con el ideal de libertad nacional

moderno que se necesita para el reconocimiento formal de un estado nación, ocultas bajo silogismos que parecieran mantener sus narrativas en el plano religioso.

Debido a que las historias reflejan el contexto sociopolítico de su época, es decir, de la historia vivida y modificada diariamente por el individuo o la colectividad, es que podemos distinguir que las narrativas de Daesh incluyen ambas. Es decir, Daesh construye una *yihad* ligada al proyecto político de un califato para el cual sus líderes usan narrativas religiosas, además del bagaje cultural e intelectual. Así, Daesh llega a las esferas religiosas musulmanas, pero también a aquel público insurgente en búsqueda de la llamada patria.

Las revistas Dabiq, Dar al-islam y Rumiya, contienen una serie de narrativas teológicas y políticas que ayudan a argumentar racionalmente un discurso de *yihad* como esfuerzo armado legítimo en contra de aquellos de los que Daesh diferencia nombrándolos cruzados, apostatas, extranjeros, infieles. Además, a través del uso de historias que contienen piezas bien pensadas de códigos maestros, como el de la Revelación, el Diluvio o la gran batalla (Malhamah al-Kubrā), proponen su mensaje como el verdadero camino y liderazgo a seguir y, por lo tanto, se declaran autoridad política y religiosa.

La violencia descrita por Daesh es resultado de interpretaciones del pensamiento de Ibn Taymiyah y Said Qutb, del bagaje socio cultural y de religiosidades. Daesh sugiere que la *yihad* es una de las obligaciones del verdadero creyente surgidas de practicar las reglas del *tawhid*. Visión que suena cercana a la propuesta de Sayyid Qutb en *Milestones*, que veía al islam no solamente como un sistema de creencias, pensamiento y teología, sino como un sistema social vivo que debía construirse a través de acciones graduales contra el *shirk* y las fuerzas de la *yahiliyyah occidental*, además de establecer la *sunnah*, la *sharia* y el califato.

El discurso y la narrativa yihadista de Daesh necesita de una otredad, de un objeto tangible y no sólo imaginado, una otredad creada a través de información recolectable de la cual se distingue a través de una historia que privilegia ciertos aspectos socio-culturales, mientras que destaca los supuestos errores de la otredad de la que hay que deshacerse.

Porque hacia al-Malhamah al-Kubrā [la gran batalla], dice Daesh, no existe la opción de ser un observador, están aquellos cuyos corazones están enfermos de hipocresía y *bid'ah* y aquellos sinceros cercanos a la *sunnah e iman'* que han tolerado la apostasía y ser forzados a la democracia por sus enemigos: cruzados, judíos, apostatas, hipócritas, no creyentes, etc., términos que abarcan tanto a dirigentes occidentales como árabes, así como a ciertos partidos políticos o grupos étnicos en su camino a la conformación de su califato.

Daesh advierte que todo aquel que no se someta a su autoridad (imamah) guiada por el camino (millah) de Ibrahim, entonces está contra ellos. Porque un verdadero creyente debe restablecer la unidad de la *yama'a* (comunidad) y someterse al *khilafah*, para lo cual, Daesh propone un método: hacer la *hijrah*, crear una *yama'a*, desestabilizar las enseñanzas previas, *ta'am* (obediencia) o *tamkin* (sumisión), y finalmente, unificar las gentes y las tierras musulmanas bajo la única autoridad de su *khilafah*.

Usado la inestabilidad en Siria entre 2014 y 2017 para construir su propia versión de la historia, podremos observar cómo hace uso del lenguaje y las ideas para transmitir y usar metanarrativas. Historias míticas que le ayudan a construir argumentos teológicos y políticos que, a ojos de quienes los siguen, legitiman su discurso yihadista como un esfuerzo armado de expansión del alusivo califato en Siria contra todo aquel que se ponga a su paso: sirios, iraquíes, kurdos, estadounidenses, rusos, etc.

Pero el concepto *yihad*, como hemos visto, varía de significado conforme al tiempo e interpretación que se le dé en cierto contexto sociopolítico y, por lo tanto, carece de un único significado o interpretación. Alejándose de los estudios en terrorismo (enfoque dominante), se observa que la *yihad* de Daesh deja de ser la separación tajante del mundo en dos para ser algo más complejo que una simplificación del lenguaje que busca desviar la atención de los detalles importantes a las metanarrativas que esclavizan las palabras.

La academia sólo puede continuar con la reevaluación del término *yihad*, este texto pretende ser un inicio de este esfuerzo, con la esperanza de que sea cuestionado tanto en el mundo musulmán como fuera. Lectura obligada para aquellos que buscan derrotar los elementos que immortalizan la alteridad occidente-oriente, en simplificaciones como lo ha sido la postura del “choque de civilizaciones”, base del discurso mediático contra el llamado terrorismo, pero que en vez de acabar con la violencia, generó más odio y miedo tanto en los países que lo combaten como en aquellas que practican el yihadismo.

Al averiguar cómo Daesh usa la formulación de elementos tangibles y simbólicos del mundo musulmán, interpretaciones de pensamiento, narrativas y discursos, para contar su *yihad* y expandir su poder simbólico a través de publicaciones, podrían formularse contra-narrativas que lo debiliten a través de simbolismos (imágenes, narrativas) que posean la misma jerarquía de fuerza simbólica. Porque, como sabemos, los sentimientos de odio y miedo son explotados por Daesh para dividir y persuadir, haciendo más necesaria la búsqueda de nuevos métodos para estudiarlos y combatirlos más allá de las armas.

## Glosario

*asabiyya*: solidaridad grupal, por linaje consanguíneo.

*bid'ah*: innovaciones consideradas heréticas y a las personas que las crean.

*du 'ā'*: invocación de pregunta o súplica hacia dios. Una expresión de sumisión de fe y de la propia necesidad de respuesta. Apresurarse en la *du 'ā'* es causa de rechazo de la *du 'ā'*.

*da 'wah*: es el acto de invitar o llamar a la gente a abrazar el Islam

*'immah*: literalmente “liderazgos”, de la comunidad musulmana según el contexto.

*hijrah*: migrar, ya sea por peregrinación o para unirse a la lucha armada “obligada”.

*khilafah*: unificar las gentes y las tierras musulmanas bajo una única autoridad.

*kufir*: de uso despectivo “incredulidad o hipocresía de fe”, significa que externamente finge ser musulmán, algo inaceptable para los que practican el “takfirismo.”

*muyahidín* (literal. aquellos que hacen el esfuerzo de la yihad armada)

*sahwat*: traidores respecto a no cumplir las leyes del *takfir* o la idea o conducta requerida

cruzados: referidos como aquellos occidentales que se entrometen en asuntos de la región

*nifaq*: hipocresía por comportamiento aparente u oculto. La *nifaq* está en los corazones.

*shirk*: la asociación de la autoridad (que es de Dios) con la creencia o devoción de otras deidades y aceptar la soberanía de otros hombres, porque el hombre obedece tanto las leyes físicas universales como las leyes que se les han otorgado por Dios para la vida humana.

*shahada*: testificar a través del habla (en lengua árabe) que sólo hay un Dios y es Alá

*shura*: principio de consultoría, o una forma genuina de restringir el poder del gobernante porque la soberanía reside en los seguidores y no en su autoridad o líder, *imam*.

*ta'am*: obediencia

*takfir*: derivado de la raíz *kfr*, encubrir. Por lo tanto, la práctica de declarar a otro musulmán como *kafir* es *takfir*. Y la persona que esconde algo inaceptable para el entendimiento general de comunidades que practican el takfirismo, es un *kafir*. Usualmente, el takfirismo propone que además de las prácticas del *tawhid* (testificar la unidad de Dios) y la *shahada* (pronunciar que solamente hay un Dios y Muhammad es su Profeta), todo musulmán tiene la obligación de realizar el rezo, el ayuno, la caridad, pero sobre todo la peregrinación (*hijrah* en este caso como la “lucha armada obligada”) en caso de amenaza *kufir*.

*tamkin*:sumisión

*tawhid*: unidad de Dios, Uno y Único, sin compañeros ni pares en Su Esencia y Atributos.

*yama'a*: idea de pertenencia que unifica las gentes y las tierras musulmanas

*zindiq*: ateo que no cree en la esencia de la religión del Islam (como religión única)

## Bibliografía

Abu-Rabi', Ibrahim M. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press.

Abu-Rabi', Ibrahim M. 2004. *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, Londrés, Pluto Press.

Abu-Rabi', Ibrahim M. 2006. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

Andersen, Niels Akerstrom. 2001. *Discursive Analytic Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*, Bristol, The Policy Press.

Asad, Talal. 2007. *On suicide Bombing*, Columbia University Press, New York, 144.

Bassiouni, M Cherif. 2013. *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, doi:10.1017/CBO9781139629249

Barthes, Roland. 1970. *The empire of signs, the USA*: Ed. Hill and Wand ed 1982, pp. 120

Barthes, Roland. 1977. *Image, music and text*, London: Fontana Press, pp. 226.

Barthes, Roland. 1979. 'From work to text', in Josué V. Harrari (ed.) *Textual Strategies. Perspectives in Post-structuralist Criticism*. Ithaca, NY: Methuen, 73–81

Barthes, Roland. 1982. *Empire of signs*, New York: Hill and Wang the Noonday Press.

Benveniste, Emile. 1966. *Problèmes de linguistique générale*, Ed. Gallimard, pp. 365

Bonney, Richard. 2004. *Jihād. From Qur'ān to bin Laden*, New York, Palgrave Macmillan.

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.

Czarniawska, Barbara. 2004. *Narratives in Social Science Research. Introducing Qualitative Methods*. Londrés, Sage publications.

Craig, William Lane. 1979. *The Kalām Cosmological Argument*.

DeLong-Bas, Natana J. 2004. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford, Oxford University Press.

- Donner, Fred M. 2012. *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*. Esposito, John L. & Voll, J. 2001. *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press.
- Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press.
- Fairclough, Norman. 1995, *Critical Discourse Analysis*, London, Longman.
- Fairclough, Norman. Pardoe, S. y Szerszynski, B. 2006. 'Critical Discourse Analysis and Citizenship', in *Discourse: Approaches to Politics Society and Culture*, 19, pp. 98-123
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Obras Filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Ed. Trotta Liberty fund, 2008, pp. 252.
- Feldman, Martha S. Skoldberg, K. Brown, R. and Horner, D. 2004. 'Making Sense of Stories: A Rhetorical Approach to Narrative Analysis', in *Journal of Public Administration Research and Theory*, 14 (2), pp. 147-170.
- Ferguson, Niall. 1997. *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*, Basic Books, Nueva York, pp. 560
- Flyvbjerg, Bent. 1998. *Rationality and Power. Democracy in Practice*, University of Chicago Press, Chicago.
- Foucault, Michael. 2002. *The Order of Things. An archaeology of the human science*, New York, Routledge.
- Foucault, Michel. 2013. *El orden del discurso*. México, Tusquets.
- Fukuyama, Francis. 1992. "El fin de la Historia y el último hombre", New York: Free Press
- al-Ghazāli, Muhammad. 2001. *The Socio-Political Thought of Shāh Wali Allāh*,
- Geertz Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Gerges, Fawaz A. 2011. *The Rise and Fall of Al-Qaeda*. New York: Oxford University Press, Volume 11 Issue 2., pp. 272
- Greimas A. y Courtés J. 1982. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Reimpresión 1990, pp. 240.
- Guldi Jo y David Armitage 2016. *Manifiesto por la historia*, Madrid, Alianza Editorial.

- Halverson, Jeffrey R., Steven R Corman, et al. 2011. *Master Narratives of Islamist Extremism*, Palgrave Macmillan, New York.
- Hajer, Maarten A. 1995. *The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernisation and the Policy Process*, Oxford, Oxford University Press.
- Hajer, M. 2003. 'Policy without polity? Policy analysis and the institutional void', *Policy Sciences*, Vol.36, pp. 175-195.
- Hajer, Maarten. 2005. 'Setting the Stage: A Dramaturgy of Policy Deliberation', in *Administration and Society*, 36 (6), pp. 624-47.
- Hajer, M. and Wagenaar, H (eds). 2003. *Deliberative Policy Analysis. Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hall, Stuart. (1997) 'The Work of Representation' in Hall, S. (ed) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage.
- Huntington, Samuel. 1993. "El choque de civilizaciones", *The USA: Foreign Affairs*.
- Huntington, S. (2007). The Clash of Civilizations Revisited. *New Perspectives Quarterly*, 24(1), 53-59. doi:10.1111/j.1540-5842.2007.00868.x
- Humphreys, R. Stephen. 1977. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*, Albany: State University of New York Press.
- Jameson, F. 1989. *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, London: Routledge.
- Kelly, Paul Joseph, et al. 2014. *El libro de la política*. Madrid: Tres Cantos, Akal, D.L. Primera impresión 1962, pp. 20.
- Kerr, Malcolm H. 1966. *Islamic reform the political and legal theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, California: California University Press.
- Khadduri, Majid & Edmund Ghareeb. 1997. *War in Gulf, 1990-1991. The Iraq-Kuwait Conflict and Its Implications*, Oxford New York: Oxford University Press.
- Kristeva Julia. 1988. *La langue cet inconnue*, Madrid: Fundamentos, pp. 300

- Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dm Ahmad b. Taymiya*, El Cairo: Instituto Francés de Arqueología Oriental.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI.
- Lawrence, Bruce Ed. Bin Laden, traducción de James Howarth. 2005. *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Londres: Verso.
- Lukes, S. 1974. *Power. A Radical View*, London: Macmillan.
- Nelson, S. 1998. *Tropes of Politics. Science, Theory, Rhetoric, Action*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Oz, Amos. 2002. *Contra el fanatismo*, México: Siruela.
- Qutb, Sayyid. 2002. *Milestones*, trans., New Deli, Islamic Book Service.
- Al-Rasheed, Madawi & Marat Shterin. 2009. *Dying for Faith. Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, New York: B.Tauris & Co Ltd
- Al-Rasheed, Madawi & Carool Kersten. 2015. *Demystifying the Caliphate. Historical Memory and Contemporary Contexts*, New York: Oxford University.
- Riley-Smith, J. 2001. 'Islam and the Crusades in History and Imagination, 8 November 1898– 11 September 2001', 165.
- Sedgwick Mark. 2010. Muhammad Abduh. (Makers of the Muslim World.) xiii. Oxford: Oneworld, ISBN 978 1 85168 432 8, 152 pp.
- Schiffrin, D. Tannen, D. and Hamilton, Heidi E. 2003. *The Handbook of Discourse Analysis*, London: Blackwell.
- Shils, Edward. 1968. "Intellectuals," in International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. David L. Sills, New York: Macmillan.
- Smart, Ninian. 1999. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, California: University of Press California.
- Shalan, Sana. "Houroun ar-Rashid. al-khalifa 'ābid al-mujāhid ", en Colección de sabios árabes: los que alumbraron el camino [aladīn adā'w al-darb], Editorial. nādī al-jasra al-thaqāfī wa al-ijtimā'ī (Centro cultural y social al-Jasra), núm. 7, pp. 20.

Soleimani K, Osmanzadeh D. 2021. "Textualising the ethno-religious sovereign, history, ethnicity and nationalism in the Perso-Islamic textbooks," *Nations and Nationalism*. 1(8). <https://doi.org/10.1111/nana>.

Springer, Devin R., James Regens & David Edger. 2009. *Islamic Radicalism and Global Jihad*, Washington, DC, Georgetown University Press.

Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih; Studies in Islamic Philosophy and Science, Nueva York: University of New York, Caravan Books.

Torfinn, J. y Howarth, D (eds.) 2005. 'Applying Discourse Theory', en *Discourse Theory in European Politics, Identity, Policy and Governance*, Basingstoke, Palgrave.

Van Dijk, T. A. 1995. 'Discourse semantics and ideology', *Discourse and Society*, Vol.6(2), pp. 243-289

Veyne, Paul. 1988. *Did the Greeks Believe in Their Myths?: An Essay on the Constitutive Imagination*. Chicago, The University of Chicago Press.

Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion*, Traducido por Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

White, Hayden V. 1973. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1a ed. 1992, pp. 422.

Winder, R.B. 1965, *Saudi Arabia in the nineteenth century*, London-New York.

Yanow, Dvora. 1999. *Conducting Interpretative Policy Analysis*, Londrés: University Paper, Sage Publications Inc., pp. 120.

### **Revistas publicadas por *Daesh* como fuentes primarias.**

- Revista Dabiq, quince números publicados en inglés (julio de 2014 a julio de 2016), seis de los cuales estaban antes disponibles en Intermedia Education Project (IEP):  
<https://www.ieproject.org/index.html#resources>
- Revista Dar al-Islam, 7 de los 10 números completos publicados de 2014 a 2016, antes disponibles en francés en versión digital en: <https://archive.org>
- Revista Rumiya, sus trece ejemplares completos antes disponibles en inglés en diversos sitios Web, publicados de septiembre de 2016 a septiembre de 2017.

### **Seminarios, páginas de Internet y documentales en vídeo.**

- Arte y violencia. El poder de crear y el poder de destruir. Maestro Alfonso Camargo Caballero, Centro Educativo Truper, Museo de Historia y Tolerancia, Nov 2021.
- Uncovering Hidden Narratives within Colonial Documents, Video Interview with Dr Kristy Warren, Research Associate, University of Leicester, disponible en:  
<https://www-colonialcaribbean-amdigital-co-uk.biblioteca-colmex.idm.oclc.org/research-tools/essays/warren-video>
- Morir para contar. Documental, director Hernán Zin, 2018, España.
- Punto de inflexión: el 11S y la guerra contra el terrorismo. Serie de televisión y programa de investigación dirigido por Dir. Brian Knappenberger, 2021.
- Yo soy la revolución. Dir. Benedetta Argentieri, Kurdistán, 2018.
- Dinklage, Peter y Ginsberg, David. 2017. *How to become a tyrant*. Estados Unidos: Netflix. Serie documental traducida al español: “Cómo se convirtieron en tiranos.”
- Historiografía sobre la epopeya de Gilgamesh en Revista National Geographic:  
[https://historia.nationalgeographic.com.es/a/epopeya-gilgamesh\\_6746](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/epopeya-gilgamesh_6746)