

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

Departamento de Ciencia Política y Estudios Internacionales

**EL NUEVO CALIFATO EN PERSPECTIVA: ANÁLISIS DE LA
ACCIÓN DISCURSIVA DE DABIQ Y RUMIYAH EN CLAVE
MODERNA**

Alumno: Navarro Cnobel, Maximiliano Ariel

Tutor: Derghougassian, Khatchick

Marzo 2022

ABSTRACT

Palabras clave: Dabiq – Rumiyaah – Alá/Dios – Profeta/Mahoma – Califa – Califato – Sharía – Umma – Hijrah – Jamaah – Tawhid – Shirk – Apostasía – Takfir – Yihad – Fitna – Kufr – Cruzados – Nueva Era – Estado Islámico – Modernidad – Islam – Islamismo.

La presente tesis de maestría analiza el motivo de la acción discursiva -en cuanto acción social- del Estado Islámico a partir del abordaje de sus publicaciones, Dabiq y Rumiyaah, emitidas entre los años 2014 y 2017. El análisis es llevado a cabo mediante la utilización del concepto de modernidad, interpretando el motivo de la acción discursiva (Dabiq y Rumiyaah) a la luz del vínculo establecido entre el islam e islamismo (denotado en el Estado Islámico) y el advenimiento de una nueva era (modernidad).

Para la consecución del análisis, nos abocamos primero a plantear la pregunta inicial y la hipótesis de trabajo para, luego, confeccionar un estado de la cuestión mediante una revisión de literatura que comprenda a los dos conceptos centrales: Modernidad y Estado Islámico. A continuación, procedemos al desarrollo del marco teórico que será la base del análisis de la acción discursiva en la siguiente sección. La misma constará de una exégesis de carácter hipotético deductivo de índole lingüística, que, posibilitará apreciar el diálogo entre ambas variables plasmado en la unidad de análisis (las publicaciones). Finalmente, se concluye con algunas reflexiones, respondiendo a la pregunta inicial.

I. INTRODUCCIÓN

Entre los años 2014 y 2018, diversas imágenes de ejecuciones y atentados cometidos por el Estado Islámico circulaban por los medios de comunicación globales, los cuales fueron calificados (mediáticamente) como actos de barbarie, como un retorno a ella¹. El término, utilizado por la Roma antigua para referirse a las tribus no latinas, hace foco actualmente en una dimensión primitiva, anacrónica, de los actos. Acciones vistas por una parte importante de la población mundial como pertenecientes a otro tiempo, a uno pasado, ya superado y reemplazado por otro de progreso, en el cual la teatralización de la muerte mediante la aplicación de técnicas orientadas al suplicio, al castigo sobre el cuerpo, no es más que la cristalización de un anacronismo perturbador².

A nuestro juicio, la dimensión de “lo anacrónico” tiene algo que decirnos, algo que pertenece a otro tiempo, pero se hace patente en el nuestro. Consecuentemente, consideramos que el concepto de modernidad nos brinda el camino adecuado para el abordaje de la cuestión, ésta que se hace presente en el entendimiento de nuestro tiempo desde las acciones llevadas a cabo por un actor internacional como lo es el Estado Islámico. Por ende, formulando la pregunta que nos servirá como punto de partida, creemos adecuado abocarnos a la comprensión de una posible vinculación entre el Estado

¹ <https://www.sinpermiso.info/textos/el-estado-islamico-golpea-en-paris-la-barbarie-sin-fronteras-exige-fraternidad-sin-fronteras>
[La barbarie del Estado Islámico se ceba en los niños discapacitados \(lavanguardia.com\)](#)
[Las 'leyes' más atroces que dicta el Estado Islámico para justificar sus barbaries \(lainformacion.com\)](#)
[La guerra contra la barbarie del Estado Islámico \(semana.com\)](#)
[La ONU condena la "barbarie cultural" del EI al destruir las ruinas asirias de Nimrud | Público \(publico.es\)](#)
[ISIS apparent beheading video 'sign of desperation' - CNN](#)
[Barbaric video shows ISIS militants blowing up 10 ;apostates; | Daily Mail Online](#)

Para consulta de las correspondientes citas completas de los artículos referidos, remitirse a la sección “referencias bibliográficas”.

² Foucault (2015), quien abordó la modernidad mediante el entendimiento de una vigilancia (panóptico) que reemplazó al castigo físico.

Islámico y el concepto de modernidad ¿Es el Estado Islámico un producto³ de la modernidad?⁴

Para emprender el camino que nos llevará a la respuesta a nuestra pregunta, será menester abordar al Estado Islámico en cuestión, abocándonos a su discurso en relación con el concepto de lo moderno que previamente definiremos. Consideramos que el análisis de ese discurso nos otorgará el acceso a un entendimiento más acabado de la organización, partiendo del supuesto de que (el discurso) es un medio válido para la comprensión del actor, siendo interpretado desde el constructo teórico que nos brinda la noción de la modernidad, patente -tanto explícita como implícitamente- en los diversos análisis académicos y tratamientos mediáticos de la temática (desde occidente) como así también en el mismo discurso de la organización.

Para finalizar esta sección introductoria y abocarnos a una revisión de la literatura sobre la temática, postulamos -en tanto hipótesis de nuestro trabajo- que el discurso del Estado Islámico que se comprende en el marco de oposición a los preceptos de la modernidad, en tanto postula la necesidad de retorno a un tiempo fundado en la tradición, puede entenderse como un fenómeno originado desde -y atravesado por- la dinámica histórica de la misma modernidad⁵, en tanto no podría comprenderse (el discurso) sin una constante referencia a ésta (modernidad)⁶. Consecuentemente, el trabajo nos depara la tarea de

³ Con producto nos referimos a la relación causa efecto.

⁴ Una pregunta que se formula desde las lecturas de los números de las revistas Dabiq y Rumiya, cuales expresan la necesidad de inicio de una nueva era que de por tierra con la decadencia del tiempo moderno. Un fenómeno (Estado Islámico) que se presenta como una reacción a la modernidad, pero que, a nuestro entender, su génesis reside en ésta.

⁵ Tanto en su dimensión social como cultural, desarrolladas en la sección del marco teórico.

⁶ Con ello no decimos que la expresión discursiva analizada sea moderna, aserción que podría ser debatida en cuanto el Estado Islámico ha dejado ver una conducta instrumental en términos de razón de Estado. Sin embargo, a partir de nuestras lecturas y como desarrollaremos durante el presente escrito, consideramos que la misma está subordinada a imperativos trascendentales (tradicionales).

interpretar la manifestación del Estado Islámico desde el concepto de modernidad mediante un análisis discursivo de sus publicaciones.

Por último, es menester aclarar que el presente trabajo tiene una finalidad exploratoria que explicita la relación implícita entre modernidad y tradición, manifestada en la profundidad del concepto de modernidad y cómo el mismo tuvo sus efectos en la formulación del discurso del Estado Islámico patente en sus publicaciones. Por ende, con estas líneas no pretendemos realizar un aporte innovador a las ciencias sociales, sino más bien expresar un interés intrínseco en la temática mediante la indagación sobre ambos conceptos en vistas a determinar si la conformación de uno (Estado Islámico) tiene sus raíces en la dinámica histórica del otro.

Pregunta inicial de investigación: ¿Es el Estado Islámico un producto de la modernidad?

Hipótesis de trabajo: El discurso del Estado Islámico se comprende en el marco de oposición a los preceptos de la modernidad, en tanto postula la necesidad de retorno a un tiempo fundado en la tradición, lo que puede entenderse como un fenómeno originado desde -y atravesado por- la dinámica histórica de la misma modernidad.

II. REVISIÓN DE LITERATURA

Estado Islámico

Pese a que sus orígenes pueden rastrearse a principios de siglo XXI, específicamente con el vacío de poder dejado en medio oriente por la invasión norteamericana de Iraq, recién fue tratado (en la literatura académica) desde su aparición formal en el escenario internacional, al darse a conocer de una forma rupturista y novedosa. Con estas adjetivaciones nos referimos a la articulación de la construcción de un Estado -por parte de un grupo terrorista- con una cosmovisión entendida en términos de salvación, que se ha dejado ver mediante el uso intensivo de los medios de comunicación de masas, de acuerdo con el sentido de la propaganda orientada al reclutamiento.

La literatura revisada en lo relativo a la construcción estatal aborda la cuestión de un determinado grupo armado que, en pos del aprovechamiento del vacío de poder generado en la región, primero por Iraq y luego por Siria, orientó su accionar a la construcción de un instituto político que ejerce la dominación a partir del monopolio legítimo de la violencia. El Estado creado como consecuencia, posibilitado materialmente por el control de recursos estratégicos, se caracteriza por un modelo de califato en el cual se sigue “la metodología del profeta”, que recobra la autenticidad del islam en tanto, en simultáneo, se limita la influencia occidental.

En lo referente a su cosmovisión, diversos autores la entienden en sus raíces wahabistas, takfiristas y neo zarqawistas⁷; haciendo hincapié en las temáticas de tawhid, la hijrah, la jamaah, la sharía y la yihad (entre otros), en vistas a la conformación de un califato. Esto es lo que se trasluce en su forma de mostrarse a través del análisis de su propaganda.

⁷ Términos que durante el desarrollo de la tesis serán aclarados.

Hemos encontrado algunos escritos que analizan la forma de cristalizarse en su discurso, mediante el cual se construye la idea de Estado en términos de califato, su proyección internacional y las relaciones esperadas con el mundo occidental: una institución de dominación no solo territorial, sino también hierocrática.

Cabe destacar, por último, la noción de terrorismo. Publicaciones como Romero Ramírez y Troyano Rodríguez (2013), o autores mainstream como Huntington (2015) y Cooper (2003), plantean la conformación unipolar del orden internacional pos Guerra Fría, un mundo en el que acontecen cambios disruptivos a nivel social, económico y político, mediante la proyección global de un sistema económico capitalista estructurado internacional y transnacionalmente, en tanto se pregonan la universalidad de los derechos humanos y la democracia; cambios que denotan consecuencias en la periferia de ese orden. Consecuentemente, con la proyección global de un proceso creciente de secularización y de individuación, factores funcionales a las instituciones de producción y de dominación modernas, acontece un fenómeno en tanto reacción hacia ellos, vinculado a la superestructura ideológica y religiosa: el terrorismo que canaliza la orientación de las acciones hacia la generación de terror en poblaciones infieles y apóstatas, y, que tiene como finalidad ulterior la constitución de un califato que reúna a la comunidad de creyentes (umma) bajo una institución de dominación política (territorial) y espiritual (sharía); planteando -por ende- un desafío al orden internacional moderno⁸.

⁸ La bibliografía consultada para establecer el estado de la cuestión (del Estado Islámico), como así también sentar las bases para el marco teórico (sección Estado Islámico), es la siguiente: Al-Ghazzi (2018), Al-Shishani (2014), Bunker y Ligouri Bunker (2019), Byman (2016), Celso (2014); Cronin (2015), Hashim (2014), Rose (2015), Sanz, Otero y Pérez (2018), Stathis (2014). Todos ellos nos brindan una noción comprensiva general del Estado Islámico, en tanto abordan su historia, sus intereses y estrategias, la construcción estatal y su encuadre en el sistema internacional en tanto algunos (como Hashim y Bunker y Ligouri Bunker) especifican que las acciones del actor (racional) se orientan a la consecución de un proyecto utópico de raíces islamistas.

Modernidad

El presente concepto es uno hartado abordado en la literatura académica desde las perspectivas filosófica y estética, por un lado, y desde la historiografía y la sociología, por otro el otro (de estas fuentes breva la disciplina de las Relaciones Internacionales en relación con la comprensión de la modernidad⁹). Ello implica la comprensión del concepto desde una metafísica interpretativa de la conciencia del tiempo que se auto fundamenta en la razón instrumental (metafísica y estética), plasmada en las instituciones y en las consecuentes relaciones sociales (sociología) que se cristalizan en el devenir de hechos conformadores del presente (historiografía).

Modernidad filosófica y estética

“Hegel está convencido de que la época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo”¹⁰

La cita anterior nos dice que la razón es la cuestión primaria en la modernidad. Desde la filosofía, lo moderno queda elevado a problema filosófico a partir del siglo XVIII. Desde este punto temporal, la modernidad será entendida como un nuevo tiempo, una nueva era en la que la razón jugará el papel central en cuanto la tradición (el pasado) ha perdido sus raíces legitimantes, por lo que (la razón) pasará a constituir la base de la auto normatividad de este nuevo tiempo. Este mismo se diferencia de su pasado en tanto cobra relevancia lo pendiente, lo que llegará (el progreso), y constituirá una unidad sociocultural que se caracterizará por la primacía de una razón sustantiva, utilizada en la interpretación de las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII.

⁹ Autores como D. Held, T. Mann; J. Ikenberry; M. Doyle; H. Bull; H. Kissinger; entre otros.

¹⁰ Habermas (2008, 36).

Autores como Habermas (2008) y Sayer (1995), basados en los trabajos de Max Weber (2011 y 2012), Adorno y Horkheimer¹¹ y Foucault (2015), entre otros, han entendido a esa razón sustantiva expresada en la configuración de nuestra acción y pensamiento mediante la organización de la cotidianidad¹² en tres esferas autónomas¹³: la ciencia, la moralidad y el arte. Tres esferas, absorbidas en la razón instrumental, que se organizaron bajo los parámetros de verdad problematizados como cuestiones de conocimiento (racionalidad cognitiva instrumental); bajo los de derecho normativo en cuestiones de justicia (moral práctica), y bajo los de belleza en términos de gusto (estética). Consecuentemente, cada problema y tema específico pasó a ser tratado desde la perspectiva de la especialización poseedora de una lógica y un lenguaje ajeno a la cotidianidad. Esta es la lógica propia del iluminismo, de la modernidad, que organizará a la sociedad mediante la constitución de una ciencia objetiva (progresiva y acumulativa)¹⁴, de una moral universal y de un arte, regulados por lógicas internas desplegadas a través de un lenguaje especializado con criterios propios y autónomos de validez con respecto a lo cotidiano. De acá que Habermas (2008) comprenda a la modernidad como un proyecto incompleto, pendiente, ya que se debe la reunificación de las esferas desligadas de lo cotidiano¹⁵ que evite la irracionalidad sistémica.

Refiriéndonos ahora a la cuestión de un “nuevo tiempo”, nuestro presente, quedará visiblemente plasmado en el arte, específicamente en la vanguardia, en el dadaísmo y en el surrealismo. *“La modernidad estética se caracteriza por actitudes que tienen su eje*

¹¹ Nos referimos a la obra de “Dialéctica de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno).

¹² Una razón procedimental que desnaturaliza al mundo cotidiano (lo aliena, lo vuelve ajeno).

¹³ Postuladas por Casullo (2004, 58).

¹⁴ Es Agulla (1988) quien, en su capítulo segundo, desarrolla estas características.

¹⁵ La necesidad de una praxis racional integradora en la que *“la autoconciencia retorna en forma de una cultura convertida en reflexiva, la autodeterminación, en valores y normas generalizados, y la autorrealización, en la progresiva individuación de los sujetos socializados”* (Habermas 2008, 372).

*común en una nueva conciencia del tiempo; expresada en las metáforas de la vanguardia. La vanguardia se ve a sí misma invadiendo territorios desconocidos, exponiéndose al peligro de encuentros inesperados, conquistando un futuro, trazando huellas en un paisaje que todavía nadie ha pisado”*¹⁶. Para el autor, ese mirar para adelante, la novedad, ese volcarse permanente al futuro, no significa más que la exaltación del presente, revelando la nostalgia por uno estable, contrapuesto a lo efímero y transitorio, contrapuesto a la solidez del pasado¹⁷.

Modernidad historiográfica y sociológica

El tratamiento de la modernidad en la historiografía adopta implícitamente el componente filosófico desarrollado en el apartado anterior. Autores como Hobsbawm (2015), Huntington (2015), Cooper (2003), Hunt (2014), Restrepo (2011), entre otros, entienden a los tiempos modernos como una nueva era en contraposición con otras pasadas (la media y la antigua). Sintéticamente, en la literatura académica se trata al presente como una serie de eventos disruptivos (la novedad) en los cuales subyace la autocomprensión y la autorreferencia en relación con lo pasado en vistas a un horizonte futuro. Por ejemplo, Hobsbawm (2015), menciona algunos vocablos que fueron inventados -o adquirieron su significado actual- en el período que su obra abarca: industria, industrial, fábrica, clase media, clase trabajadora, capitalismo, nacionalismo, científico, ideología; entre las más importantes. Palabras que denotan novedades revolucionarias para la respectiva actualidad, y, que orientan la atención del presente hacia un futuro materializado a cada instante. Transformaciones que se sucedieron en el marco de lo que la episteme historiográfica denomina “doble revolución”, lo nuevo proveniente de Francia (el

¹⁶ Habermas (2008, 54).

¹⁷ Por ejemplo, Z. Bauman trata esta cuestión mediante su concepto de “Modernidad Líquida”.

iluminismo) e Inglaterra (el nuevo modo de producción) que se proyectó hacia el absoluto.

En lo que respecta a la sociología, Hunt (2014) nos cuenta que la palabra “modernidad” recién se comienza a utilizar masivamente en la literatura y en la academia a partir de fines de siglo XIX, pese a que su origen actual puede rastrearse al siglo XVII, en tanto deviene esa proyección del presente hacia el futuro en deslinde con el pasado y el consecuente despliegue normativo mediante la razón sustantiva especializada. Una idea que es tratada en la sociología clásica, tanto por Marx (Sayer 1995) y su análisis de la alienación en el marco de un sistema de producción de mercancías; por Weber (2011 y 2012) en su tratamiento de la razón instrumental y el consecuente extravío de su inmanencia; y por Durkheim (1967) mediante la conceptualización de la gradual desaparición de los vínculos sociales mecánicos; los tres sociólogos clásicos más relevantes de la disciplina. Todos, al igual que su fundador (Comte), interpretan al futuro de progreso en tanto viene a ocupar la antigua centralidad religiosa y procuran la transformación de la sociedad y del espíritu del hombre. La idea de lo moderno, como veremos durante el desarrollo de nuestro trabajo, será inescindible de la noción de progreso, en cuanto ruptura con el pasado en vistas a un futuro accesible a cada instante (la necesidad y búsqueda de lo novedoso). La modernidad es vista, tanto por los filósofos, historiadores y sociólogos, como una nueva edad histórica caracterizada por interrupciones, transformaciones y crisis, que marcan a nuestro tiempo en transición hacia lo venidero; nuestro presente como historia tendiente hacia la evolución y progreso¹⁸.

Estado Islámico y Modernidad

¹⁸ Esta edad histórica, que historiográficamente tiene su génesis en 1789 y que comprende a la historia como evolución y progreso (términos por ahora ambiguos), será desarrollada en el marco teórico del presente trabajo.

No hemos podido constatar la existencia de trabajos que traten explícitamente la relación entre ambos conceptos. Pueden encontrarse diversos escritos que abordan de forma tangencial esta relación¹⁹, e incluso otros -no tantos- que lo hacen directamente, pero solo desde el concepto de modernidad en su perspectiva histórica (manifestaciones empíricas²⁰) e instrumental (con el fin de comprender mejor a la organización para contrarrestarla²¹). En la totalidad de la literatura revisada encontramos como denominador común la referencia al rechazo, por parte de vertientes islamistas, a las instituciones desplegadas desde la modernidad. La resistencia hacia los conceptos de racionalidad, democracia y secularización, por parte del islamismo, se debe a la interpretación de estos factores como facilitadores de la subyugación y de la disolución de la propia comunidad fundada sobre la tradición; lo que podría operar como factor explicativo del islamismo²². Consecuentemente, no hemos dado con ningún escrito que ahonde de forma explícita la vinculación propuesta en el presente trabajo. Por ende, de acuerdo con nuestra hipótesis, nos abocamos a la tarea de explicitarla y desarrollarla²³.

¹⁹ Por ejemplo, la literatura sobre el orden liberal internacional da pie para tratar esta relación aunque no abordan el vínculo. Remítirse a Ikenberry (2001 y 2011), Cooper (2003), Doyle (2013), entre otros.

²⁰ Remítirse, por ejemplo, a Byman (2016).

²¹ Por ejemplo, véase Bunker y Ligouri Bunker (2019)

²² Una idea que vemos presente en Witty (2009), por ejemplo.

²³ Una vinculación conceptual que se encuentra presente de forma implícita en nuestra unidad de análisis, por lo que nos disponemos, en las siguientes secciones, a desarrollarla.

III. MÉTODO DE ANÁLISIS

A continuación, nos proponemos establecer el método de análisis a implementar en el presente escrito. A nuestro entender, una forma adecuada de operacionalizar el enfoque de la relación entre el Estado Islámico y el concepto de Modernidad es la confección de un análisis de la acción discursiva de nuestra unidad de analítica, las revistas Dabiq y Rumiya²⁴, publicadas por el Estado Islámico entre los años 2014 y 2017. Consecuentemente, creemos conveniente comenzar esta sección exponiendo brevemente nuestros supuestos ontológicos y gnoseológicos, desde los cuales desarrollaremos nuestro trabajo.

Partimos del supuesto que nuestra realidad se entiende en términos de objetividad en tanto construcción temporal intersubjetiva²⁵, por lo que nuestro entendimiento y actividad cognoscitiva estarán enmarcados en una historia y en una tradición determinada²⁶. De acuerdo con el denominado “giro lingüístico” en las ciencias sociales (Schuster 2002), el lenguaje no solo cumple una función informativa y epistémica (interpretativa y explicativa), sino además performativa (realizativo, creativo). Por ende, concebimos al discurso como una forma de acción, por lo que analizarlo implicará de por sí un análisis comprensivo de la acción social (Weber 2012), proponiéndonos entender que es lo que subyace en los motivos de la misma. De acá que nuestro análisis de discurso a desarrollarse en el presente trabajo implique comprender a la acción discursiva (acción social) desde nuestro mundo previamente auto interpretado y cristalizado en sus sentidos, normas y valores.

²⁴ Ambas revistas se encuentran publicadas en la página web de Clarion Project: (<https://clarionprojstg.wpengine.com/islamic-state-isis-isil-propaganda-magazine-dabiq-50/>)

²⁵ Remitirse a Heidegger (2008) y a Berger y Luckmann (1999) para un desarrollo sobre la temática.

²⁶ Véase Schuster (2002), en donde se trata la temática de objetividad sin neutralidad valorativa.

Considerando que el trabajo que nos proponemos es de índole cualitativo, recogiendo la tradición hermenéutica incorporada a las ciencias sociales²⁷, para explicar la relación entre las variables propuestas será necesario comprender el sentido de la acción (discursiva), su componente interno, su motivo²⁸. En consecuencia, afirmamos que nuestra explicación implicará, por su naturaleza, la acción de juzgar²⁹. Sin embargo, ello no supone que nuestro juicio sea una mera cuestión de opinión. Aunque el mismo (nuestro análisis) esté sujeto a la valoratividad, el hecho de confrontar lo dado (el texto) con las propias pretensiones en pos obtener una autorreflexión, no aceptando lo prevaleciente por mero hábito, será una construcción objetiva de conocimiento resultante de esa “fusión de horizontes culturales” a la que hace referencia la tradición hermenéutica.

En consecuencia, ya explicitados los presupuestos, nuestro modo de proceder en el presente trabajo será, primero, comprender la cuestión (marco teórico), lo que supondrá captar holísticamente la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis; para luego, en segundo lugar, proceder a explicar, desplegando una gama de proposiciones y sentidos orientados a una validación del conocimiento aprehendido que restrinja las múltiples interpretaciones, materializándose ello en el análisis de la acción discursiva de nuestro objeto de estudio. Analizarla, a nuestro juicio, es el camino más adecuado para el abordaje del objeto a estudiarse, unos 28 números de revistas.

En cuanto a la técnica de análisis de discurso a utilizar, es necesaria la siguiente aclaración. Según Santander (2011), no existe una técnica única y homogénea para realizar uno, lo que existe son muchas propuestas de análisis de diversos autores frente a

²⁷ Véase Schuster (2002) en su desarrollo de objetividad sin neutralidad valorativa y Pinto (2003) en la síntesis del debate Gadamer-Habermas incorporado a la ciencia social por parte de Ricoeur.

²⁸ El motivo de la acción, desarrollado por Weber (2012), en sus fundamentos metodológicos.

²⁹ Remitirse nuevamente a la noción habermasiana, desarrollada en Schuster (2002), de objetividad sin neutralidad valorativa.

diferentes problemáticas y motivaciones. Ello se debe a que el abordaje del análisis dependerá en su mayoría del objetivo y/o hipótesis del trabajo a realizar. De acá que lo que en un análisis puede ser muy significativo, en otro puede ser irrelevante. De acuerdo con Santander: *“Este problema de encontrar la técnica de análisis es un constante dolor de cabeza para todas aquellas disciplinas e investigadores que trabajan y se enfrentan a discursos. La historia del psicoanálisis, por ejemplo, muestra fascinantes discusiones y reflexiones al respecto. Para Freud el lenguaje es un modo de acceder al inconsciente y una de las herramientas que permite volver consciente lo inconsciente. Sobre esa base lingüística se realiza un análisis interpretativo, y por lo tanto, se justifica el lenguaje como material de análisis: los juegos de palabras, las asociaciones libres y los chistes son material lingüístico con el que se trabaja y que forman parte del método de interpretación freudiano”*³⁰.

Consecuentemente, lo primero a considerar en la tarea que nos compete es definir qué es lo que buscamos en nuestro análisis³¹, lo que nos permitirá diferenciar lo relevante de lo contingente y que deberá ser analizado en función del trabajo que nos proponemos. Para ello, será clave tener presentes la pregunta inicial³² y la hipótesis de la investigación³³. Desde ellas devendrá nuestro cuerpo teórico como guía vital para el análisis de la acción discursiva, permitiéndonos observar y analizar cualitativamente el discurso en cuestión y nutriendo conceptualmente al mismo en vistas a nuestro propio problema de investigación.

³⁰ Santander (2011, 9).

³¹ La influencia de lo moderno en el discurso del Estado Islámico.

³² ¿Es el Estado Islámico un producto de la modernidad?

³³ El discurso del Estado Islámico se comprende en el marco de oposición a los preceptos de la modernidad, en tanto postula la necesidad de retorno a un tiempo fundado en la tradición, lo que puede entenderse como un fenómeno originado desde -y atravesado por- la dinámica histórica de la misma modernidad.

Ahora, con respecto a la técnica en sí a ser utilizada, el cómo de nuestra tarea será entendido en términos de un análisis de discurso de orientación lingüística de lógica descendente (método hipotético deductivo). Estudiaremos al Estado Islámico (variable dependiente) en relación con la categoría de modernidad (variable independiente) mediante un análisis de discurso de nuestra unidad de análisis (Dabiq y Rumiya), que llevaremos adelante a través de la identificación de categorías lingüísticas que expongan el motivo de la acción discursiva a la luz de lo moderno (estudiar la relación del discurso del Estado Islámico con la modernidad).

A modo de conclusión de la presente sección, en las siguientes páginas procederemos delimitando la temática en nuestro marco teórico para luego abordar al Estado Islámico desde su acción discursiva. Desde la delimitación conceptual a realizarse en torno al actor y en vistas a la tarea que nos proponemos, analizaremos su acción discursiva - considerando su performatividad- a través de las revistas Dabiq y Rumiya (unidad de análisis) en tanto medio de acceso al entendimiento de la organización, partiendo del supuesto de que este discurso es un medio válido para la comprensión del actor³⁴. Y ¿desde donde analizaremos? Lo haremos desde el concepto de modernidad³⁵, construido desde el aporte de diversos autores -tanto aportes implícitos como explícitos- y que otorgará una respuesta a la pregunta inicial de la investigación.

³⁴ Ello no implica que la totalidad del entendimiento de una organización pueda abordarse por medios discursivos. Complementariamente, sería menester, por ejemplo, remitirnos al fenómeno de la “burocratización” tratado en la sociología de las organizaciones (desde autores como R. Michels, M. Ostrogorsky, M. Weber, A. Panebianco) para darnos un espectro más amplio en pos de un análisis más acabado. Sin embargo, la tarea rebasaría los límites espacio temporales de nuestra propuesta.

³⁵ Utilizaremos el concepto de modernidad como instrumento analítico de nuestra unidad de análisis.

IV. MARCO TEÓRICO

Estado Islámico

Orígenes

En vistas a la comprensión y la consecuente delimitación de nuestra variable dependiente, nos abocamos a su origen.

De acuerdo con Hashim (2014), el origen del Estado Islámico se rastrea a principios de los 2000, con el grupo JTJ (Jamaat al-Tawhid wal-Jihad) y su líder Abu Musab al-Zarqawi; organización que originalmente definió su accionar en la resistencia armada al gobierno de Jordania, fracasando en su cometido y posteriormente, su líder (Zarqawi), radicándose en Afganistán, en donde entablaría relación con los muyahidines para posteriormente unirse a la batalla para la expulsión de las potencias occidentales del territorio afgano.

Para el 2014, año en el que la organización tiene repercusión a través de casi todos los medios de comunicación globales, la misma tenía ya más de una década de existencia. De acuerdo con Byman (2016), la guerra de Iraq -en 2003- sería fundamental en el devenir de la organización, en tanto la JTJ llevaría sus operaciones a territorio iraquí, lo que desembocaría en la fundación de AQI (Al-Qaeda en Iraq). Zarqawi, a partir del 2004, lograría articular la JTJ con Al-Qaeda, posibilitado por el aprovechamiento del vacío de poder dejado por el derrocado gobierno de Saddam Hussein (Hashim 2014), adoptando el rol de oposición armada al nuevo gobierno iraquí en tanto materialización de la voluntad occidental.

Desde el año 2004, JTJ, de acá en adelante denominada AQI, definiría su plan de acción según los criterios de combate contra la coalición occidental que implicaría, la rendición

y retirada de la misma del territorio ocupado; el derrocamiento del gobierno provisional de Iraq; la purga de las filas del islam en vistas a la presencia chií; la liberación -mediante la yihad- de territorios musulmanes bajo el control de infieles y apóstatas; y el establecimiento de un Estado Islámico -en territorio musulmán- bajo la ley de dios (sharia), inspirado en los tiempos de Mahoma. Así lo expresaba Zarqawi: *“We will fight in the cause of God until His shariah prevails. The first step is to expel the enemy and establish the state of Islam. We would then go forth to reconquer the Muslim lands and restore them to the Muslim nation.... I swear by God that even if the Americans had not invaded our lands together with the Jews, the Muslims would still be required not to refrain from jihad but go forth and seek the enemy until only God Almighty's shariah prevailed everywhere in the world.... Our political project is to expel this marauding enemy. This is the first step. Afterwards our goal is to establish God's shariah all over the globe.... We will not be revealing a secret when we say that we seek to establish Islamic justice in the entire world and crush the injustice of disbelief and the iniquity of other religions”*³⁶.

Sin embargo, acorde a lo dicho, la formación del califato del siglo XXI no fue inmediata, sino que de la pretensión a la consecución se tardó más de una década. Entre los años 2006 y 2010, la organización declararían el ISI (Estado Islámico de Iraq), ya bajo el liderazgo de Abu Omar al-Baghdadi³⁷. A pesar de ello, de acuerdo con Hashim (2014), decantarían en un intento fallido debido a la carencia de recursos para gobernar sobre un territorio luego del fallecimiento de Zarqawi, sumado a la pérdida de apoyos de grupos sunitas e insurgentes iraquíes más interesados en la liberación de Iraq que en la creación

³⁶ Hashim (2014, 2).

³⁷ Zarqawi fallece en el 2006.

de una institución de dominación territorial³⁸. Consecuentemente, el período 2006-2010 se significaría alrededor de la cuasi desaparición del ISI.

Entre los años 2010-2013 devendría una nueva fase de re emergencia de la organización, comprendida de acuerdo a cuatro factores clave: la reestructuración de las capacidades administrativas y militares; posible gracias a la inestabilidad creciente en Iraq (incapacidad operativa del Estado sumado al conflicto con la población sunita del país); a lo que se suma el desvanecimiento de Al Qaeda en tanto organización significativa; y la apertura de un nuevo escenario de operaciones en Siria (guerra civil). Es a partir de este último factor que ISI pasaría a denominarse ISIS (Estado Islámico de Irak y Siria), otorgándole un nuevo énfasis a la idea de califato, factible de instaurarse en el contexto del vacío de poder de ese momento. Este vacío, creado alrededor y al interior de Siria, sería un factor fundamental en la construcción del ISIS (Rose 2015).

De acuerdo con Byman (2016), el vacío de poder sirio-iraquí sería capitalizado desde las figuras de Zarqawi y Baghdadi. Ellos serían actores clave en el proceso de conformación del Estado Islámico a lo largo de una década y media: Zarqawi en tanto un agente vital en la construcción de la cosmovisión y discurso de la organización, incluyendo la idea de califato³⁹. Y Baghdadi en cuanto al rescate de la organización de su cuasi desaparición entre 2006 y 2010, siendo la cabeza del resurgimiento desde el año 2011.

A partir del año 2011, la situación política en Siria, bajo el gobierno de Assad, entraría en un estado terminal de crisis que desembocaría en una guerra civil funcional a los fines de la organización. En ese contexto bélico, la misma comenzaría la conquista de territorio en el noreste de Siria, estableciendo, por ende, en esa localización, su base de operaciones.

³⁸ Incluso estos actores se enfrentaron a Baghdadi vía apoyo norteamericano, que habría logrado la cooptación mediante el ofrecimiento de ciertos incentivos.

³⁹ Todo ello desarrollado posteriormente en nuestro trabajo.

Consecuentemente, de aquí en adelante y en concordia con su nombre, ISIS, la organización emprendería operaciones de conquistas bélicas a gran escala, tanto en Siria como en Iraq. Este último hundido en conflictos internos e incapacidad de respuesta administrativa para ejercer la gobernabilidad frente a las facciones sunitas del país⁴⁰ puestas en pie de guerra ante el premier pro chií⁴¹.

En el año 2014 la organización lograría conquistas territoriales significativas mediante la captura de las ciudades de Fallujah y Ramadi en enero, siendo imposible para las tropas de occidente su requerida contención; y durante el transcurso del año, las conquistas se extenderían a Mosul, Tikrit, al-Qaim, entre otras ciudades iraquíes relevantes. Por resultado, para mediados de año, la organización pasaría a auto denominarse Estado Islámico, proclamando el territorio conquistado en Siria y en Iraq no solo como propio, sino además como parte de un nuevo califato. El mismo, durante el resto del año y también durante los siguientes, atraería a la organización a miles de fieles combatientes, no solo sirios e iraquíes, sino también provenientes de países vecinos musulmanes, como a su vez de países occidentales no musulmanes (rusos, norteamericanos y europeos occidentales)⁴².

Consecuentemente, en el año 2014 se sucedería la fundación de la organización del Estado Islámico en tanto califato, creándose una institución de dominación política y hierocrática que se autoerigiría como la autoridad política-religiosa del mundo musulmán. A partir de la declaración de la misma, Baghdadi (el califa) establecería una sólida pero flexible institución de dominación territorial-espiritual⁴³ que adoptaría una estrategia definida de operación en pos de sus objetivos ya claros desde principios de milenio.

⁴⁰ Líderes tribales, militares y militares insurgentes antinorteamericanos.

⁴¹ Nouri al-Maliki.

⁴² Byman (2016) y Hashim (2014).

⁴³ Para una descripción de la estructura del Estado Islámico, remitirse a Hashim (2014).

Abogaría por llevar a cabo campañas de violencia constante en los Estados en crisis, principalmente en Siria e Irak, con el objeto de esmerilar la autoridad de las administraciones en vistas a su incapacidad de respuesta y el aprovechamiento del caos consecuente. Por ende, a la reducción de la presencia estatal, la organización contaría con facilidades para la cooptación de apoyo popular mediante el otorgamiento de seguridad, servicios y la implementación de la ley islámica; bases para la consolidación material del califato que borraría los retazos territoriales del colonialismo europeo.

Dominación territorial

El Estado Islámico, a diferencia de la mayoría de los grupos catalogados como terroristas, posee una de sus características definitorias en la institución de dominación territorial a través del conflicto armado; la formación del Estado mediante la guerra (Tilly 1975). Un objetivo que ha logrado mediante el despliegue de miles de reclutas que, aprovechando el vacío de poder en grandes extensiones de territorio, han utilizado sus recursos para la consolidación de un dominio territorial en vistas a su futura expansión.

De acuerdo con Byman (2016), el Estado Islámico ha desarrollado estructuras institucionales, combinando el proselitismo (cooptación) con la represión orientadas a la población integrante de los territorios, además de la garantía en la provisión de determinados servicios (materialización del Estado en la cotidianeidad de la población). Consecuentemente, en vistas a la comprensión del proceso integral de dominación territorial, la organización ha implementado acciones de diversa índole: conductas represivas, mediante sus acciones bélicas ante los infieles y apóstatas; estrategias de cooptación, a través de la difusión de una determinada cosmovisión legitimante entre la población; representaciones materiales, con la construcción de infraestructura estatal que

hizo visible al Estado en la cotidianeidad de la población integrante de los territorios⁴⁴; y las acciones de índole ideológicas, en tanto emisión de símbolos cohesionadores de la comunidad integrante⁴⁵.

En lo relativo al cómo que ha posibilitado esta dinámica, el mismo está vinculado al aprovechamiento de los recursos estratégicos de petróleo y gas existentes en los territorios conquistados⁴⁶, sumado al control de represas y recursos hídricos y alimenticios, además de las provisiones de agua y alimento para la población. En lo referente, específicamente, al gas y al petróleo, no solo se han aprovechado en su consumo, sino más bien, principalmente, se han capitalizado mediante su venta. Complementariamente, la dinámica de dominación ha sido posible, también, mediante la construcción de un sistema impositivo sobre el territorio, lo que ha significado una gran fuente de financiación. Adicionalmente, la organización ha hecho un uso racional de sus aproximadamente 30000 soldados en su período de auge⁴⁷, en cuanto al aprovechamiento de un vasto territorio sirio iraquí, controlando las diversas líneas de comunicación e infraestructura.

En lo que se refiere a la estrategia de hacer la guerra per se, el Estado Islámico ha recurrido a la combinación de la guerra convencional con la guerra de guerrillas, en complementación con métodos de creación de terror colectivo. De acuerdo con Cronin (2015), no podemos reducir al Estado Islámico a la dimensión del terrorismo ya que su complejidad deja a la generación de terror como un elemento secundario en el accionar del grupo. El mismo recurre a la guerra convencional y a la guerra de guerrillas mediante

⁴⁴ La aplicación de la ley islámica, la provisión de servicios médicos, la creación de burocracia legal y policial, la creación de un sistema impositivo, entre otras.

⁴⁵ La enseñanza de la ley islámica en las escuelas ha sido un componente de ello, por ejemplo, junto con la emisión de elementos de captación de reclutas por fuera de las fronteras (de acá la relevancia de las publicaciones Dabiq y Rumiyah).

⁴⁶ A fines del año 2014, el Estado Islámico producía 44000 barriles de petróleo diarios en Siria, y 4000 en Iraq, vendidos entre 20 y 35 dólares el barril (Rose 2015).

⁴⁷ Dato tomado de Cronin (2015).

el despliegue de tropas profesionales y capacitadas y propende al terrorismo en tanto estrategia diferenciada orientada a reducir al enemigo por dentro, adoptando una estrategia de conflicto armado en la que la sociedad civil toma un papel activo. En lo relativo a esta última (terrorismo), que es lo que más prensa ha tenido en los medios occidentales de acuerdo con su impacto directo en la sociedad civil europea, está destinada a la creación de pánico colectivo en tanto debilitamiento de la solidaridad en las sociedades catalogadas como infieles, lo que hipotéticamente podría ser funcional a un declive en la determinación de la injerencia occidental en medio oriente.

Dominación hierocrática: cosmovisión

El Estado Islámico, como toda organización permanente, enfrenta una tensión entre su ideología y su necesidad de conductas instrumentales para la supervivencia. Diversos analistas⁴⁸ se decantan hacia la interpretación de la organización como actor racional en tanto ponen acento en la utilización instrumental de sus recursos orientados a los propios imperativos políticos y económicos. Otros, como Celso (2014, 3), plantean que la racionalidad instrumental se comprende en términos de imperativos trascendentales ideológicos mediante la metodología del profeta⁴⁹. Por la extensión del tema, no ahondaremos en esta disquisición interpretativa, por lo que nos limitaremos al abordaje de la cosmovisión de la organización.

De acuerdo con Byman (2016), los líderes de la organización junto a sus seguidores recogen ciertos preceptos con raíces en el wahabismo en tanto rechazan cualquier tipo de innovación en el ámbito religioso y el cultural, estando fuertemente ligados al takfirismo. De ello se comprenden las diversas acusaciones de apostasía hacia correligionarios.

⁴⁸ Como Byman (2016, 129).

⁴⁹ Término que se hace presente en nuestra unidad de análisis.

Complementariamente, puede decirse que en su ideología destaca el tawhid (unicidad de Dios y rechazo de cualquier tipo de intermediación ante Él), la ley islámica (sharia), además del concepto de yihad, un concepto polisémico que abordaremos en la siguiente sección (Gutierrez 2009). Como nos cuenta Celso (2014), la cosmovisión de la organización, neo zarqawista, takfirista, salafista, faccionalista y yihadista, legitima y posibilita la acción violenta, sistematizándola mediante el ataque hacia los cruzados y hacia la apostasía, lo que posibilitará la hijrah (emigración) y la jamaah (unión), medios para la construcción de un califato.

En términos políticos (dominación territorial), la ideología de la organización implica una alternativa al nacionalismo decimonónico surgido en occidente (Hobsbawm 1992) y proyectado a la totalidad del globo. Tal como afirmaba Baghdadi: “*Syria is not for the Syrians, and Iraq is not for the Iraqis*” (Dabiq 2014a, 11). Con ello, el Estado Islámico construye una categoría identitaria fundada en lo islámico (sunita) cohesionada bajo el liderazgo (carismático y tradicional) del jefe de estado, haciendo caso omiso a las fronteras ya establecidas.

A la ideología de la organización la caracterizamos -adicionalmente- como sectaria y apocalíptica (funcionales al reclutamiento). Apocalíptica en el sentido de decadencia de la actualidad (el islam en tanto salvación) y sectaria en cuanto faccionalización del islam, creándose divisiones internas y acusaciones de apostasía para con las demás ramas del islam, incluso para con otros sunitas. El enemigo no solo es occidente, Estados Unidos y los países europeos (los cruzados), sino también los apóstatas suníes saudíes, los alauitas sirios y los chiís, principalmente de Irán. Es patente el rechazo al revisionismo sunita, catalogado como apóstata, junto con la aversión al chiismo. En cuanto a estos últimos, son identificados con el Iraq posterior al 2003, cómplices de los Estados cruzados que persiguieron a los sunitas, estableciéndose además en el país, según la visión expresada

por el Estado Islámico, un Estado funcional al sionismo. De acá los constantes acosos y ataques a la rama chií del islam, alejados de Alá en cuanto no profesan un islam puro (basado en sus fundamentos) según los criterios de la organización. Para el Estado Islámico se debe restaurar el tawhid (unidad), purgando la apostasía y fortaleciendo a la verdadera comunidad islámica (umma) mediante la integración de la autoridad religiosa y política bajo un único Califa (imamah⁵⁰) que utilizará la excomunión de correligionarios (takfir)⁵¹ en pos de la legitimación de la purga interna⁵².

Todo lo esbozado a este punto contribuyó a definir las operaciones militares llevadas a cabo por el Estado Islámico (Byman 2016). Por ejemplo, la toma de la localidad siria de Dabiq, área que el Profeta definió como el lugar sobre el cual las fuerzas musulmanas vencerían a las romanas (actualmente, son definidas por el Estado Islámico como las fuerzas de occidente, del oeste), generó una ingente masa de reclutamiento para las fuerzas del califato⁵³.

Definición conceptual

A modo de síntesis y definición del concepto, para los fines de la presente tesis entenderemos al Estado Islámico como un grupo armado, convertido en un cuadro administrativo, que propende a la formación de un Estado de dominación territorial y espiritual⁵⁴, política y hierocrática, a partir del aprovechamiento de un determinado vacío

⁵⁰ Amalgama de autoridad política y religiosa.

⁵¹ De acuerdo con Celso (2014), el concepto de takfir estaba limitado a excomunión de los impíos e inmorales, pero gradualmente ha sido expandido hasta abarcar a los propios musulmanes.

⁵² Páginas más adelante abordaremos la noción de fitna.

⁵³ Un califato, de acuerdo con Nick Danforth (Rose 2015), será mejor entendido mediante la asociación -en cuanto a pretensiones- con los califatos inmediatamente posteriores a la muerte del profeta, como el Abasí.

⁵⁴ Una noción presente en Byman (2016); Ahmed S. Hashim (2014); Sanz, Otero y Pérez (2018); Robert J. Bunker y Pamela Ligouri Bunker (2019).

de poder territorial y que, como toda institución formal, pregona un discurso en tanto reflejo de una cosmovisión performativa.

Modernidad

La modernidad, su conciencia del tiempo y auto fundamentación

“La filosofía de Hegel es la primera en declarar que toda filosofía no es otra cosa que pensamiento de su tiempo, y también es la primera que se ha reconocido a sí misma como tal pensamiento de su tiempo”⁵⁵.

Para introducirnos en el concepto consideramos menester comenzar recurriendo a J. Habermas y su tratamiento del concepto desarrollado en su *discurso filosófico de la modernidad* (2008). Una obra desarrollada a partir de la amalgama de diversos ensayos sobre la temática en donde se cristaliza, a nuestro juicio, el entendimiento fundamental del concepto de lo moderno. Este será nuestro punto de partida para definir a la categoría principal fundamental del presente escrito, en tanto comenzamos comprendiéndola como expresión de una nueva conciencia del tiempo y su consecuente necesidad de auto cerciorarse, de auto fundamentarse.

El origen de lo moderno, de acuerdo con Habermas (2008), radica en la palabra latina “modernus”, funcional para la delimitación entre el presente, la actualidad cristiana (romana), y el pasado pagano. Acorde al autor, se hace uso del término “moderno” en coincidencia con la conformación de una nueva conciencia de época, una conciencia que remite a una relación con su pasado cual puede ser recuperado mediante su reproducción, su imitación. Una nueva conciencia del tiempo que se manifiesta en el iluminismo francés de fines de siglo XVIII, erigido como una disruptiva interpretación de su actualidad en

⁵⁵ Habermas (2008, 63).

relación con su pasado, específicamente su vínculo con lo clásico (lo helénico y lo romano), que derivó en el medioevo y que es traído de vuelta mediante resignificación denotado en el concepto de progreso. Consecuentemente, podemos comenzar a comprender al concepto como uno referido a una época que se mira a sí misma, se auto indaga y busca los fundamentos de su propia normatividad en relación con su pasado en vistas al porvenir; una transición desde lo antiguo a lo nuevo, interpretándose la propia actualidad como producto de un determinado devenir histórico.

En lo que respecta a la relación con el pasado, sin embargo, no simplemente es la comprensión de la actualidad en tanto devenir (historicismo). Como expresamos en el párrafo anterior, lo moderno es el nuevo tiempo, una nueva época, lo moderno en tanto novedad. Además de ello, la nueva conciencia de tiempo no solo establece un vínculo con su pasado, sino que a sí misma se entiende en la disrupción con éste⁵⁶. Consecuentemente, a este nuevo tiempo que deviene de un pasado pero que a su vez se auto comprende en su autonomización le urge auto fundamentarse. Si el pasado extrae su normatividad de la tradición, lo novedoso, por su carácter inmanente de diferenciación con el pasado, debe extraer su fundamento desde sí mismo, en tanto ha devenido la ruptura con el arraigo, con la costumbre. La modernidad, la actualidad, pese a representar la conciencia de un nuevo tiempo producto de un devenir histórico, se ha escindido de su pasado y se ha comprendido desde sí misma. Por ende, la actualidad orientada al futuro reemplaza al pasado como fuente de normatividad y, como resultado, racionaliza la acción humana en tanto fundamento del ahora. Ya Max Weber⁵⁷ entendió que nuestro tiempo, la modernidad, supuso la pérdida de la inmanencia de la acción en cuanto reemplazo de lo antiguo por el porvenir. La “acción racional con arreglo a fines”, central en la conciencia

⁵⁶ Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, caracterizaba a su tiempo (nuestro tiempo) como uno de nacimiento y de tránsito hacia un nuevo período.

⁵⁷ Para un mayor desarrollo conceptual, remitirse a *Economía y Sociedad* (2012).

y en la conducta del hombre moderno, desplazará gradualmente a las acciones de fundamento irracionales (tradicional y afectiva).

En síntesis, como primer acercamiento al concepto de modernidad, afirmamos que a la misma se la comprende como una nueva conciencia del tiempo, la actualidad proyectada al porvenir y proveniente de un pasado del que se ha escindido. El entendimiento del tiempo en términos de una edad antigua, otra media y la respectiva moderna, solo puede conformarse una vez que la actualidad (el instante) mira a su presente en relación con su futuro, estando vinculado con el pasado en lo relativo un devenir plasmado en la comprensión de una historia universal. Mientras que en el occidente cristiano lo moderno fue el tiempo arrojado a un futuro todavía pendiente, en el occidente profano, lo moderno ha comenzado⁵⁸. Un tiempo que se distingue de lo que lo precedió por la orientación a un futuro patente en el progreso que llega a cada instante, una actualidad entendida como historia del presente pendiente de su horizonte. Por ende, esta actualidad de un nuevo tiempo presenta la necesidad de auto cerciorarse, viéndose requerida de extraer la normatividad desde sí misma en base a la ruptura con la tradición y la consecuente expectativa de un futuro de progreso que moldea al presente como un mero tiempo de tránsito que hace patente, a cada instante, al porvenir mediante la novedad (los avances - instrumentales- orientados a la construcción de un futuro mejor).

Modernidad como unidad sociocultural desde una nueva conciencia del tiempo

Ya delimitada la esencia del concepto de modernidad procedemos a profundizar sobre el mismo. Para ello, será menester recurrir a Max Weber (2012), quien en su obra menciona explícita pero escuetamente al término “moderno” y/o “modernidad”, y, que sin embargo,

⁵⁸ De acá que el uso de la palabra “moderna” se ha utilizado masivamente a partir del siglo XIX. Remitirse a Casullo (2004).

basa su obra de vida en la vinculación del racionalismo occidental (modernidad cultural) con las -consecuentes- nuevas instituciones (modernidad social) que tuvieron desarrollo en el marco de la Europa tardía medieval.

En vistas de una necesaria aclaración terminológica⁵⁹, por un lado, entenderemos el concepto de “modernidad social” como lo que refiere a la conformación de instituciones organizadas en torno a la noción de empresa capitalista y de Estado racional burocrático; instituciones que operan en base a una lógica trascendente de la acción, orientada a fines y filtrada en las diversas esferas de la existencia⁶⁰. Por otro lado, la noción de “modernidad cultural” comprenderá la emergencia de lo profano-mundano-secular de los valores que dieron por tierra con la fundamentación otorgada por la tradición y que trajeron consigo a la secularización⁶¹ y al desarrollo del proceso de individuación⁶².

Ahondando en el concepto de “modernidad social”, destaca el modo de producción capitalista, la acción orientada al lucro⁶³, como fundamental para comprenderla en tanto aspecto institucional de la modernidad. Esa acción de motivación racional instrumental propia de la empresa capitalista gradualmente constituirá un sistema económico que regulará no solo la dimensión productiva, en tanto generadora de mercancías, sino además las dimensiones no económicas, como el hogar y, sobre todo, el Estado, mediante el canal monetario.

⁵⁹ Los conceptos de “modernidad social” y de “modernidad cultural” fueron extraídos de Habermas (2008).

⁶⁰ La racionalización de la acción que va, gradualmente, penetrando en esferas cotidianas ajenas a la económica, de donde es originaria.

⁶¹ De acuerdo con DerGhougassian (2013), entendemos a la secularización como el incremento del secularismo (separación del poder civil con respecto al eclesiástico y la promulgación de la libertad de conciencia) y de la secularidad (indiferencia religiosa de la ciudadanía con respecto a las religiones organizadas).

⁶² Para un mayor desarrollo, remitirse a Durkheim (1967).

⁶³ Desarrollado por Weber (2011).

El canal monetario es fundamental para profundizar en la comprensión de la institucionalización política y económica de la modernidad. El dinero erigido como amalgama de la relación social en tanto emerge el trabajo asalariado como también el fisco. En la modernidad se construirán dos sistemas diferenciados, pero también indefectiblemente entrelazados. Diferenciados en cuanto la acción económica queda comprendida a un sistema regulado por el derecho privado y diferenciado de la dominación política (la sociedad civil independiente con respecto al Estado, la libertad y el poder). Y entrelazados y complementarios de acuerdo con que *“el aparato estatal se hizo dependiente de un sistema económico regulado por el medio dinero; esto condujo entre otras cosas a que el poder ligado a las personas y a los cargos quedara asimilado a la estructura de un medio de regulación sistémica, es decir, a que el poder quedara asimilado al dinero. Por otro lado, las formas tradicionales de vida y de trabajo se disolvieron bajo las acometidas de un trabajo adquisitivo organizado en forma de empresas. La plebeyización de la población agrícola y la proletarización de la mano de obra concentrada por diversas vías en las ciudades se convirtieron en el primer caso ejemplar de una cosificación sistémicamente inducida de la práctica cotidiana.”*⁶⁴

Refiriéndonos ahora a la “modernidad cultural”, la entendemos como el proceso de secularización y el advenimiento de la individuación⁶⁵ denotados en los siguientes hitos históricos: la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Francesa. Con la Reforma Protestante la fe religiosa se tornó hacia la reflexión secular en cuanto primacía de la soberanía del individuo por sobre la autoridad religiosa (desligue del individuo con respecto de la estructura de dominación hierocrática); y con la Ilustración y la Revolución

⁶⁴ Habermas (2008, 378).

⁶⁵ Por individuación entendemos la emergencia de la conciencia individual frente a la conciencia social en tanto construcción de un “yo” diferenciado del cuerpo social (remitirse a Durkheim 1967).

Francesa se reconoció el principio de la libertad y de la voluntad inalienable del hombre, cristalizados en el código napoleónico y en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que determinarían la nueva moral⁶⁶.

La secularización y el proceso de individuación, derivados de la ruptura con el pasado y la consecuente primacía de una racionalidad instrumental desacralizada y, materializados institucionalmente en un nuevo modo de producción y de dominación, implicaron el nacimiento de un proceso de desnaturalización de lo históricamente asumido y la emergencia de un nuevo tiempo en la Europa tardo medieval. Una nueva era que obtendrá su sello distintivo en la novedad como medio de abordaje del presente proyectado a su horizonte, un progreso que encuentra su medio de materialización en la articulación de la técnica (saber hacer) con la razón (logos), en la tecnología⁶⁷: la empiria como fuente fundamental de conocimiento adquirido por el sujeto cognoscente que, por una parte, desencanta a la naturaleza para estudiarla⁶⁸ y que, por otra, se vuelve sobre sí mismo para auto aprehenderse (se objetiva); decantará en la disociación entre la esfera del saber y la esfera de la fe⁶⁹(conciliadas en la episteme medieval), condiciones necesarias de acuerdo a las demandas de un presente desacralizado y pragmático.

Unidad sociocultural disociada

Nuevamente Habermas (2008) es quién nos proveerá la sustancia requerida -a modo de síntesis de lo hasta ahora esbozado- a nuestro concepto de modernidad. De acuerdo con el autor mencionado, la nueva era, el nuevo tiempo y su autoconciencia, citando a R.

⁶⁶ Como nos plantea Durkheim (1967), el incremento de la “densidad moral” y la consecuente positivización del derecho en detrimento de una moral universal, expresado en el advenimiento del derecho restitutivo en tanto necesidad de regulación de la convivencia de las diversas individualidades vinculadas orgánicamente.

⁶⁷ Heidegger (1984) desarrolla la vinculación entre ciencia y técnica.

⁶⁸ Nos referimos al mecanicismo de Descartes (2007).

⁶⁹ Ciencia y fe, temática desarrollada por Agulla (1988).

Koselleck, puede entenderse en base a la distinción entre un “espacio de experiencia” y un “horizonte de expectativas”. En la época moderna, la divergencia entre experiencia y expectativa es cada vez mayor, pudiendo la Edad Moderna entenderse como una nueva era solo desde que las expectativas comenzaron a alejarse cada vez más de las experiencias a ese momento. Esa orientación distintiva hacia el futuro a la que hemos hecho referencia en párrafos anteriores en tanto esencia de lo moderno se materializó en la denominada modernización social (Estado burocrático y empresa capitalista) que tuvo un efecto disruptivo en la consistencia del espacio viejo europeo característico de los mundos tradicionales, devaluándolos en lo que a la formación de expectativas se refiere. A partir del siglo XIX, siglo del orden y el progreso, se reemplazará a las experiencias tradicionales por un porvenir promisorio (expectativas) “...que presta al horizonte de expectativas anclado hasta entonces en el pasado una cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico”⁷⁰. La historia será vivida como un proceso marcado por la crisis, la actualidad como decisión imperiosa y el futuro como el apremio que ejercen los problemas no resueltos. De acá el símbolo del ferrocarril como materialización de progreso, la revolución del tiempo y el espacio. Durante el transcurso del siglo XIX, el ferrocarril se convertirá en el vehículo mediante el cual la conciencia moderna del tiempo se apoderará de las masas, movilizándolo vertiginosamente a la totalidad de la cotidianeidad⁷¹. Como establecen Marx y Engels: “*Todas las relaciones añejas y sólidamente establecidas, con su cohorte de representaciones y visiones venerables, quedan disueltas, todas las recién formadas envejecen antes de llegar a cuajar. Todo lo estamental y estable se desvanece, todo lo santo se desacraliza, y los*

⁷⁰ Habermas (2008, 23).

⁷¹ La ejemplificación del ferrocarril ha sido extraída del primer capítulo de Habermas (2008).

hombres se ven al fin obligados a mirar sin ninguna clase de tapujos su posición en la vida y sus relaciones recíprocas”⁷².

Avanzando con el análisis que nos proponemos notamos que, a partir de la década de 1950, el concepto de modernización es incorporado a las ciencias sociales, tecnificándose y siendo utilizado para hacer referencia a diversos procesos: a los conceptos de formación de capital y disponibilidad teleológica de los recursos orientados al incremento de la productividad de los factores productivos; al desarrollo del Estado weberiano, al derecho positivo y a la aparición de la nación como la principal forma de identidad colectiva; a la educación laica y su vinculación con la técnica; al desarrollo de las ciencias empíricas; a la secularización de los valores en desmedro de lo sagrado y a la acentuación del proceso de individuación, entre los más importantes (Habermas 2008).

¿Qué nos dice esta tecnificación del concepto de modernidad en el marco de las teorías de la modernización?

Nos posibilita ver la escisión, desde finales del siglo XIX y principios del XX en adelante, entre la modernidad cultural y la social; ésta última expandiéndose a lo largo y ancho del planeta mediante el proceso de globalización, pero desligada de la noción de secularización e individuación propia del contexto de surgimiento europeo⁷³. Como nos cuenta Habermas, este nuevo concepto de modernización “(...) *desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo*

⁷² Habermas (2008, 72-73).

⁷³ Para los fines del trabajo, entenderemos a la “globalización” como sinónimo de “occidentalización”, en tanto expresiones de la proyección de la modernidad social deslocalizada del contexto de surgimiento, de su dimensión cultural.

occidental...”⁷⁴. Esta autonomización -con respecto a los orígenes- de la modernidad, dio lugar a las debatidas afirmaciones de una posible muerte de la ilustración. Una modernidad cultural supuestamente obsoleta, en donde solo sus consecuencias siguen vigentes⁷⁵ (modernidad social); denotado ello en un plexo de esferas autónomas, unas de otras, que operan según lógicas internas ajenas a lo cotidiano (el derecho positivo, la burocracia estatal, la economía, el conocimiento científico, etc.).

Desde el siglo XIX en adelante, tanto en Occidente como fuera de este, se impondrá una dinámica que impulsó a la modernidad social mediante la conformación de una economía capitalista y su garante (el Estado racional burocrático), pero desligada de su contraparte, la modernidad cultural, el racionalismo occidental en tanto origen de lo moderno. Durante el siglo XX esto quedará cristalizado en Occidente mediante la denominada “posmodernidad” y, fuera de éste, vía la “premodernidad”⁷⁶; pregonando una emancipación de los imperativos racionales economicistas, de la impersonalidad que define a las relaciones sociales modernas (el predominio de vínculos secundarios) y de las estructuras seculares (específico del caso premoderno). Se denota así una tensión entre la modernidad social -vigente mediante sus instituciones- y la modernidad cultural, ya desligada de su origen europeísta e incompatible con el espacio no occidental.

Modernidad y Globalización (su extensión hacia el absoluto)

“Nuestro problema es, pues, explicar, no la existencia de esos elementos de una nueva economía y una nueva sociedad, sino su triunfo; trazar, no el progreso de su gradual zapado y minado en los siglos anteriores, sino la decisiva conquista de la fortaleza. Y también señalar los profundos cambios que este súbito triunfo ocasionó en los países más

⁷⁴ Habermas (2008, 12).

⁷⁵ Idea expuesta por Lyotard (1987).

⁷⁶ Huntington (2015) aborda esta temática.

*inmediatamente afectados por él y en el resto del mundo, que se encontraba de pronto abierto a la invasión de las nuevas fuerzas, del burgués conquistador, para citar el título de una reciente historia universal de este período*⁷⁷, en tanto se sucedió el dominio por parte de las potencias occidentales, de las potencias modernas, que terminaron modificando antiguos imperios y civilizaciones, y derrumbando tradiciones. Consecuentemente, *“las instituciones del mundo (...) se aproximarían de manera gradual al modelo internacional de un estado-nación territorialmente definido, con una constitución garantizadora de la propiedad y los derechos civiles, asambleas de representantes elegidos y gobiernos responsables ante ellas, y, donde conviniera, participación del pueblo común en la política dentro de los límites tales como la garantía del orden social burgués y la evitación del riesgo de su derrocamiento*”⁷⁸.

Como expresamos en párrafos anteriores, el deslinde entre modernidad social y cultural se produjo, en buena medida, desde la deslocalización de lo moderno. La misma se caracterizó por una extensión de las instituciones hacia fuera de Europa⁷⁹, sobre culturas no europeas/no modernas, en donde no primaban ni el principio de subjetividad ni la secularización de los valores. Consecuentemente, consideramos pertinente comprender la extensión de la modernidad a lo largo y ancho del globo para orientar nuestros esfuerzos a entender el impacto del concepto -tratado a este punto- en la conformación de nuestro presente, fundamental para la respuesta a nuestra pregunta de investigación.

Para abordar el impacto de la modernidad en nuestro presente, clave para la comprensión del Estado Islámico según nuestro propósito, será menester considerar el escenario en el

⁷⁷ Hobsbawm (2015, 13).

⁷⁸ Hobsbawm (2015, 333).

⁷⁹ Ya Hobsbawm en “La era de la revolución” (2015), en su prefacio, aborda este tema (eje central de su obra) desde el concepto de “doble revolución” (franco británica), a partir de la cual el mundo se transformó desde una base europea hacia un mundo europeo (occidental, moderno).

que se ve inscrito, el orden internacional moderno. Tocaremos sucintamente el concepto de orden internacional, en términos instrumentales, no pretendiendo abordarlo en su complejidad. Por ende, para los fines del presente trabajo, entenderemos al orden internacional en base a la conceptualización de H. Bull⁸⁰: como un patrón de actividad estatal, que expresa la disposición de los actores y que sustenta metas de la sociedad de los Estados. Prosiguiendo con su lógica, y, funcional a nuestro trabajo, identifica tres tipos de orden internacional acaecidos en el último milenio. La “sociedad internacional cristiana”, la “sociedad internacional europea” de los siglos XVIII y XIX y, la “sociedad global” del siglo XX. En tanto los dos primeros poseen origen y relevancia europea, el tercero es producto de la universalización europeísta.

Mientras que la “sociedad internacional cristiana” encuentra su fundamento en el cristianismo, elemento cohesionador europeo mediante sus principios solidarios, la “sociedad internacional europea” -de los siglos XVIII y XIX- haya su eje en los valores de comunidad con base en el Estado centralizado que interactúa por medio del derecho positivo. Es en la tercera categoría, la “sociedad global” del siglo XX (y XXI), en el que Bull observa que algo ha cambiado: un orden moderno en el que se ha subvertido el carácter westfaliano y que interpreta al mundo como un todo integrado. Acaece así una radicalización de los valores modernos, siguiendo ellos vigentes, pero ahora en la globalidad.

Instrumentalmente, si comprendemos este devenir en dos períodos, el que alcanza los años 1789-1991, podemos entenderlo como el de la conformación y la expansión del orden internacional moderno, el cual, desde el comienzo del proceso de expansión de la modernidad se verá atravesado por la dualidad tradición-modernidad. Mientras que la

⁸⁰ H. Bull (1977).

“sociedad internacional cristiana” es sinónimo de tradición, orden fundamentado en la importancia de lo arraigado, las otras dos (expuestas por H. Bull) expresan la emergencia y la expansión de lo moderno, una “nueva era” orientada al futuro en el que se sucederá un gradual pero constante devenir de lo que puede caracterizarse como occidentalización (globalización).

Karl Polanyi, en “La Gran Transformación” (2011), advierte precisamente lo hasta aquí esbozado. La cuestión de lo moderno atraviesa toda su obra, siendo los “pilares de nuestro tiempo” una denotación de ello. Polanyi, quien escribe a mediados de siglo XX, en plena construcción de un nuevo orden internacional, era consciente que la configuración del orden del siglo XIX aconteció en el marco de la dicotomía de la tradición y lo moderno. En su capítulo primero, plantea la apertura del siglo XIX en el Congreso de Viena de 1815, cerrándose este proceso en las trincheras de 1914. Este macro período denominado la “paz de los cien años” es analíticamente escindido en dos partes, una que expresa el predominio de la tradición y que se extiende hasta mediados de siglo XIX (entre Napoleón III y Bismarck), mientras que la otra deja ya entrever el predominio de lo moderno a partir de la hegemonía británica, desde 1850 en adelante.

La primera mitad del siglo XIX se caracterizó por el predominio de la tradición, expresada en el orden internacional de legitimidad heredada del Congreso de Viena y de la Santa Alianza. Sin embargo, simultáneamente, su declive se hacía patente en el apogeo de las naciones, de la sociedad clasista y de un nuevo modo de producción orientado al lucro. Por consiguiente, la segunda parte del siglo XIX se comprenderá en torno al predominio de la modernidad por sobre la tradición, que finalmente se consolidaría con el devenir histórico del siglo XX. Es precisamente en este último en donde, sobre todo desde 1945, acaecería una nueva expansión y universalización de lo moderno, denotado ello en diversos fenómenos como la descolonización africana y sud asiática y el surgimiento de

numerosos Estados Nación (muchos de ellos, actualmente, fallidos); la universalización del formalismo normativo internacional plasmado en las Naciones Unidas y la expansión de los derechos y libertades individuales; sumado a la consolidación e institucionalización de un capitalismo industrial -actualmente posindustrial- internacional en Bretton Woods. En definitiva, la modernidad universalizada e imperativa sobre las particularidades de civilizaciones premodernas, en tanto proceso de consolidación y universalización de su cosmovisión que deviene desde 1945 y que no se ha interrumpido en el siglo XXI, hace posible comprender al presente orden internacional como el zenit de la modernidad. Con ello no nos referimos al actual orden en términos de “fin de la historia”⁸¹, sino más bien como un ocaso del proceso de expansión de la “nueva era” que tuvo su origen en la sociedad internacional europea del siglo XIX.

Si observamos en retrospectiva, los órdenes internacionales construidos en los siglos XIX y XX fueron desarrollados desde la imposición de lo moderno por sobre la tradición, dos conciencias de tiempo divergentes con estructuras socioculturales diferentes. Al concluirse el proceso expansivo de la “nueva era” (en el nuevo milenio), el orden internacional ya no se comprende en términos de tradición/modernidad, sino simplemente en clave moderna. El orden internacional del siglo XXI⁸², a diferencia del siglo XX, ya no se caracteriza por la expansión y universalización de los preceptos de la civilización denotada en el liberalismo europeo-norteamericano y el comunismo soviético, sino más bien se hace comprensible en la simple permanencia de lo absoluto⁸³ (que sin embargo, vuelve a dialogar con una contracorriente, la tradición).

⁸¹ Fukuyama (1989).

⁸² El período 1991-presente.

⁸³ Un absoluto que proyecta una modernidad deslocalizada, en tanto deslinde con su origen, denotado empíricamente en el desarrollo de las ciencias aplicadas, claves en su vinculación con la técnica en tanto instrumentos relativos a las necesidades materiales que modifican disruptivamente los medios de vida de la población; en la generación continua de nuevas

Mientras que los siglos XIX y XX reflejaron la constitución, extensión y universalización de lo moderno, nuestro tiempo plasma la culminación de ese proceso. Nuestro presente, el siglo XXI, es modernidad entendida en lo absoluto, un siglo ahora comprendido desde una reformulación de la dualidad originaria. Mientras que los dos últimos siglos denotaron la expansión de lo moderno por sobre la tradición⁸⁴, esta última, en el presente siglo, se erige como respuesta hacia la hegemonía de la modernidad (una contracorriente reciclada).

Síntesis y definición del concepto

A modo de síntesis y, a los fines del presente escrito, entenderemos al concepto de modernidad, a lo moderno, como la conciencia de un nuevo tiempo, de una nueva era. Una que se caracteriza por mirar a su pasado desde su resignificación⁸⁵; y por mirarlo desde el deslinde con él, cristalizado ello en la ruptura de la experiencia con la expectativa en tanto se pone la atención del ahora en el horizonte que alberga las esperanzas de un progreso, de un futuro promisorio. Consecuentemente, el presente moderno será vivido como un tiempo de tránsito marcado por el constante cambio y disrupción, una actualidad entendida en la encrucijada de la decisión, en tanto el futuro aparece como apremiante en cuanto deviene la constante necesidad de resolución de problemas.

profesiones y la obsolescencia de las antiguas; en los cambios demográficos mediante la urbanización y los masivos desplazamientos poblacionales; en la complejización de la convivencia de las sociedades nacionales en tanto se relativiza la categoría identitaria de nacionalidad en cuanto tradiciones compartidas; en la creciente relevancia del individuo como actor relevante; en la consolidación de una estructura capitalista global organizada en cadenas globales de valor que transnacionaliza la economía mediante la deslocalización de la producción (Hobsbawm 2015).

⁸⁴ Hunt (2014).

⁸⁵ Nuestra actualidad no puede ser comprendida si no nos remitimos a los orígenes de nuestra cosmovisión (lo helénico) y a los hechos del pasado conformadores del presente (la historia interpretada en la causalidad).

De esta conciencia de un nuevo tiempo, recién explicitada, se desprende la necesidad de fundamentarse. Si el tiempo pasado, como nos explica Weber (2012), extrajo su normatividad de la tradición⁸⁶, el presente, en tanto ruptura con su pasado, debe hacerlo desde sí mismo. En la modernidad, la actualidad proyectada al futuro reemplaza al pasado como fuente de normatividad. Por ende, el presente pasará a cobrar su sentido como un mero tiempo de tránsito con su vista puesta en el horizonte, dejando atrás a su pasado (primitivo) a cambio de una permanente expectativa de progreso que se hace patente a cada instante mediante la novedad (la constante búsqueda de lo novedoso), funcional a la resolución de los desafíos que impone la actualidad.

En consecuencia, será desde la necesidad instrumental que impone el apremio de la actualidad que decantará -gradualmente- la racionalización de la acción humana, una que en la pérdida de su inmanencia⁸⁷ adecua eficientemente los medios en función de los fines requeridos; erigiéndose la acción instrumental como la que permitirá la presencia constante del buscado progreso. Esto es lo que determinó la génesis del proceso de racionalización occidental europeísta que vino a conformar a la unidad sociocultural occidental (moderna).

De acuerdo con lo expresado, definimos a la modernidad como una nueva conciencia del tiempo expresada en una unidad sociocultural que encuentra su génesis en la Europa occidental tardomedieval, materializada en, por un lado, la empresa capitalista y el Estado racional burocrático (modernidad social⁸⁸); y por el otro lado, en los procesos de secularización e individuación (modernidad cultural). Ambas dimensiones son resultado

⁸⁶ Toda norma y consecuente legitimidad descansaba en el arraigo, en la costumbre.

⁸⁷ Las conductas ya no se comprenden en su arraigo y ya no se entienden en el “hacer por hacer”, sino que toda acción humana será válida en tanto teleología; por lo que la acción solo tendrá sentido en cuanto sea funcional a un fin trascendente a la misma.

⁸⁸ Instituciones en las que prima la acción instrumental, que, gradualmente, se extenderá a las demás esferas de la cotidianeidad.

de la ruptura con el pasado (presente arrojado al futuro) y de la consecuente racionalización de la acción, decantando -por ende- la secularización y la individuación en las condiciones y la sustancia necesarias para el surgimiento y el mantenimiento de las instituciones modernas (capitalismo y Estado moderno).

Adicionalmente, en el entendimiento del concepto habrá que tener en cuenta la proyección de esta unidad sociocultural hacia afuera del contexto originario europeo que, gradualmente, se terminará imponiendo por sobre otras unidades socioculturales. Sin embargo, a medida que se suceda esta expansión, se irá desligando una dimensión de la otra, la cultural de la social, por lo que devendrá una deslocalización de la modernidad social que se proyectará hacia el absoluto, escindida de su contexto original. Por ende, el resultado será la extensión global de la dimensión social de la modernidad carente de su sustento que en su origen la posibilitó; una globalización (occidentalización) que homogeneiza a la totalidad mundial en términos institucionales (modernidad social), pero no culturales (modernidad cultural).

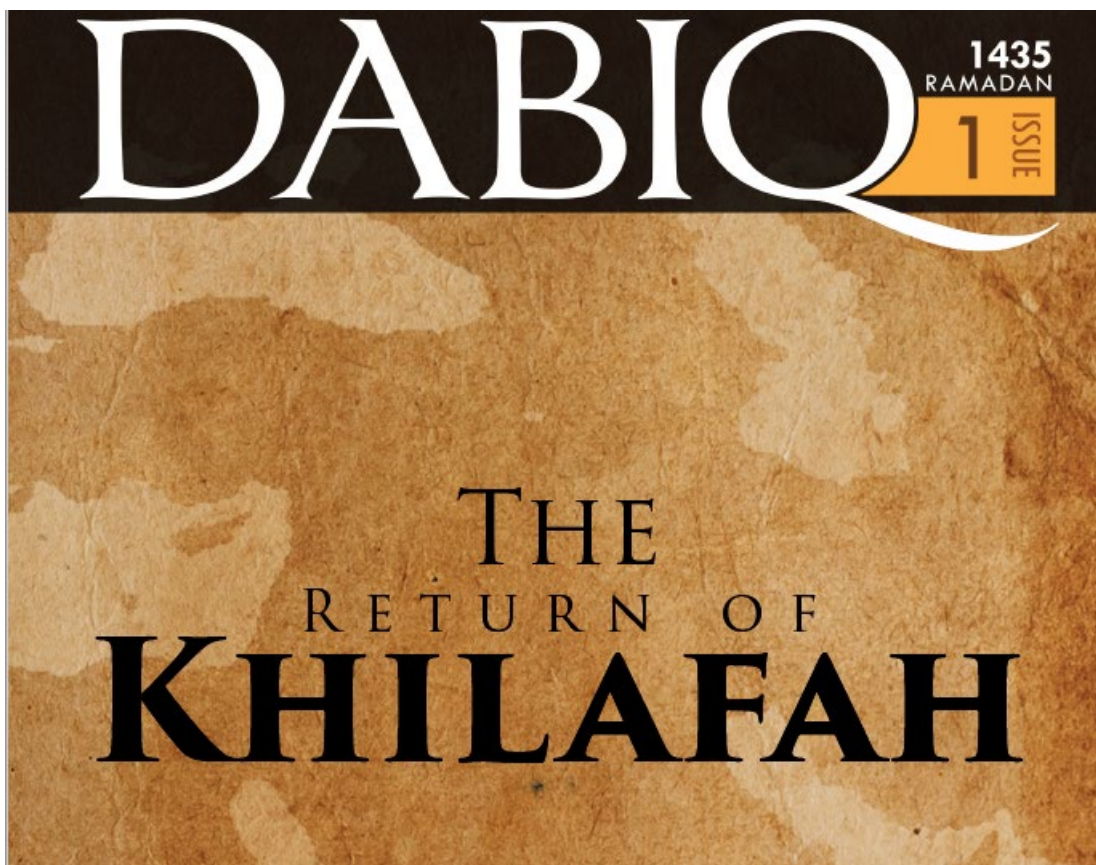
Estado Islámico (islamismo) y Modernidad

Una característica del siglo XXI es la balcanización de las regiones de medio oriente y el norte de África. Zonas que expresan el arquetipo de la imposición occidental por sobre las estructuras arraigadas. Lo que comenzó con Sykes-Picot hace un siglo atrás, actualmente deviene en una radicalización del islamismo y en la dispersión de Estados fallidos entendidos como síntesis de la tensa oposición entre tradición y modernidad. La integración de estas zonas al mundo (moderno y globalizado) mediante la constitución de estructuras sociales y económicas garantizadas por marcos políticos desde mediados del siglo pasado, actualmente atraviesa procesos de irracionalidad y deslegitimación que se multiplican y se contagian entre las mismas unidades territoriales de dominación,

ocasionando así las diversas implosiones desplegadas ante nuestros ojos. La modernidad, que desde fines de siglo pasado se interpreta desde lo absoluto, hoy experimenta una violenta metamorfosis devenida en el derrumbe de las formas de darse lo moderno: el retorno a la teocracia y a las formas litúrgicas (tradicionales y carismáticas) de dominación por sobre su contraparte racional, sintetizado ello en el fenómeno de la radicalización del islam. Ello implica, por ejemplo, la interpretación literal de los textos sagrados (fundamentalismo) y, consecuentemente, la instauración de teocracias que garantizan el orden mediante sanciones represivas combinadas con la orientación de la acción hacia la generación de terror masivo e impersonal ejercido por cuadros administrativos estatales y paraestatales que, incluso, exportan los efectos de su accionar. Por ello atraviesa Europa⁸⁹ -al igual que otras áreas del mundo moderno- en la actualidad, la recursividad de los efectos de la occidentalización mediante dos consecuencias confluyentes, la radicalización del islam entrelazada con la islamización de la radicalidad (el accionar terrorista islamista de origen europeo y dentro de las fronteras europeas). Esto es el fenómeno que dio origen a la pregunta de investigación del presente escrito y, de éste (fenómeno), también se desprenden las publicaciones de Dabiq y Rumiya - orientadas hacia un espectro muy amplio de población, pero sobre todo hacia Europa- que analizamos a continuación.

⁸⁹ “*Brussels, the heart of Europe, has been struck. The blood of its vitality spilled on the ground, trampled under the feet of the mujāhidīn. Flames ignited years ago in Iraq have now scorched the battleground of Belgium, soon to spread to the rest of crusader Europe and the West*”. (Dabiq n, 4).

V. DABIQ, RUMIYAH Y LA MODERNIDAD



En la presente sección procedemos a interpretar el motivo de la acción discursiva del Estado Islámico (variable dependiente), mediante el análisis de sus publicaciones Dabiq⁹⁰ y Rumiya⁹¹, a la luz del concepto de modernidad (variable independiente), en busca de responder a la pregunta que ha motivado este escrito⁹². Consideramos, como hemos

⁹⁰ “As for the name of the magazine, then it is taken from the area named Dabiq in the northern countryside of Halab (Aleppo) in Sham. This place was mentioned in a hadith describing some of the events of the Malahim (what is sometimes referred to as Armageddon in English). One of the greatest battles between the Muslims and the crusaders will take place near Dabiq” (Dabiq 2014a, 4).

⁹¹ “O muwahhidin, rejoice, for by Allah, we Will not rest from our jihad except beneath the olive tres of Rumiya (Rome)”. (Rumiya 2016a, 1).

⁹² ¿Es el Estado Islámico un producto de la modernidad?

expresado anteriormente, que la acción discursiva posee carácter performativo (no solo informativo) en tanto acción social y proponemos interpretarla desde una exégesis que considere a los conceptos utilizados en nuestra unidad de análisis (veintiocho números) de acuerdo con: el sentido otorgado a los mismos sumado a la relevancia (número de menciones) y a la narrativa y temática general. A continuación, nos abocamos a ello.

Conceptos ejes de la acción discursiva, número de menciones, temática y narrativa general de las publicaciones

De acuerdo con nuestra lectura comprensiva, consideramos que los siguientes términos son los más utilizados y los más representativos de la narrativa y el sentido otorgado a las revistas:

Conceptos	Definición⁹³	Menciones
Allah	Referencia a Dios	7584
Prophet	Referencia al Profeta	1151
Khilafah, Khalifah e Imamah ⁹⁴	Amalgama de la dominación política y hierocrática	1913
Sharía	Ley Islámica ⁹⁵	477
Ummah	Comunidad Islámica ⁹⁶	333

⁹³ De acuerdo con la utilización en nuestra unidad de análisis.

⁹⁴ Términos referentes al califa y al califato.

⁹⁵ Conjunto de interpretaciones jurídicas y éticas que en el curso de los siglos han confeccionado los teólogos en base a las escrituras sagradas (Corán y Sunna). Clasifica las acciones humanas en cinco categorías: lo que es obligatorio, lo que es recomendado, lo que es lícito (indiferente), lo que es censurable y lo que es prohibido.

⁹⁶ La umma, de acuerdo con el aporte de Derghougassian (2017), se considera un término para referirse a todos los musulmanes, sin distinción de pertenencia tribal o étnica, como una comunidad cohesionada. Según el autor, “*El Corán define la umma Islamía, pero no hay mención*

Hijrah	Migración ⁹⁷	419
Jamaah	Unión Islámica	161
Tawhid	Unicidad de Dios ⁹⁸ y rechazo de intermediación ante Él	263
Shirk	Negación del Tawhid	283
Apostasía ⁹⁹	Rechazo a la doctrina del islam (no creyente)	731
Takfir	Acusación de apostasía hacia correligionarios	215
Fitnah	División al interior de la ummah	137
Jihad	Esfuerzo contra lo reprobado	1084
Cruzados ¹⁰⁰	Cruzadas cristianas sobre el mundo musulmán	1202
Kufr	Infiel	608

en el Libro de una umma Arabia” (Derghougassian 2017, 79), siendo la umma, desde el ocaso de las abasidas en adelante, un concepto identitario compatible con lo multiétnico, en el que sólo la lengua árabe trascendería en tanto referencia al origen político y social del islam.

⁹⁷ Hace referencia a la migración del Profeta desde La Meca a Medina, marcando el primer día del año nuevo islámico.

⁹⁸ Reconocimiento de Allah como el único.

⁹⁹ Se introduce bajo los términos de “apostate” y “apostasy”.

¹⁰⁰ Referencia a las cruzadas mediante los términos de “crusaders” y “crusades”. Según el Estado Islámico, los cruzados y los apóstatas son: “Albania, the Arab League, Australia, Austria, Bahrain, Belgium, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Canada, Croatia, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Egypt, Estonia, the European Union, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Hungary, Iceland, Iraq, Ireland, Italy, Japan, Jordan, Kosovo, Kuwait, Latvia, Lebanon, Lithuania, Luxembourg, Macedonia, Moldova, Montenegro, Morocco, The Netherlands, New Zealand, Norway, Oman, Panama, Poland, Portugal, Qatar, Republic of Korea (South Korea), Romania, Saudi Arabia, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, Somalia, Spain, Sweden, Taiwan, Turkey, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, and United States”. (Dabiq 2015e, 47).

Nueva Era (New Era) ¹⁰¹	El comienzo de un tiempo nuevo bajo la égida del islam	8
------------------------------------	--	---

Narrativamente, ambas publicaciones están organizadas en base a una introducción, a artículos en los que se tratan temáticas relativas a los conceptos enumerados, a noticias de las acciones del Estado Islámico (especialmente conquistas territoriales y acciones terroristas, aunque hay otros artículos de interés como la creación de la propia moneda), a entrevistas a personajes afines y a tutoriales orientados a fomentar actos de índole terrorista dirigidos a comunidades de infieles.

Ambas revistas, Dabiq y Rumiya, se caracterizan por desarrollar una temática islamista de carácter sunita, utilizando un lenguaje teológico conforme a la institución del islam, apelando a la propaganda orientada a la captación de recursos humanos no solo para la generación de terror, sino además en busca de la promoción de emigración (hijra) del mundo apóstata y shirk hacia el territorio del califato en tanto fortalecimiento de la umma bajo la sharía.

En vistas a comprender el concepto de islamismo, al cual identificamos como la categoría fundamental para el entendimiento de las publicaciones analizadas, será menester entender al islam y -consecuentemente- diferenciarlo del denominado islamismo.

El islam y el islamismo: diferenciación necesaria para el entendimiento de la unidad de análisis

¹⁰¹ Se refiere, a diferencia de la nueva era moderna, a un tiempo que escapa a lo moderno en vistas a un retorno a los fundamentos (una nueva antigua era).

El islam surge en la Arabia Yahiliyyah¹⁰², en la que convergían religiones de carácter politeístas, animistas, cristianas y judías¹⁰³. Como nos cuenta Bendriss (2013), la piedra angular de la religión que unificó Arabia -y también otras regiones- fue Mahoma (Abú-l-Qásim Muhammad ibn ' Abd Alláh ibn ' Abd al- Muttalib al-Hásimi), recogida su herencia en las fuentes del Corán y la Sunna¹⁰⁴. Conforme al islam, será Mahoma quien complete el mensaje de los profetas que lo precedieron.

De acuerdo con Bendriss (2013), el inicio de la predicación de Mahoma (su mensaje) se estructura en torno a la existencia y a la unicidad de Dios (tawhid), el cuál es eterno, perfecto y posibilitador de la existencia terrena, concluyendo la misma el día del Juicio Final. Ello mismo se plasma, por un lado, en el Corán, la primera fuente de la teología islámica. El Qur'án puede traducirse como lectura/recitación/predicación¹⁰⁵, siendo la síntesis del conjunto de revelaciones que Mahoma recibió de Dios mediante el Ángel Gabriel. Fue revelado en lengua árabe (lengua sagrada), considerando que la obra cristaliza la voluntad directa de Dios en tanto carente de mediación humana.

Es adecuado considerar que el Corán es una obra que abarca las dimensiones religiosas, sociales, morales/éticas, jurídicas y políticas del islam, siendo el fundamento de éste y desarrollándose a partir de 114 suras consolidadas desde las políticas de los tres primeros califas del islam¹⁰⁶ mediante los memoriones. La obra establece los principios básicos de la conducta correcta y los castigos correspondientes a los infieles, sumado a la descripción de las penas, los goces y lo que se espera en la vida ultra terrenal, identificando a la

¹⁰² Era de la ignorancia, previa a la llegada de Mahoma.

¹⁰³ La comunidad judía tuvo una fuerte y sostenida presencia en el actual Yemen, hasta que su comunidad emigró a Israel en 1948.

¹⁰⁴ Ésta última dividida en los Hadices y la Sira.

¹⁰⁵ Cada versículo es recitado por Mahoma.

¹⁰⁶ Abu Bakr, Omar y Othman.

comunidad islámica (umma) con las conductas prescriptas por lo divino y mediadas por el Profeta.

En tanto el Corán es la primera fuente del islam en lo referente a la recopilación de las palabras del Profeta originadas en la revelación, la otra fuente principal de la teología islámica es la Sunna; cuerpo literario -recién culminado en el S. IX- que ayuda a la interpretación del Corán respecto a determinados hechos y actos ambiguos. La Sunna es la base del pensamiento islámico en torno a la ética, el derecho, los códigos sociales y la teología especulativa, desde el relato de un acto singular del Profeta en su cotidianeidad. Para el islam, la vida del Profeta se desarrolló en concordancia con la voluntad divina, siendo cada instante de su vida representación de la palabra de Dios. De acá que cada momento de la vida de cada musulmán deba emular la vida del Profeta para ser acogido por la umma (y por Dios).

Es adecuado recordar que nuestra unidad de análisis se inscribe en el islam de corte sunita¹⁰⁷ en tanto inexistencia de una autoridad centralizada. Bendriss (2013) identifica cuatro escuelas teológicas dentro del sunismo, clasificación adecuada para nuestros fines: la escuela Ashariyyah (literalismo y racionalismo), la Maturidiyyah, la Mutaziliah, y la escuela Athariyya¹⁰⁸. Esta última es la más rigorista y rechaza toda interpretación del Corán. Es ella la que nos provee la primera diferenciación orientada a la identificación del actual islamismo patente en nuestra unidad de análisis.

¹⁰⁷ Bendriss (2013) nos indica que el sunismo obtiene su nombre de la importancia otorgada a la Sunna, en tanto la omnisapiencia y la infalibilidad son caracteres solo de Dios y del Profeta. De ello que el Califa es interpretado solo como el soberano temporal encargado de la protección del marco religioso del Estado y carente de magisterio religioso, a diferencia de los seguidores de Alí.

¹⁰⁸ Esta carece de un fundador conocido, identificando a Ibn Hanbal como su representante más renombrado.

El islam como categoría rectora se hace notar en buena parte del lenguaje utilizado en el desarrollo de los veintiocho números analizados. Ya a modo introductorio, el primer ejemplar de la revista Dabiq nos dice que “*AlHayat Media Center decided to carry on the effort – in sha’allah – into a periodical magazine focusing on issues of tawhid, manhaj, hijrah, jihad, and jama’ah*” (Dabiq 2014a, 3), aclarándonos que la acción discursiva desarrollada tendrá como tópico al islam y a la unidad de la comunidad islámica. Como se expresa en el siguiente extracto: “*(..) Allah bless this effort and make it a beacon for generations to come*” (Dabiq 2014a, 4), la acción discursiva tendrá como objeto expandir el mensaje del islam en tanto reacción a una pérdida de los valores del mismo en la actualidad¹⁰⁹, buscando un retorno a sus fundamentos en pos de la reunificación de la umma. De ello se comprende la relevancia de los términos de shirk, takfir y apostasía, que abundan en los textos abordados. Como expresa Al Hayat Media Center: “*The mission of AlHayat Media Center is to convey the message of the Islamic State in different languages with the aim of unifying the muslims under one flag. AlHayat produces visual, audio, and written material, in numerous languages, focusing on Tawhid, Hijrah, bay’ah, and Jihad.*” (Dabiq 2014b, 43)¹¹⁰.

Ya aclarado el concepto de islam y su influencia en nuestra unidad de análisis, consideramos fundamental proseguir con la diferenciación del término con respecto de otro como es el islamismo, el cual se deja entrever, por ejemplo, en el siguiente extracto:

¹⁰⁹ “*This past century saw a surge in migrations from historically Muslim- majority lands to mushrik-majority countries, especially in the West. Instead of seeking Allah’s pleasure by waging defensive jihād in their own lands against the nearer apostate enemies, the immigrants sought comfort in this worldly life by residing peacefully in the lands of Islam’s oldest enemies. As a result of their negligence towards their obligations and their exposure to Western kufr, their identity was altered. Their children learned the values and beliefs of their new homelands. The kufr of liberalism and democracy was instilled and a new breed of “scholars” was born, becoming a major part of the West’s very own imāms of kufr*”. (Dabiq 2016b, 13). Puede apreciarse, en el fragmento, la utilización discursiva del islam, por parte del Estado Islámico, con un marcado matiz de radicalización.

¹¹⁰ El significado de AlHayat es vida, de acuerdo con lo explicado por el segundo número de la revista Dabiq (2014b).

“(…) between the camp of the kufr (disbelief) and hypocrisy and the camp of the Muslims and the mujahidin and the camp of the Jews, crusaders, their allies and with the them the rest of the nations and religions of kufr, all being led by America and Russia, and being mobilized by the Jews” (Dabiq 2014a, 10).

Islam e islamismo no son sinónimos de un mismo fenómeno¹¹¹. Al islam podemos comprenderlo como *“una total entrega y sumisión a Alláh (Dios) y a la interpretación del versículo divino”* (González Hernández 2015, 3), con fuentes en el Corán y la Sunna. Consecuentemente, procediendo a determinar una clarificación terminológica, Bendriss (2013) nos ayuda identificando cuatro grupos dentro del islam: los tradicionalistas que buscan la preservación de la tradición del islam; los reformadores que propenden a la conciliación de la tradición con la modernidad; los fundamentalistas que se caracterizan por la confección de una exégesis rígida de los textos sagrados y que pregonan la extensión del islam en tanto proyecto político; y los islamistas que se distinguen por orientar el fundamentalismo a la violencia armada, incluyendo el terrorismo y las ejecuciones. Es este último grupo, identificado con el término árabe *islamiyyah*, el que encarna la figura del islamismo, no siendo así sinónimo de islam, sino más bien su rama fundamentalista violenta.

Profundizando en el entendimiento -lo necesario para nuestros fines- sobre el concepto de islamismo, es menester considerar los términos de salafismo y de wahabismo. Dos expresiones terminológicas complementarias que cristalizan el retorno a los fundamentos del islam (fundamentalismo) en tanto reacción hacia una decadencia de éste, una que, en

¹¹¹ Una diferenciación funcional a nuestro propósito que, sin embargo, es una construcción de carácter occidental. Los musulmanes, por ejemplo, utilizan los términos de *Irhabi* y *Kuffar* en pos de diferenciar el islam de los islamistas.

las publicaciones analizadas, como ya abordaremos en unos párrafos, está decodificada en clave moderna.

Apoyándonos en González Hernández (2015), el término salafismo es una derivación de la palabra salaf (primeras generaciones), haciendo referencia al retorno a los Rashidun¹¹². Podemos comprender al término como referencia a una corriente de pensamiento que considera al islam de su tiempo como inauténtico, incluso en algunos casos, otorgándole un carácter apóstata, por lo que pregona la necesidad de un retorno a los fundamentos, a los tiempos fundacionales orientado (el retorno) a la depuración de las tradiciones de la umma distorsionadas por las diversas interpretaciones realizadas por filósofos y teólogos y por la prolongada exposición a la influencia de occidente. Una umma que ha transitado de un período de expansión con las primeras dinastías a un posterior derrumbe en los siglos XIX y XX, debido a la pérdida de los fundamentos islámicos y a la expansión de los no creyentes (kufr) que han sometido a la umma al ostracismo.

En lo referente al wahabismo, Bendriss (2013) ubica su origen primitivo en Al-Qadir, Califa de Bagdad en el 1019, en cuanto impulsó una profesión de fe que fijó el credo oficial y prohibió las exégesis de las fuentes del islam, cerrando por ende las posibilidades de esfuerzo personal espiritual (ijtihad) en pos de la imitación servil (taqlid) propia del rigorismo fundamentalista. Este precedente, según el autor recién citado, sería el germen para que, en el siglo XVIII, el teólogo hanbalí Muhammad ibn Abd-al-Wahhab pregonara la restrictiva doctrina wahabista. La misma se caracteriza por el rechazo a los exégetas de los textos sagrados en tanto deviene una interpretación rigorista y literal del Corán y de la Sunna, condenando la invocación del nombre del Profeta, santos y ángeles y, solo siendo permitido mencionar el nombre de Alá en los rezos. Esta doctrina a su vez prohibió

¹¹² Los primeros califas posteriores a Mahoma, denominados los califas bien guiados.

toda innovación en lo referido a “(...) *la celebración del nacimiento de Mahoma, las peregrinaciones a las tumbas de los santos y de los Profetas; las celebraciones de la fiesta de los Santos; la edificación de grandes tumbas; llevar cualquier talismán y otros fetiches para conseguir salud, dinero, o la protección de los santos; la magia, la astrología, la videncia y todas las formas de mancia; el cine, el teatro y la fotografía*” (Bendriss 2013, pos. 3305-3311). De ello se deriva la comprensión de la destrucción de diversos monumentos antiguos del islam¹¹³.

Para los fines del presente escrito, interpretaremos al salafismo como la vertiente política y al wahabismo como la espiritual del islamismo, siendo este último la cosmovisión que plantea la necesidad de un retorno a los fundamentos políticos y hierocráticos del islam mediante la coacción física (inclusive). Como nos aclara Derghougassian: “*Para el escritor sirio Yassin al-Haj Saleh, todos los islamitas, conservadores y radicales, comparten cuatro ideas principales: el rechazo de separar claramente la religión de la violencia y legitimar esta última en nombre del islam; un imaginario imperial de tiempos gloriosos de conquistas épicas y expansiones; el desdén por el Estado nación, puesto que lo que cuenta es la umma; y la implementación de la sharía*”¹¹⁴.

El artículo “from hijrah to khilafah” denota con claridad la vertiente islamista de nuestra unidad de análisis, como puede leerse en el siguiente fragmento: “*Learning from the lessons he gained from Afghanistan and elsewhere, he knew that Khilafah could not be established except through a jama’ah that gathered upon the Kitab and Sunnah with the understanding of the Salaf, free from the extremities of the murji’ah and khawarij. This jama’ah’s most important goal would be to revive tawhid especially in matters ignored*

¹¹³ <https://www.infobae.com/america/mundo/2017/06/25/masacre-cultural-los-monumentos-historicos-destruidos-por-el-estado-islamico/>. Remitirse a la sección “referencias bibliográficas”.

¹¹⁴ Derghougassian (2017, 208).

and abandoned by “Islamic” parties in our times – matters relating to wala’, bara’, hukm (ruling), and tashri’ (legislation). The jama’ah would use the absent obligation of jihad as its fundamental means for change, implementing Allah’s command, {And fight them until there is no fitnah and [until] the religion, all of it, is for Allah} [Al-Anfal: 39]. Its jihad would be based upon hijrah, bay’ah, sam’ (listening), ta’ah (obedience), and i’dad (training), leading to ribat and qital (fighting), then Khilafah or shahadah”. (Dabiq 2014a, 35).

El islam y la modernidad: categorías en tensión (en nuestra unidad de análisis)

El islam, a lo largo de su historia, puede comprenderse como una unidad sociocultural en términos civilizatorios¹¹⁵. Su comunidad (umma) quedó políticamente¹¹⁶ configurada desde el fallecimiento de Mahoma consolidado como señor de Arabia en tanto caudillo militar, como así también desde los califas Rashidun en adelante¹¹⁷, formándose el califato entendido en términos de unidad política hierocrática, extendido hasta las fronteras del Imperio Romano de Oriente y las actuales Siria y Palestina.

Sin embargo, la era fundacional del islam como unidad sociocultural homogénea finalizará con la fitna (cisma interno) que dividirá a la umma entre los seguidores de Alí (chiíes) y los de Muawiya (sunitas), siendo este último el Califa quien dará origen a la primera dinastía posterior al período fundacional, la dinastía Omeya¹¹⁸. Estos, a diferencia de los chiíes relegados al actual Iraq, impondrán su dominación en los territorios de la actual Siria (en donde situarían su capital, Damasco), Egipto, La Meca y Medina. También extenderán su dominium por los territorios de Asia central

¹¹⁵ Véase Huntington (2015).

¹¹⁶ En términos de “dominación” weberiana. Remitirse a Weber (2012).

¹¹⁷ Consúltese a Bresc y otros (2001).

¹¹⁸ En el cisma también influirán los Jayaríes, hoy subsumidos en los Ibadíes.

(Samarcanda y Bujará) hasta, en el extremo opuesto, los límites orientales de la actual España, fronteras determinadas por la derrota ante las tropas de Carlos Martel. En esta época se impondrán transformaciones políticas, sociales y económicas bajo la sharía, consolidándose el islam en clave política hierocrática (califato). Por ejemplo, es en esta era en la que las monedas sasánidas y bizantinas serían reemplazadas por las propias, el dírham de plata y el dinar de oro, acuñadas nuevamente en la actualidad por el Estado Islámico¹¹⁹.

A partir del año 750, la dinastía omeya será reemplazada por los Abasíes¹²⁰, quienes gobernarán desde Bagdad hasta el año 1258, seguidos por los Fatimíes y los Turcos Otomanos. En todo este período hasta la década de 1920, la unidad política sociocultural estará garantizada por la figura política hierocrática del Califa. Sin embargo, desde la disolución del imperio otomano, la unidad política sociocultural quedaría atravesada por la modernidad, debilitándose la umma en ausencia de un instituto de dominación política y quedando alterada por la expansión y universalización de lo moderno. Lo moderno ya puede rastrearse como elemento disruptivo en la expedición napoleónica a Egipto¹²¹, adquiriendo un carácter determinante en Sykes Picot (1916) y en la Turquía de Ataturk (1924) en tanto imposición de un modelo europeo administrativo, militar, económico y laico por sobre la umma y el califato¹²².

¹¹⁹ Remitirse al artículo “*return of the gold dinar*” (Dabiq 2015e) y “*the currency of the khilafah*” (Dabiq 2014e).

¹²⁰ Los omeyas perdurarán en la península ibérica en el Emirato de Córdoba hasta el año 1031.

¹²¹ Primera invasión al mundo musulmán desde las Cruzadas.

¹²² El islamismo patente en nuestra unidad de análisis considera a esa imposición occidental como opuesta a la primacía del islam: “*We do not perform jihād here for a fistful of dirt or an illusory border drawn up by Sykes and Picot. Similarly, we do not perform jihād for a Western tāghūt to take the place of an Arab tāghūt. Rather our jihād is loftier and more superior. We perform jihād so that Allah’s Word becomes supreme and that the religion becomes completely for Allah. {And fight them until there is no fitnah and [until] the religion, all of it, is for Allah}*”. (Dabiq 2015b, 3).

Con el advenimiento de la modernidad entra en escena el concepto de nación, haciéndose patente (la modernidad) en la instauración del nacionalismo como categoría identitaria en paralelo al concepto de umma, siendo el término (nación) ajeno al idioma árabe¹²³ y al islam, pero sin ser un impedimento para su articulación (Derghougassian 2017). Por consiguiente, a principios de siglo XX acaeció el nacionalismo árabe como proyecto orientado a la superación de las diferencias religiosas en cuanto se refiere a la conformación de una identidad política secular (moderna), el denominado despertar árabe. Este movimiento Al-Nahda concebirá al concepto de nacionalidad como identidad colectiva derivada de los valores de la ilustración que, sin embargo, quedaría subordinada (la nación) a la voluntad de las potencias de occidente mediante el acuerdo de Sykes-Picot (1916) y la Conferencia de Paz de París (1919). Mientras que el primero determinó las zonas de influencia de las potencias occidentales en territorio no occidental, el segundo creó a los Estados territoriales, adoptando el nacionalismo la forma de mandato, categoría que denotó la tutela para la transición hacia lo moderno, sucediéndose -por ende- en esta época diversos procesos de conformación de identidades nacionales y construcción estatales acordes a los parámetros de la modernidad.

Sykes-Picot, como nos cuenta Derghougassian (2017), no solo fue condenado por el nacionalismo árabe en tanto expresión de la dominación colonial, sino también lo fue por los islamistas, en cuanto el acuerdo significó -para ellos- la conspiración occidental contra la unidad de la umma. Actualmente, como se deja entrever en los números de las revistas analizadas, el acuerdo de 1916 constituye un fantasma presente que debe ser eliminado¹²⁴,

¹²³ Los conceptos más cercanos son al-qawmīya y al-watanīya.

¹²⁴ “Nationalism, patriotism, tribalism, and revolutionism were never the driving forces inside the heart of the muwahhid mujāhid. For him to lose his tongue would be more beloved to him than to voluntarily utter slogans of nationalist Jāhiliyyah. Rather, the banners of nationalism are beneath his dusty feet, as they oppose Tawhīd and the Sharī’ah and represent the kufri and shirkī ideologies brought to the Muslim world by the two crusaders: Sykes and Picot”. (Dabiq 2015b, 4).

en tanto actúa como catalizador de una reemergencia de la religión en cuanto fuerza cohesionadora ya para entrada la segunda mitad de siglo XX, el regreso de Dios, como se deja patente en el siguiente fragmento: *“La crítica del islam al panarabismo formulada después de la derrota árabe en 1967 se transformó en una fuerza profunda en la región y la escena internacional, con el despertar chiita y la Revolución islámica, la resistencia de los muyahidines a la ocupación de Afganistán, la guerra Irán-Irak y los atentados terroristas en Siria, Egipto y Argelia llevados a cabo por formaciones islamistas derivadas de los Hermanos Musulmanes. El islam como fuerza profunda alcanzó también a la causa palestina, con el nacimiento del Movimiento de la Resistencia Islámica (Hamás, por sus siglas en árabe) al calor de la Primera Intifada en los escenarios ocupados”* (Derghougassian 2017, 176). De este punto en adelante (segunda mitad de siglo XX), los conceptos de fitna y de yihad, especialmente este último, cobrarán centralidad en el análisis de la temática islámica e islamista, haciéndose además perceptibles en nuestra unidad de análisis.

Fitna y Yihad: conceptos ejes de la oposición a lo moderno (en nuestra unidad de análisis)

Los conceptos de fitna y de yihad se muestran recurrentemente en la terminología islámica e islamista, adquiriendo en nuestra unidad de análisis una importante relevancia en su desarrollo. Consideramos que el término yihad debe ser clarificado en tanto destaca por su ambigüedad y polisemia. Consecuentemente, a continuación, nos abocamos - sucintamente- a clarificar el concepto de yihad en tanto se erige como una categoría fundamental para la comprensión de la acción discursiva del Estado Islámico. Por decantación, también aclararemos el término de fitna en tanto símil pero opuesto a la yihad.

Yihad es uno de los términos más polisémicos y ambiguos del islam. Según los aportes de Bendriss (2013), los primeros versículos en torno al término datan del período en que el Profeta estaba en Medina. De acuerdo con el Corán, yihad significa esfuerzo, apareciendo el término treinta y cinco veces en esta obra, pero solo diez refiriéndose a guerra, la cual se contempla sólo con carácter defensivo. Por resultado, de acuerdo con la acepción guerrera de la palabra, la traducción más difundida en occidente es la referida a guerra santa. Sin embargo, remitiéndonos a las fuentes del islam, yihad hace referencia más bien al esfuerzo contra lo reprobado orientado al establecimiento de un orden social, ético y moral acorde con los preceptos divinos; a la obligación del individuo y de la umma de actuar con rectitud, contra todo lo contraveniente a lo prescripto por voluntad de Dios.

Prosiguiendo con nuestro razonamiento, en base a la diferenciación de esfuerzo espiritual y de guerra santa, Derghougassian (2017) nos remite a la distinción de una yihad denominada mayor (yihad al-akbar) de otra conceptualizada como menor (yihad al-asghar). Respecto a la primera concepción, yihad remite al esfuerzo de purificación y perfeccionamiento personal de acuerdo con los lineamientos del profeta (expresión de voluntad divina). Y en lo que refiere a la segunda interpretación terminológica, ésta implica la extensión del islam, concibiendo como medio válido la violencia armada en caso de ser necesaria. Es la yihad menor, la concepción guerrera, la que prevalece en nuestra unidad de análisis en cuanto constituye una parte relevante de su cosmovisión, haciéndose patente en su temática y narrativa, tomando además esta concepción (al-asghar) un matiz propositivo -no defensivo- en tanto se concibe a la guerra y al sometimiento de las poblaciones infieles (kufr) y apóstatas (takfir) como medio para la conversión o eliminación; noción que se denota en el siguiente fragmento: *“So we warn the tribes, that any tribe or party or assembly whose involvement and collaboration with the crusaders and their apostate agents are confirmed, then by He who sent Muhammad*

with the truth, we will target them just as we target the crusaders, and we will eradicate and distinguish them, for there are only two camps: the camp of truth and its followers, and the camp of falsehood and its factions. So choose to be from one of the two camps. And what has occurred with some of the traitors in al-Qā'im is the best proof for this" (Dabiq 2014c, 12).

El origen de esta acepción menor de yihad presente en las publicaciones analizadas puede comprenderse mejor desde lo esbozado por Derghougassian (2017) en su capítulo dieciocho, en donde sitúa a la concepción de la yihad al-asghar propositiva como parte integrante (fundamental) del islamismo sunita del siglo XIX en tanto reacción a los procesos modernizadores derivados de la ilustración que amenazaban a la integridad de una umma -hasta entonces- garantizada por una autoridad política y espiritual. Una concepción que ya estaba presente desde el siglo VI en adelante, en el que se concibió al califato como el orden político hierocrático imperial dirigido por el líder de la umma (el califa), garantizando la unidad de ésta de amenazas externas (kufr) e internas (fitna).

De acuerdo con Gutiérrez (2009), desde el siglo VI hasta la caída del Imperio Otomano, el califato se erigió como un orden político hierocrático imperial dirigido por el califa, líder de la umma, simbolizando a la unidad de la misma a través de la personificación califal. Ello supuso, en parte, la operacionalización de la yihad mediante acciones de violencia armada como recurso en la historia del califato, en tanto defensa y expansión del orden de la sharía sobre los infieles; tomando la forma de, la yihad menor, en los tiempos contemporáneos (en su vertiente islamista), una reacción contra el derrumbe del último califato (otomano) y contra la expansión de una nueva era de decadencia¹²⁵ que fue acogida desde dentro por el movimiento Al-Nahda y los pensadores islámicos de la

¹²⁵ Desde la óptica del Estado Islámico.

modernidad que orientaban su esfuerzo a la conciliación entre las ramas del islam, unificando la umma y compatibilizándola con la modernidad occidental.

En lo que respecta a la fitna, hay menos contenido aclaratorio en cuanto es un concepto libre de ambigüedades importantes. Ambos conceptos, la yihad y la fitna, son términos opuestos pero que hacen referencia a un mismo fenómeno. Mientras que la yihad (ambas concepciones) remite a la unidad de la umma mediante la expansión del orden del islam, la fitna refiere a la sedición y al conflicto al interior de la umma. Derghougassian entiende a la fitna como “(...) épocas de luchas internas por el poder en la umma y momentos de debilitamiento de la autoridad central en el califato” (2017, 211).

La primera fitna data del siglo VII a partir de la muerte del Profeta con el conflicto entre los seguidores de Muawiya y los de Alí. De acuerdo con Corbin (2000), la fitna ha estado presente de forma permanente en la umma, incluso en los períodos dorados de expansión del islam y, al igual que su opuesto (yihad), se ha visto enmarcada -desde el siglo XIX- en la expansión global del nuevo tiempo moderno. Huntington (2015) advierte ello en el desarrollo de su idea de la existencia de una conciencia islámica carente de cohesión expresada en la ausencia de un Estado representativo de la umma en su totalidad, derivada no solo de la división sunismo-chiísmo, sino también de la inexistencia de una entidad política hierocrática desde la abolición del último califato en 1924.

La fitna, al igual que su opuesto (yihad), emergen de forma recurrente en nuestra unidad de análisis y, en el marco de nuestra propuesta analítica de la acción discursiva, remiten constantemente a la cuestión de lo moderno, entendiendo a la fitna como una categoría asociada a la internalización de la modernidad por parte de la umma, interviniendo, consecuentemente, las categorías de kufir y apóstatas y la necesidad de una yihad; patente en los siguientes fragmentos: “*The jama’ah would use the absent obligation of jihad as*

its fundamental means for change, implementing Allah's command, {And fight them until there is no fitnah and [until] the religion, all of it, is for Allah}". (Dabiq 2014a, 32). "We hate you for invading our lands and fight you to repel you and drive you out. As long as there is an inch of territory left for us to reclaim, jihad will continue to be a personal obligation on every single Muslim". (Dabiq 2016c, 32). "Jihad not only grants life on the larger scale of the Ummah, it also grants a fuller life on the scale of the individual". (Dabiq 2014c, 31).

El islam y el islamismo entre dos conciencias de tiempo: la necesidad de una yihad para contrarrestar la fitna (de la apostasía) y la amenaza de los cruzados (kufr)

"The spark has been lit here in Iraq, and its heat will continue to intensify-by Allah's permission-until it burns the crusader armies in Dabiq" (Dabiq 2014a, 2).

*"El islam y la modernización no chocan. Los musulmanes piadosos pueden cultivar las ciencias, trabajar con eficiencia en las fábricas o utilizar armas avanzadas. La modernización no requiere una determinada ideología política ni un conjunto de instituciones preciso: las elecciones, las fronteras nacionales, asociaciones cívicas y demás signos distintivos de la vida occidental no son necesarios para el crecimiento económico. Como credo, el islam satisface a consultores en dirección de empresas lo mismo que a campesinos. La shari'a no tiene nada que decir sobre los cambios que acompañan a la modernización, tales como el paso de la agricultura y ganadería a la industria, del campo a la ciudad, o de la estabilidad a la movilidad social; ni afecta a asuntos tales como la educación de las masas, las comunicaciones rápidas, las nuevas formas de transporte o la atención sanitaria"*¹²⁶.

¹²⁶ Huntington (2015, 91).

Desde fines del milenio pasado, la modernidad se ha proyectado hacia el absoluto. Ello lo describe acertadamente Huntington (2015) mediante el concepto de “cultura de Davos”, haciendo referencia a un grupo de élites con poder directivo ejercido mediante las instituciones internacionales y estatales y basado en las instituciones del individualismo, la democracia, la secularización, el Estado burocrático y la economía de mercado. Es una modernidad autodenominada universal, rector del destino de la humanidad, que proyecta estas instituciones a una dimensión global, pero que opera en un plano vacío en términos culturales (modernidad cultural), siendo -por ende- simplemente occidental no universal: la extensión de la modernidad no necesariamente implica occidentalización¹²⁷.

Como expresamos en nuestro marco teórico, la expansión y universalización de lo moderno tiene como contraparte el resurgimiento de la tradición en tanto fuerza que no solo moviliza, sino también brinda un marco comprensivo divergente de lo moderno: el retorno de lo sagrado, uno que se distancia, especialmente, de la modernidad cultural, también entendida como occidental. El retorno al califato (a lo sagrado), como se observa en nuestra unidad de análisis, es la respuesta contra la denominada decadencia¹²⁸ occidental (kufr), contra lo que Huntington (2015) identifica como la categoría aglutinante de un legado clásico¹²⁹, de una separación del poder espiritual (hierocrático)

¹²⁷ Occidentalización entendida como modernidad cultural (secularización e individuación).

¹²⁸ Por ejemplo, léase el siguiente fragmento referido a las libertades sexuales: “*With the advent of the sexual revolution five decades ago, the West was plunged into a downward spiral of sexual deviance and immorality. With it came a whole slew of sexually transmitted diseases – including the as yet incurable AIDS – as men and women let their lusts overwhelm their judgment and lead them to engage in fornication and “experiment” with a myriad of shaytānī methods of fulfilling their desires. (...) Disease became rampant, the rate of children born outside of marriage skyrocketed, and the nuclear family was on its way to becoming a relic of the past. Rather than taking heed upon witnessing the destruction of their social fabric, and changing their “way of life,” the kuffār defiantly persisted on their mission to eradicate their morals*”. (Dabiq 2015a, 42).

¹²⁹ La cosmovisión helénica canalizada mediante la cultura de Roma y el cristianismo (con la posterior inclusión del catolicismo y el protestantismo), en tanto categorías identitarias occidentales.

del terrenal (político), del imperio de la ley (constitucionalismo) y de un individualismo expresado en el pluralismo social en tanto piedra angular de una sociedad civil autonomizada del Estado.

Continuando con esta lógica, es desde el antagonismo entre dos conciencias de tiempo que se comprende al resurgimiento islámico que acaece tanto desde el islam como desde el islamismo. Un antagonismo que devino en la primacía de estructuras modernas (modernidad social) que llevaron al derrumbe del califato y a la preeminencia de las naciones; siendo este proceso internalizado de maneras divergentes: el islam, fuerza cohesionadora y articuladora con la nueva era; y el islamismo, reacción y rechazo a la articulación entre dos tiempos en tanto se impone la necesidad de unificación de la umma de acuerdo con preceptos hierocráticos.

Con respecto al islam, al islam como solución (el retorno de Dios), nos referimos al reajuste de civilizaciones no occidentales ante el avance de la modernización, cristalizado ello en términos de primacía de la modernidad social habermasiana. Este movimiento acepta a la modernidad (social) pero mantiene reservas con respecto a la occidentalización (modernidad cultural), postulando al islam como el guía religioso, cultural, social y político para la articulación con la modernidad (social)¹³⁰:“(...) *las importaciones extranjeras están bien cuando se trata de cosas brillantes o de tecnología de vanguardia. Pero las instituciones sociales y políticas intangibles importadas de otros lugares pueden ser malísimas -que se lo pregunten al Sha de Irán-. (...) El Islam para nosotros no es*

¹³⁰ De ello se comprenden a los reformistas islámicos como Rifa'a al-Tahtawi (1901-1873), Saad Zaghloul (1860-1927), Kemal Ataturk (1867-1938), Habib Burguiba (1903-2000), Mohammad Mosaddeq (1861-1967). Todos ellos pretendieron acercar nuevamente la religión a los musulmanes, pero contrariamente al wahabismo, dan lugar a la ijtihad en pos de conciliación de modernidad e islam.

simplemente una religión, sino un modo de vida. Los saudíes queremos modernizarnos, pero no occidentalizarnos necesariamente” (Huntington 2015, 130)¹³¹.

De acuerdo con Huntington (2015), el resurgimiento islámico es el esfuerzo de los musulmanes por alcanzar la meta de identidad, siendo un movimiento social, político y cultural extendido por todo el mundo islámico; diferenciado del islamismo en tanto no se lo concibe (al islam) como a un movimiento extremista ajeno al reformismo musulmán. Este resurgimiento islámico, del que surge el islamismo (aunque entidades distintas), se constata en el derecho islámico, en el uso del lenguaje y simbolismo religioso, en la educación islámica, en las normas sociales de conducta (alcohol, velo femenino), en el fortalecimiento de las prácticas y liturgias religiosas y en la solidaridad entre Estados islámicos; siendo ello tan relevante como lo fueron movimientos del marxismo y la reforma protestante: *“...textos escritos sagrados, una visión de la sociedad perfecta, interés en un cambio fundamental, rechazo de las potencias que existen y del Estado Nacional, y una diversidad doctrinal que va del reformista moderado al revolucionario violento. (...) Ambas (marxismo y reforma protestante) son reacciones frente al estancamiento y la corrupción de instituciones existentes; abogan por una vuelta a una forma de su religión más pura y exigente; predicán el trabajo, el orden y la disciplina; y apelan a la dinámica y emergente gente de clase media. Ambos son, además, movimientos complejos, con tendencias diversas, pero dos principales, luteranismo y calvinismo, fundamentalismo chiíta y sunnita, e incluso ofrecen un paralelo entre Calvino y el ayatolá Jomeini y la disciplina monástica que ambos intentaron imponer en sus sociedades”¹³².*

El resurgimiento islámico patente desde el siglo XX es un islam que implica una reconfiguración integral de la sociedad, a nivel político, social, cultural y económico, una

¹³¹ Palabras de un funcionario saudí.

¹³² (Huntington 2015, 131).

fuerza cohesiva comparable a la reforma protestante en la política europea de finales de siglo XVI; entendiendo al islam -desde su resurgimiento- ligado a la modernidad en tanto dialoga con ella. Un diálogo que supone abordar modificaciones en los vínculos e instituciones tradicionales de la umma, marcando el islam el rumbo de la modernización social desde una dimensión cultural ajena a la occidental. Por resultado, apoyándonos en Huntington (2015), entendemos al islam, desde su resurgimiento¹³³, no solo como orden hierocrático, sino además como vehículo para la consecución de la modernización (modernidad social¹³⁴) en tanto alternativa a la occidentalización (modernidad cultural¹³⁵).

En lo que respecta al islamismo, Bendriss (2013) postula a los Hermanos Musulmanes (1928) como el origen del mismo en términos de reacción a la disgregación de la umma como resultado de la expansión de las categorías modernas, una organización que será el embrión de diversos movimientos islamitas, incluido el Estado islámico¹³⁶, que encuentran su fuente en la doctrina de Sayyid Qutb (1906-1966); aceptándose la idea de necesidad de toma del poder mediante la violencia orientada a la instauración de un Estado islámico fundado sobre la sharía, el retorno a los fundamentos de la tradición: el antagonismo entre dos tiempos mediado por la vuelta a los fundamentos del islam como una fuente de identidad y sentido que se han perdido. Como expresa Al Hayat Media Center: *“The modern day slavery of employment, work hours, wages, etc., is one that leaves the Muslim in a constant feeling of subjugation to a kafi master. He does not live*

¹³³ Lo que Derghougassian (2017) denomina “el retorno de Dios” y Huntington (2015) “el islam es la solución”.

¹³⁴ Estado burocrático y capitalismo.

¹³⁵ Secularización e individuación.

¹³⁶ De ello no es correcto deducir la aceptación de los Hermanos Musulmanes por parte del Estado Islámico. Más bien, como se expresa en el artículo de Dabiq “la hermandad apostata”, el Estado Islámico acusa de apostasía a la hermandad debido a su aceptación del diálogo interconfesional, a la aceptación de la democracia y el rechazo al takfirismo.

the might and honor that every Muslim should live and experience. It is as if Bilal (radiyallahu ‘anh) never were emancipated to live a free man, the Islamic State of Madinah were never established, and the verses of jihad, jizyah, and war booty were never revealed upon the Prophet of the Muslim Ummah!” (Dabiq 2014c, 29).

La narrativa y la temática de nuestra unidad de análisis dejan entrever claramente al islamismo como eje rector de la misma, planteándose -en su acción discursiva- un alejamiento del islam como solución (medio instrumental para la modernización e integración al orden internacional liberal) y -por ende- de la modernidad social¹³⁷ y cultural¹³⁸. Ello se hace patente no sólo en la amplia adopción de la doctrina takfir, sino además en la instauración de un califato¹³⁹ que aúne la dimensión política y la religiosa orientado a la unificación y representación de la umma (jamaah). Un califato que supone remitirse a la era expansiva de las dinastías fundacionales califales¹⁴⁰.

De lo expresado se comprende la necesidad expresada -en la acción discursiva- de emprender medidas orientadas a combatir a las fuerzas de la modernidad, a los kufir y a los cruzados mediante la yihad, y, a los apóstatas mediante el concepto de fitna que decante en una unificación de la umma. Cuestiones que, en nuestra unidad de análisis, se hace foco de forma permanente y que se comprenden observando a las últimas dos décadas del siglo XX, al ocaso de la Guerra Fría con la ocupación soviética de Afganistán en tanto condición necesaria para la emergencia de un islamismo sunita que se expandiría a Iraq, al norte de África, al Cáucaso y a Chechenia, derivando ello en los atentados del

¹³⁷ Estado moderno y capitalismo.

¹³⁸ Secularismo e individuación.

¹³⁹ “*On the first of Ramadan 1435H, the revival of the Khilafah was announced by the spokesman for the Islamic State, Shaykh Abu Muhammad al-‘Adnani ash-Shami (hafidhahullah).*” (Dabiq 2014a, 7)

¹⁴⁰ Véase el artículo “*remaining and expanding*” (Dabiq 2014e, 22).

Wall Trade Center que cerrarían el período de la pos Guerra Fría y que darían apertura al paradigma de la guerra global contra el terrorismo (la respuesta de occidente).

La acción discursiva analizada a este punto es, en base a todo lo dicho, susceptible de ser interpretada desde el motivo de la tradición. Una que se hace patente (empíricamente) en la fundación de un nuevo (antiguo) califato por parte del Estado Islámico. Una unidad de dominación política y hierocrática, con origen en la ocupación estadounidense de Iraq¹⁴¹ (un Iraq modernizado por Hussein), que expresa una renovada cosmovisión profética (metodología del profeta¹⁴²) y que impone un orden bajo la literalidad de los fundamentos del islam, dividiendo al mundo entre la umma, por un lado, y los kurf por el otro (cruzados, judíos y apóstatas al interior del islam); categorías asociadas a la decadencia que debe limitarse mediante la conversión o eliminación (modernidad y apostasía) desde una yihad instrumental para la instauración de un califato, expresión de una nueva era¹⁴³ contra la decadencia moderna.

En síntesis, entendemos a la acción discursiva del Estado Islámico desde la categoría de islamismo, en tanto surge y se sintetiza en la oposición a la absolutización de lo moderno, a una nueva conciencia del tiempo que no ha traído más que disgregación de la umma, una (conciencia del tiempo) caracterizada -en las publicaciones- como un tiempo de decadencia. Consecuentemente, la nueva era a la que da apertura el nuevo califato, no

¹⁴¹ “(...) the crusader John Mc-Cain came to the senate floor to rant irritably about the victories the Islamic State was achieving in Iraq. He forgot that he himself participated in the invasión of Iraq that led to the blessed events unfolding today by Allah’s bounty and justice(...)”. (Dabiq 2014b, 31).

¹⁴² “In future segments, we will present – by Allah’s permission – examples of the paths followed by the people of misguidance in their endeavor to supposedly establish the religion, implement the Shari’ah, and bring back the khilafah, in order to show the differenc between these paths and the prophetic methodology, which the Islamic State adhered to – by Allah’s grace– until Allah granted it consolidation in the land, and all praise is due to Allah, the Lord of creation”. (Rumiyah 2017c, 9).

¹⁴³ Por ejemplo, remitirse al artículo “A new era has arrived of might and dignity for the Muslims” (Dabiq 2014a, 8).

solo la materializa en una territorialización de la dominación orientada a la unificación de la umma¹⁴⁴, sino que además canaliza su acción discursiva (performatividad) hacia la socavación de la voluntad de los infieles y de los apóstatas, mediante los actos de ejecuciones y terrorismo, en búsqueda de la extensión de los preceptos del Profeta (tradición)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ “*Therefore, pure tawhīd and nationalism can never coexist. Finally, nationalism must be disbelieved in so that victory can be achieved for Islam and the Ummah*”. (Dabiq 2015b, 4).

¹⁴⁵ Según Romero Ramírez y Troyano Rodríguez (2013), el terrorismo fundamentalista islámico tiene su génesis en la trayectoria histórica de los países árabe musulmanes de acuerdo con sus estructuras sociopolíticas. Una trayectoria que se acelera con la homogeneización global bajo la égida de la modernidad en tanto curso natural de la historia y que tiene como reacción a las tácticas de guerra convencional, como así también las de combate asimétrico (guerrillas y terrorismo).

VI. CONCLUSIÓN

“Which of the two cities Will be conquered first? Constantinople or Rumiya?” (Rumiya 2017b, 44)

La elección de nuestra pregunta inicial¹⁴⁶ y el camino elegido para responderla¹⁴⁷ se relacionan con el interés que nos ha generado esta maestría de, no solo considerar (válido) al conocimiento accesible mediante el análisis de manifestaciones empíricas, sino también considerar la comprensión del motivo detrás de ellas en tanto aporte al entendimiento de la conducta de nuestro objeto de estudio. Consecuentemente, hemos considerado a la acción discursiva como acción social y a la modernidad como lo que se ubica en el trasfondo de esta acción discursiva, encontrando ella su motivo en el retorno a una nueva -antigua- era (tradicción)¹⁴⁸ por parte de nuestra variable dependiente.

Como se deduce de lo desarrollado durante estas páginas, se identifica una acción discursiva con fundamento en una conciencia de tiempo opuesta a (pero surgida de) la modernidad, que subordina la acción instrumental a imperativos trascendentales, cual se hace presente numerosas veces siempre en el marco de los preceptos de un retorno a la tradición¹⁴⁹, haciéndose patente, por ejemplo, en los siguientes fragmentos: “(...) *These attacks will compel apostate forces to partially withdraw from rural territory and regroup in major urban regions.*) *The jama'ah would then take advantage of the situation by increasing the chaos to a point leading to the complete collapse of the taghut regime in entire areas, a situation some refer to as “tawahhush” (“mayhem”). The next step would be to fill the vacuum by managing the state of affairs to the point of developing into a full-*

¹⁴⁶ ¿Es el Estado Islámico un producto de la modernidad?

¹⁴⁷ Interpretación del motivo de la acción discursiva.

¹⁴⁸ Remitirse al artículo “*a new era has arrived: of might and dignity for the muslims*” (Dabiq 2014a, 9).

¹⁴⁹ La acción instrumental se encuentra presente pero subordinada a imperativos tradicionales: un aparato de dominación regulador del tráfico social mediante normativa teocrática (sharía).

fledged state, and continuing expansion into territory still under control of the taghut”. (Dabiq 2014a, 38); *“The Islamic State has an extensive history of building relations with the tribes within its borders in an effort to strengthen the ranks of the Muslims, unite them under one imam, and work together towards the establishment of the prophetic Khilafah. Its practice of attending tribal forums, addressing the concerns of the tribal leaders and accepting their bay’ah is regularly met with success”* (Dabiq 2014a, 12).

La relación entre el Estado Islámico y la Modernidad se explica en la interpretación de una conciencia de tiempo en la cual *“Las épocas pierden sus rasgos distintivos. La memoria histórica es reemplazada por la afinidad heroica del presente con los extremos de la historia: un sentido del tiempo en el cual la decadencia se reconoce a sí misma en la barbarie, lo salvaje y lo primitivo. (...) La modernidad se rebela contra la función normalizadora de la tradición (...)”*¹⁵⁰. Una interpretación de la modernidad (desde el islamismo) que caracteriza a la misma por el atentado contra la jamaah, el tawhid y la umma, siendo necesario el amanecer de un nuevo tiempo fundado en la tradición que reemplace a la auto fundamentación¹⁵¹ moderna. El camino para ello no ha sido solo las acciones orientadas a la generación de terror colectivo (debilitamiento de la solidaridad), sino además -una de las motivaciones para escribir estas líneas- su capacidad de establecimiento de una institución de dominación territorial permanente con una razón de Estado fundada en la tradición, una que mira hacia un pasado añorado basado en el pacto de al-Alqaba (que dio lugar a la primera yihad y a la hijra de Medina), base de la consolidación de la autoridad política y hierocrática del islam¹⁵². De ello el entendimiento de la acción discursiva en la comprensión de la unidad política y hierocrática en tanto

¹⁵⁰ Casullo (2004, 55).

¹⁵¹ La normatividad extraída de sí misma.

¹⁵² Mahoma como Profeta, líder político y caudillo militar. Véase Bendriss (2013).

producto de una dinámica histórica atravesada por la modernidad¹⁵³, que tiene su origen en un islam funcional a la integración con lo moderno y que decanta en el islamismo contemporáneo como producto de dos fuerzas (conciencias de tiempo) antagónicas: modernidad y tradición.

A partir de lo devenido a este punto, afirmamos que el Estado Islámico (a partir de su retórica) es un producto de la dinámica histórica de la modernidad, en tanto su discurso, pese a estar fundado en un rechazo al tiempo moderno, se origina en y queda atravesado por sus efectos. Su acción discursiva no sería sin su referencia constante a lo moderno, siendo el discurso construido desde el como punto de partida para su desarrollo.

Consecuentemente, consideramos que hemos otorgado una respuesta a nuestra pregunta inicial de investigación a través del abordaje de la relación de dos conciencias de tiempo antagónicas, considerando al Estado Islámico un producto de la modernidad en tanto su discurso se origina y se atraviesa por lo moderno, postulando la necesidad de retorno a un tiempo fundado en la tradición (acción con base en el arraigo). Una que tiene su génesis en la aparición del islam como fuerza cohesionadora en cuanto media como articulación con lo moderno (“islam como solución” cristalizado en el panarabismo); derivando ello, en la segunda mitad de siglo XX, en el amanecer del islamismo contemporáneo con su arquetipo en Al Qaeda -en la era de la pos Guerra Fría- y en la conformación de un nuevo (antiguo) califato encarnado en el Estado Islámico, en el siglo XXI. Un califato que propone el retorno al imperialismo de los Rashidun y a las primeras dinastías sunitas de orden teocrático en tanto posibilidad de eliminación de los kurf, una vuelta a lo divino que destense la relación entre el mythos y una cosmovisión reflexiva. Por ende, interpretamos a la acción discursiva del Estado Islámico en términos de contra ilustración

¹⁵³ Una que se ha extendido hacia el absoluto (dimensión social) y que ha quedado escindida de su origen occidental (cultural).

en cuanto erige al islamismo como el elemento cohesionador de la umma, apelando a una restauración de la gloria de los antiguos imperios islámicos y rechazando a la modernidad sociocultural (kufr) y a los apóstatas (takfir); siendo funcional a la creación de estructuras sociales, políticas y hierocráticas bajo el factor ordenador de la sharía que homogenice a la umma, librándola de la decadencia occidental (mediante la yihad). En el plexo de estas referencias es que se entiende, volviendo al inicio de nuestro escrito, el reclutamiento de recursos humanos -efecto esperado de la acción discursiva- orientado a la generación de terror colectivo, tanto en el mundo infiel (yihad) como en el apóstata (fitna), mediante la confección de redes operativas al interior de las fronteras nacionales como también a través de la metodología de lobo solitario¹⁵⁴.

Concluimos que, mediante el abordaje analítico de la acción discursiva del Estado Islámico plasmada en nuestra unidad de análisis, hemos accedido al entendimiento del motivo de la acción (tradicional), interpretado desde su vínculo con lo moderno y cristalizado en el antagonismo de dos conciencias de tiempo. Una interpretación desde la oposición a la modernidad (pero que se origina en ella y se debe a ella) que, a nuestro entender, no solo es funcional para una comprensión más acabada del Estado Islámico en tanto trasfondo de su modo de gobernanza, adversarios naturales y naturaleza de sus acciones coactivas, entendidas éstas en términos de racionalidad instrumental subordinada al imperativo de la tradición; sino que también es funcional para el entendimiento del trasfondo de un orden internacional liberal que se ha extendido hacia el absoluto (deslocalización de la modernidad social), pero que continua enfrentando, ahora desde su interior, oposiciones devenidas de la conciencia de un tiempo pasado.

¹⁵⁴ Nos referimos a la persona que actúa autónomamente, con independencia, pero motivada por la acción discursiva de un actor; denotándose así el carácter performativo del discurso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

- Agulla, J.C. (1988). *La promesa de la sociología*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Belgrano.
- Bendriss, E. (2013). *Breve Historia del Islam*. España. Nowtilus¹⁵⁵.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu editores.
- Bresc, H. y otros (2001). *Europa y el Islam en la Edad Media*. Barcelona, España. Crítica.
- Bull, H. (1977). *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York, EE.UU. Columbia University Press.
- Bunker, R. y Ligouri Bunker, P. (2019). *The Islamic State English-Language Online Magazine Rumiyah (Rome)*. Estados Unidos. Terrorism Research Center.
- Casullo, N. (compilador). (2004). *El debate modernidad-posmodernidad: edición ampliada y actualizada*. Buenos Aires, Argentina. Retórica.
- Cooper, R. (2003). *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*. Londres. Atlantic Books.
- Corbin. H. (2000). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid, España. Trotta.
- Derghougassian, K. (2017). *Todo lo que necesitas saber sobre el conflicto de Medio Oriente*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.
- Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Argentina. Gradifco.

¹⁵⁵ Ebook.

- Doyle, M. (1997). *Ways of War and Peace. Realism, Liberalism and Socialism.* New York/London. W.W. Norton & Company.
- Durkheim, E. (1967). *De la división del trabajo social.* Buenos Aires, Argentina. Schapire.
- Elorza, Antonio (2002). *Umma, el Integrisimo en el Islam.* España. Alianza.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis.* London. Longman.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change.* Cambridge. Polity Press.
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión.* Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno Editores.
- Fowler, R. (1996). *Language in the news. Discourse and ideology in the press.* London. Routledge.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid, España. Katz.
- Halliday, M.A.K. (1994). *El lenguaje como semiótica social.* Bogotá. FCE.
- Heidegger, M. (1984). *Ciencia y técnica.* Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2010). *El ser y el tiempo.* Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología: hermenéutica de la facticidad.* Madrid, España. Alianza.
- Hessen, J. (2006). *Teoría del Conocimiento.* Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Hobsbawm, E. (2015). *La era de la revolución (1789-1848), La era del capital (1848-1875), La era del imperio (1875-1914).* Buenos Aires, Argentina. Crítica.
- Hobsbawm, E. (1992). *Naciones y nacionalismo desde 1780.* Barcelona, España. Crítica.

- Hobsbawm, E. (1994). *Historia del siglo XX*. Barcelona, España. Crítica.
- Hodge, R. y Kress, G. (1979). *Language as ideology*. Londres. Routledge.
- Huntington, S.P. (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.
- Ikenberry, J. (2001). *After victory. Institutions, strategic restraint, and the rebuilding of order after major wars*. New Jersey, EE.UU. Princeton University Press.
- Lyotard, F. (1987). *La condición postmoderna*. Madrid, España. Cátedra.
- Marshall, T. (1950). *Citizenship and Social Class and other Essays*. Cambridge, UK. Cambridge University Press.
- Pinto, J. (2003). *Introducción a la ciencia política*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Polanyi, K. (2011). *La Gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Sayer, D. (1995). *Capitalismo y modernidad: una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sifredi, L. El contexto histórico del pensamiento sociológico.
- Schuster, F. (comp). (2002). *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina. Manantial.
- Tilly, C.; (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, EE.UU. Princeton University Press.
- Timasheff, N. (1969). *La teoría sociológica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. (2012). *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. México. Fondo de cultura económica.

- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Libertador.

Revistas científicas

- Al-Ghazzi, O. “Modernity as a False Deity: Takfiri Anachronism in the Islamic State Group's Media Strategy”. *Journal of the European Institute for Communication and Culture*. 25 (4). (02 october 2018): pp.379-392.
- Al-Shishani, M. B. “The Islamic State's Strategic and Tactical Plan for Iraq”. *Jamestown Foundation*. 12 (16). (2014).
- Byman, D. “Understanding the Islamic State—A Review Essay”. *International Security*. 40 (4). (2016): pp.127-165.
- Celso, A. “Dabiq: IS’s apocalyptic 21st century jihadist manifesto”. *Political Sciences & Public Affairs*. 2 (4). (2014). Extraído de ResearchGate, open acces: <http://dx.doi.org/10.4172/2332-0761.1000e111>
- Charles CC, Samuel R. “ISIS Governance in Syria”. Middle East Security Report. *The Institute for the Study of War*. 22 (July 2014).
- Cronin, A. K; “ISIS Is Not a Terrorist Group”. *Foreign Affairs*. 2015, Vol. 94, No. 2.
- DerGhougassian, K.; “De la guerra de los treinta años a la yihad en el siglo XXI: el conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?” *Colombia Internacional*, 2013-05-01 (78): p.15-46.
- Docksai, R.; “The World's Destiny Is Modernity”. *The Futurist*. Jan/Feb 2012., Vol.46 (1): pp.50-51.

- Doyle, N. J.; Ahmad, I.; “Politics, Religion & Ideology: Islamophobia, European Modernity and Contemporary Illiberalism”. *Journals of alloys and compounds*; 01 June 2013, Vol. 14 (2): pp.167-172.
- El Fadl, K.; “The Orphans of Modernity and the Clash of Civilisations”. *Global Dialogue*, Spring 2002, Vol.4 (2): pp.1-16.
- Fukuyama, F.; “The End of History?” *Center for the National Interest*. Summer 1989, No. 16: pp. 3-18.
- González Hernández, M. “Definiendo Términos: Fundamentalismo, Salafismo, Sufismo, Islamismo, Wahabismo”. *Instituto Español de Estudios Estratégicos*. 17 agosto 2015, Documento de Opinión 88.
- Gutiérrez, C. “Sobre el concepto de yihad”. *Athena Intelligence Journal*. Marzo 2009, Vol IV (1): pp. 189-214.
- Hashim, A. S.; “The Islamic State: From al-Qaeda Affiliate to Caliphate”. *Middle East Policy*. December 2014, Vol. 21 (4): pp.69-83.
- Hunt, L.; Modernidad: “¿Son distintos los tiempos modernos?” *Historia Crítica*, 01 September 2014, Issue 54: pp.107-124.
- Ikenberry, J.; “The future of the liberal world order”, *Foreign Affairs*. 2011. Vol. 90, No. 3.
- Ikenberry, J.; “Rethinking The Origins Of American Hegemony”. *Political Science Quarterly*, Fall89, Vol. 104 Issue3.
- Ikenberry, J.; “Institutions, Strategic Restraint, and the Persistence of American Postwar Order”. *International Security*. Winter98/99, Vol. 23, Issue 3.
- Mann, M.; “La crisis del Estado-Nación en América Latina”. *Desarrollo Económico*. 2004. 44:174 (julio-septiembre).

- Restrepo, E.; “Modernidad y Diferencia”. *Tabula Rasa*, 01 June 2011, Issue 14: pp.125-154.
- Romero-Ramírez, J. y Troyano-Rodríguez, Y.; “Las raíces socioestructurales del terrorismo fundamentalista islámico”. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales (Universidad Autónoma del Estado de México)*, 2013, número 62: pp.181-198.
- Rose, G. (comp); “The Isis Crisis”. *Foreign Affairs*, Antología, Marzo 2015.
- Santander, P. “Por qué y cómo hacer análisis de discurso”. *Cinta Moebio*, septiembre 2011, número 41: pp. 2017-224.
- Sanz A., Otero J., Pérez A. “Populismo y hegemonía en el Estado Islámico: la construcción del Estado califal en la revista propagandística Dabiq”. *Communication & Society*, 2018, Vol. 31 (2): pp.155-176.
- Sonnert, G.; “Sociological Research and Modernity: the Rise and Fall of the Survey Subject”. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2019, Vol. 32(3): pp.259-277.
- Witty, D.; “The Last Crusade: Americanism and the Islamic Reformation, and: Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity” (review). *The Journal of Military History*, 2009, Vol. 73 (2): pp.693-695.

Dabiq

- Al Hayat Media Centre; *The return of Khilafah*; Dabiq; 1435 Ramadan (2014a), issue 1.
- Al Hayat Media Centre; *The flood*; Dabiq; 1435 Ramadan (2014b), issue 2.
- Al Hayat Media Centre; *A call to Hijrah*; Dabiq; 1435 Shawwal (2014c), issue 3.

- Al Hayat Media Centre; *The failed crusade*; Dabiq; 1435 Dhul-Hijjah (2014d), issue 4.
- Al Hayat Media Centre; *Remaining and expanding*; Dabiq; 1436 Muharram (2014e), issue 5.
- Al Hayat Media Centre; *Al-Qa'idah of Waziristan. A testimony from within*; Dabiq; 1436 Rabi' Al-Awwal (2014f), issue 6.
- Al Hayat Media Centre; *From Hipocrisy to Apostasy. The extinction of the grayzone*; Dabiq; 1436 Rabi' Al-Akhir (2015a), issue 7.
- Al Hayat Media Centre; *Shari'ah Alone will rule Africa*; Dabiq; 1436 Jumada Al-Akhirah (2015b), issue 8.
- Al Hayat Media Centre; *They plot and Allah plots*; Dabiq; 1436 Sha'ban (2015c), issue 9.
- Al Hayat Media Centre; *The law of Allah, or the laws of men*; Dabiq; 1436 Ramadan (2015d), issue 10.
- Al Hayat Media Centre; *From the battle of Al-Ahzab to the war of coalitions*; Dabiq; 1436 Dhul-Qa'adah (2015e), issue 11.
- Al Hayat Media Centre; *Just terror*; Dabiq; 1437 Safar (2015f), issue 12.
- Al Hayat Media Centre; *The rafidah, from ibn saba' to the dajjal*; Dabiq; 1437 Rabi' al-Akhir (2016a), issue 13.
- Al Hayat Media Centre; *The murtadd brotherhood*; Dabiq; 1437 Rajab (2016b), issue 14.
- Al Hayat Media Centre; *Break the cross*; Dabiq; 1437 Shawwal (2016c), issue 15.

Rumiyah

- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiyah; 1437 Dhul-Hijjah (2016a), issue 1.

- Al Hayat Media Centre; Sin título; 1438 Muharram (2016b), issue 2.
- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiya; 1438 Safar (2016c), issue 3.
- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiya; 1438 Rabi' al-Awwal (2016d), issue 4.
- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiya; 1438 Rabi' al-Akhir (2017a), issue 5.
- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiya; 1438 Jumada al-Ula (2017b), issue 6.
- Al Hayat Media Centre; *Establishing the Islamic State, between the prophetic methodology and the paths of the deviants*; Rumiya; 1438 Jumada al-Akhirah (2017c), issue 7.
- Al Hayat Media Centre; Sin título; Rumiya; 1438 Rajab (2017d), issue 8.
- Al Hayat Media Centre; *The ruling of the belligerent christians*; Rumiya; 1438 Sha'ban (2017e), issue 9.
- Al Hayat Media Centre; *The Jihad in east Asia*; Rumiya; 1438 Ramadan (2017f), issue 10.
- Al Hayat Media Centre; *The ruling on ghanimah, fay, and ihtitab*; Rumiya; 1438 Shawwal (2017g), issue 11.
- Al Hayat Media Centre; *It will be a fire that burns the cross and its people in raqqah*; Rumiya; 1438 Dhul-Qa'dah (2017h), issue 12.
- Al Hayat Media Centre; *Allah cast terror into their hearts*; Rumiya; 1438 Dhul-Hijjah (2017i), issue 13.

Artículos de prensa

- Terrence McCoy. “How ISIS leader Abu Bakr al-Baghdadi became the world’s most powerful jihadist leader”. *The Washington Post, Morning Mix*. 11 de junio de 2014.
<https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/06/11/how-isis-leader-abu-bakr-al-baghdadi-became-the-worlds-most-powerful-jihadi-leader/>
- “Sunni rebels declare new islamic caliphate”. *Aljazeera, Armed Groups*. 30 de junio de 2014.
<https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/06/isil-declares-new-islamic-caliphate-201462917326669749.html>
- “Masacre cultural: los monumentos históricos destruidos por el Estado Islámico”. *Infobae*. 25 de junio de 2017.
<https://www.infobae.com/america/mundo/2017/06/25/masacre-cultural-los-monumentos-historicos-destruidos-por-el-estado-islamico/>
- “El Estado Islámico golpea en París: la barbarie sin fronteras exige fraternidad sin fronteras”. *Sin Permiso*. 15 de noviembre de 2015.
<https://www.sinpermiso.info/textos/el-estado-islamico-golpea-en-paris-la-barbarie-sin-fronteras-exige-fraternidad-sin-fronteras>
- “La barbarie del Estado Islámico se ceba en los niños discapacitados”. *La Vanguardia*. 5 de febrero de 2015.
[La barbarie del Estado Islámico se ceba en los niños discapacitados \(lavanguardia.com\)](http://www.lavanguardia.com)
- “Las 'leyes' más atroces que dicta el Estado Islámico para justificar sus barbaries”. *La Información*. 28 de diciembre de 2015.
[Las 'leyes' más atroces que dicta el Estado Islámico para justificar sus barbaries \(lainformacion.com\)](http://www.lainformacion.com)

- “La guerra contra la barbarie del Estado Islámico”. *Semana*. 27 de septiembre de 2014.

[La guerra contra la barbarie del Estado Islámico \(semana.com\)](#)

- “La ONU condena la "barbarie cultural" del EI al destruir las ruinas asirias de Nimrud”. *Público*. 6 de marzo de 2015.

[La ONU condena la "barbarie cultural" del EI al destruir las ruinas asirias de Nimrud | Público \(publico.es\)](#)

- “ISIS apparent beheading video 'sign of desperation’”. *CNN*. 17 de noviembre de 2014.

[ISIS apparent beheading video 'sign of desperation' - CNN](#)

- “Barbaric video shows ISIS militants blowing up 10 apostates”. *Daily Mail*. No indica fecha de publicación.

[Barbaric video shows ISIS militants blowing up 10 ¿apostates¿ | Daily Mail Online](#)

Fuentes para la interpretación de términos islámicos e islamistas

- “Glosario de Términos Islámicos”. Arabespanol.org. 2013-2019. Fecha de acceso septiembre-noviembre 2021.

[Glosario de Términos Islámicos \(arabespanol.org/islam/glosario.htm\)](#)

- “Glosario de Términos Islámicos”. Fundación de Cultura Islámica. 11 de julio de 2014. Fecha de acceso septiembre-noviembre 2021.

[Glosario de términos islámicos - FUNCI - Fundación de Cultura Islámica](#)

- “Glosario de Términos Islámicos”. Centro Cultural Islámico de Valencia. 2021. Fecha de acceso septiembre-noviembre 2021.

- Bendriss, E. (2013). *Breve Historia del Islam*. España. Nowtilus.
- Bunker, R. y Ligouri Bunker, P. (2019). *The Islamic State English-Language Online Magazine Rumiyah (Rome)*. Estados Unidos. Terrorism Research Center.
- Derghougassian, K. (2017). *Todo lo que necesitas saber sobre el conflicto de Medio Oriente*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.