

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

**El Estado Islámico, un universo semiótico: análisis de la
revista Dabiq**

**Der Islamische Staat, ein semiotisches Universum: Analyse des
Dabiq-Magazins**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Ángel Martín Blanco

Director

Jorge Lozano Hernández

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

El Estado Islámico, un universo semiótico. Análisis de la revista Dabiq
Der Islamische Staat, ein semiotisches Universum. Analyse des Dabiq-Magazins

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Ángel Martín Blanco

DIRECTOR

Jorge Lozano Hernández

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, debo dar gracias a mi familia: a mis padres, a mi hermano, a mis tías... pues si finalmente he podido llegar hasta aquí es porque gracias a su apoyo he tenido una buena educación, pude estudiar Filosofía y siempre he podido decidir, aunque no sin dificultades, qué quería hacer en el futuro. Gracias a ellos he sabido lo importante que es valorar el esfuerzo y la honestidad en la realización de un buen trabajo.

También debo agradecer a Jorge Lozano, no sólo su dirección, sino también la confianza que ha depositado en mí como investigador principal durante el proyecto de investigación del que he sido becario FPI y como director del Grupo de Estudios de Semiótica de la Cultura (GESC) del que actualmente formo parte. Gracias a su guía, a su amistad y a su labor investigadora y docente he descubierto la pasión por la Semiótica y, lo que es incluso más importante, he vuelto a creer en la Universidad.

No puedo olvidarme aquí de mis compañeros del GESC, con quienes he tenido la oportunidad de aprender y discutir durante estos últimos cuatro años en el Seminario permanente del grupo. Gracias a Maria Albergamo (†), a Pablo Francescutti, a Marcello Serra, a Rayco González, a Oscar Gómez, a Regiane Miranda, a Fábio Sadao y, muy especialmente, a Valeria Burgio, que con tanto aprecio y dedicación me atendió en la Freie Universität Bozen durante mi estancia de investigación. A este respecto también debo agradecer a la profesora Dorothy Zinn la oportunidad que me brindó de poder realizar esta estancia en Bolzano, así como sus recomendaciones bibliográficas. Durante este periodo también pude conocer el Centro Studi sulle Arti della Russia (CSAR) de la Università Ca' Foscari Venezia, dirigido por la traductora al italiano de Lotman Silvia Burini; y el Centro di Semiotica e Teoria dell'Immagine "Omar Calabrese", dirigido por el semiólogo Tarcisio Lancioni y en que pude discutir con investigadores como Cristina Addis o Giacomo Tagliani.

Quiero dar las gracias también a quienes durante este tiempo se han acercado a los seminarios del GESC y han confiado en mí cuando había que organizar alguna jornada o conferencia en la Facultad de Ciencias de la Información.

Gracias Asja Fior, Oleg Lukin, Ying Qiao Pan, Marta Swain, Ana Sánchez, Clara Santaolaya, Rodrigo García, Raquel Nogal, Alberto Espinosa, Inma Paredela, Manuel Espinosa,... En ese sentido, también agradezco a la Asociación Española de Semiótica (AES) y a la revista DeSignis, en especial a Charo Lacalle, a Ainara Miguel, a Santos Zunzunegui, a Lucrecia Escudero y a Teresa Velázquez, su atención y disposición cuando les he hecho llegar algún tipo de propuesta con la que promocionar y dar visibilidad a jóvenes investigadores en el ámbito de la semiótica. En este punto, es obligado reconocer también el buen trato recibido por parte del Departamento de Periodismo y Nuevos Medios durante mi periodo como investigador en formación, concretamente por parte de su director y subdirector, los profesores Fernando Quirós y Joaquín Sotelo, quienes han apoyado firmemente jornadas tan importantes como 'Lotman y la historia del presente', una Jornada Internacional celebrada en la facultad con motivo del XXV aniversario del fallecimiento de Yuri M. Lotman y de la publicación de *Cultura y explosión*.

Gracias a este tipo de jornadas, conferencias, congresos, seminarios, he tenido la oportunidad de discutir sobre diferentes aspectos de mi investigación con semiólogos reconocidos internacionalmente como Tarcisio Lancioni, Gianfranco Marrone, Eric Landowski, Franciscu Sedda, Juan Alonso o Steffano Traini. A todos ellos les agradezco su tiempo, sus consejos y sus reflexiones, muy especialmente a Paolo Fabbri, guía fundamental del GESC y que siempre ha estado dispuesto a atender con amabilidad mis dudas y sugerencias a la hora de enfocar el objeto de esta tesis. Prueba del afecto que desde el GESC tenemos a Fabbri son los volúmenes *Elogio del conflicto* (Sequitur) y *Documento del presente. Una mirada semiótica* (Lengua de trapo). Este último, bajo la coordinación de Jorge Lozano y mía, recoge algunos de los resultados del proyecto 'El periodista como historiador del presente. Análisis del documento en las nuevas formas de la información' (Ref: CSO2014-55527-P), y pudo editarse gracias a la implicación de Jorge Lago, que desde el primer momento no dudó en apoyar esta publicación. Debo agradecer aquí también a Carmen Asenjo, gerente de Revista de Occidente, su sensibilidad hacia la semiótica a la hora de tomar en consideración la posibilidad de publicar las entrevistas que he realizado a Paolo Fabbri, Eric Landowski o Tarcisio Lancioni.

Por último, quiero hacer un reconocimiento especial a la familia de Prada, a Luis y a Lola, por su cariño. Y, por supuesto, a Juan Borge, a Miguel Lorenzo, a Jesús Saldaña, a Charo Chávez, a Pablo Baz, a José Carmona, a Darío Mehrgut,... quienes además de regalarme su amistad, siempre han estado dispuestos a leerme atentamente. Sus sugerencias y apreciaciones también han sido fundamentales en el desarrollo de esta investigación. Gracias por tantas horas de discusión alimentadas con sabrosas viandas y regadas con exquisitos elixires: “Nada importa, salvo la calidad del afecto”. ¡Lo celebraremos!

Cuando emprendas tu viaje a Itaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.

Pide que el camino sea largo.
Que muchas sean las mañanas de verano
en que llegues -¡con qué placer y alegría!-
a puertos nunca vistos antes.

Detente en los emporios de Fenicia
y hazte con hermosas mercancías,
nácar y coral, ámbar y ébano
y toda suerte de perfumes sensuales,
cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas.

Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Itaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguantar a que Itaca te enriquezca.

Itaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Itaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Itacas.

Poema de Konstantino Kavafis

ÍNDICE

RESUMEN

1. El Estado Islámico, un universo semiótico. Análisis de la revista *Dabiq* ... 1
2. Der Islamische Staat, ein semiotisches Universum. Analyse des *Dabiq*-Magazins 3
3. The Islamic State, a Semiotic Universe. An Analysis of the *Dabiq* Magazine 5

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO 1: Hacia un análisis textual de *Dabiq* 11

1. Recorridos de lectura en *Dabiq* 12
 - 1.1 Reiteraciones y repeticiones en la portada, el índice, la tipografía y la maquetación de los contenidos 17
 - 1.2 Recurrencias lexemáticas y tematización visual 33
2. Marcas de la enunciación. Las huellas del enunciador en *Dabiq* 42
 - 2.1 *El retorno del Califato*. Introducción al mundo del Estado Islámico 47
 - 2.1.1 Noticias y reportajes sobre el Estado Islámico 52
 - 2.1.2 Artículos argumentativos sobre el proyecto del Estado Islámico .. 59
 - 2.1.3 Crónicas sobre el Estado Islámico 63
 - 2.1.4 Dar la palabra al enemigo 65
 - 2.2 Actores, espacios y tiempos en la revista *Dabiq* 66

3. La narración en <i>Dabiq</i>	73
3.1 Programas narrativos	79
3.2 Esquema actancial	97
CAPÍTULO 2: <i>Dabiq</i>: un texto de cultura	102
1. <i>Dabiq</i> como texto de cultura	103
1.1 División del mundo. La extinción de la zona gris	106
1.2 El Islam no es pacifismo	113
1.3 La omnipotencia de Dios	116
1.4 Los mártires del Estado Islámico	118
1.5 Los “extranjeros” en el Corán	131
2. Códigos, sistemas de reglas y resemantización del mundo	135
2.1 Las mujeres en el Estado Islámico	143
3. <i>Dabiq</i> , objeto de la semiótica de la cultura	156
3.1 Tipologías culturales	170
3.2 Actitud ante el signo	175
3.3 From the page of history	180
3.4 <i>Dabiq</i> como documento del presente	188
3.4.1 <i>Dabiq</i> como aparato documental	193
4. El Estado Islámico como semiosfera	197
4.1 <i>Dabiq</i> : una enciclopedia del Estado Islámico	200

CAPÍTULO 3: La construcción del enemigo en *Dabiq*: Occidente como el “otro” 203

1. Las fronteras del Estado Islámico.....	204
2. ISIS y el movimiento yihadista	213
2.1 Radicalismo yihadista	216
2.2 Occidente frente al Islam	217
2.3 El Estado Islámico como amenaza para Occidente	222
3. La alteridad	230
3.1 El enemigo en el discurso de <i>Dabiq</i>	239
3.2 En palabras del enemigo	258
3.3 La voz de las víctimas	274
3.4 El caso de John Cantlie.....	282

CAPÍTULO 4: Eficacia icónica en la propaganda de ISIS..... 297

1. La producción audiovisual de ISIS	298
1.1 Al Hayat Media Center.....	303
2. La imagen del “otro”.....	309
2.1 La caricaturización.....	319
3. La legitimación de ISIS	323
3.1 La configuración de la bandera del Estado Islámico.....	324
3.2 El Estado Islámico dentro del movimiento yihadista	328
3.3 Banderas y logotipos de otros movimientos yihadistas	331

4. Decir verdad con imágenes	337
4.1 Destinator y destinatario	338
4.2 El discurso persuasivo	341
4.3 Ficción y realidad: la construcción de una ilusión.....	350
4.4 Estrategias de veridicción: verosimilitud y efecto de realidad.....	356
4.5 El mundo como imagen: el pacto fiduciario con lo que vemos	363
 ZUM SCHLUSS	 368
 BIBLIOGRAFÍA	 375

El Estado Islámico, un universo semiótico. Análisis de la revista Dabiq

Esta tesis describe, desde una perspectiva semiótica, la revista *Dabiq*, un magazín editado por la organización terrorista ISIS en el que se explican los fundamentos y objetivos del “Estado Islámico. Se compone de una introducción, cuatro grandes capítulos (Capítulo 1: Hacia un análisis textual de *Dabiq*; Capítulo 2: *Dabiq*: un texto de cultura; Capítulo 3: La construcción del enemigo en *Dabiq*: Occidente como el “otro”; Capítulo 4 Eficacia icónica en la propaganda de ISIS) y una conclusión.

El primer capítulo se centra en aspectos relacionados con el diseño y la maquetación de los contenidos de *Dabiq*, así como en los diferentes tipos de discursos que se incluyen en esta revista (reportajes, crónicas, artículos argumentativos, etc.). En el segundo se analizan cuestiones que se presentan como centrales en el universo semiótico de ISIS: la división del mundo entre Dar al-Islam y Dar al-Kufr, la defensa del Islam como la “religión de la espada”, la importancia de los mártires para el Estado Islámico y el papel de las mujeres en el Califato. El tercero se ocupa de cómo toma forma el proyecto del Estado Islámico frente a la imagen que se construyen de Occidente. Y, por último, en el cuarto capítulo se da una visión más general de la producción audiovisual de esta organización terrorista y se analiza la importancia de las imágenes en su estrategia propagandística.

Esta tesis hace referencia, como se puede comprobar en la bibliografía, a la semiótica narrativa y discursiva greimasiana, a la teoría textual, a la teoría de la enunciación de Benveniste y a la semiótica de la cultura propuesta por Lotman. Todos estos puntos de vista permiten explorar y analizar en profundidad las estrategias discursivas de ISIS y de todo ello se concluye que la revista *Dabiq* puede ser analizada como un texto de cultura que nos permite acceder al universo de sentido creado en torno al “Estado Islámico”.

Asimismo, se llega a la conclusión de que el discurso de esta revista se rige principalmente por dos programas narrativos: uno en el que el “Estado Islámico” se presenta como un actante colectivo que tiene a “Occidente” como principal oponente, y otro en el que el “musulmán”, como actante singular, debe evitar ser influenciado por la cultura occidental y emprender su hégira a Dar al-Islam. Entre las voces que se incluyen en *Dabiq* no sólo se encuentran las de aquellos que defienden la legitimidad del Califato de ISIS, sino también la de sus víctimas y enemigos. En ese sentido, esta revista no sólo tiene como destinatario virtual a los simpatizantes del Estado Islámico, sino también a aquellos que no se identifican con este proyecto, concretamente las sociedades occidentales y sus gobernantes.

El Estado Islámico no sólo se presenta como una entidad territorial, sino también como un universo de creencia fuera del cual todo se considera desviado. A este respecto, se rechaza cualquier tipo de hibridación entre el Islam y otro tipo de manifestaciones culturales, especialmente con la occidental; y consideran que la obligación de todo creyente es defender la Tierra del Islam del avance de la falsedad y, por tanto, estar dispuesto a morir por Alá. En el caso de las mujeres, éstas no están obligadas a sacrificar su vida haciendo la yihad, su deber es procrear hombres que puedan ser enviados a la batalla contra los “cruzados”.

Para ISIS, todos sus enemigos son calificados de “incrédulos”. A pesar de ello, no todos reciben la misma consideración. Según sus planteamientos, no es lo mismo un “cruzado” que un “apóstata”, un “apóstata” que un “hipócrita”, o un “hipócrita” que un “incrédulo” que vive ajeno al Islam. Por último, se llega a la conclusión de que la adhesión que la propaganda de esta organización ha generado en un sector del público occidental se debe a la “eficacia icónica” de su producción audiovisual, que parece haber convertido en terrorismo no sólo en algo amenazante, sino también en un producto de masas.

Der Islamische Staat, ein semiotisches Universum.

Analyse des Dabiq-Magazins

Diese These beschreibt, aus semiotischer Sicht, *Dabiq*-Magazins, eine Zeitschrift der Terrororganisation ISIS, in der die Grundlagen und Ziele des "Islamischen Staates" erläutert werden. Es besteht aus einer Einführung, vier Hauptkapiteln (Kapitel 1: Auf dem Weg zu einer Textanalyse von *Dabiq*; Kapitel 2: *Dabiq*: ein Text der Kultur; Kapitel 3: Die Konstruktion des Feindes in *Dabiq*: Der Westen als der "Anderer"; Kapitel 4 "Ikonische Wirksamkeit" in der ISIS-Propaganda) und eine Schlussfolgerung.

Das erste Kapitel konzentriert sich auf Aspekte im Zusammenhang mit dem Design und dem Layout der Inhalten von *Dabiq*, sowie auf die verschiedenen Arten von Diskursen, die in dieser Zeitschrift enthalten sind (Berichte, Chroniken, argumentative Artikel usw.). Der zweite behandelt Themen, die für das semiotische Universum des Islamischen Staat von zentraler Bedeutung sind: die Teilung der Welt zwischen Dar al-Islam und Dar al-Kufr, die Verteidigung des Islam als "Religion des Schwertes", die Bedeutung von Märtyrer für den Islamischen Staat und die Rolle der Frau im Kalifat. Der dritte befasst sich damit, wie das Projekt des Islamischen Staates gegen das Bild vom Westen konstruiert wird. Und schließlich wird im vierten Kapitel eine allgemeinere Vision der audiovisuellen Produktion dieser terroristischen Organisation gegeben und die Bedeutung von Bildern in ihrer Propagandastrategie analysiert.

Diese These bezieht sich, wie aus der Bibliographie hervorgeht, auf die narrative und diskursive Semiotik von Greimas, auf die Texttheorie, auf die Theorie der Aussprache von Benveniste und auf die Semiotik der Kultur von Lotman. All diese Gesichtspunkte ermöglichen es uns, die diskursiven Strategien von ISIS eingehend zu untersuchen und zu analysieren. Daraus lässt sich schließen, dass das *Dabiq*-Magazin als Kulturtext analysiert werden kann, der uns den Zugang zum Bedeutungsuniversum ermöglicht, das um den "Islamischen Staat" herum geschaffen wurde.

Ebenso wird der Schluss gezogen, dass der Diskurs dieser Zeitschrift hauptsächlich von zwei Arten von narrativen Programmen bestimmt wird: einem, in dem der "Islamische Staat" als kollektiver Aktant dargestellt wird und "der Westen" als Gegner; und einem anderen wo "der Muslim", als einzelner Aktant, vermeiden sollte, von der westlichen Kultur beeinflusst zu werden, und seine Hegira unternehmen sollte. Zu den Stimmen in Dabiq gehören nicht nur diejenigen, die die Legitimität des ISIS-Kalifats verteidigen, sondern auch die seiner Opfer und Feinde. In diesem Sinne hat diese Zeitschrift nicht nur die Unterstützer des Islamischen Staates als virtuellen Empfänger, sondern auch diejenigen, die sich nicht mit diesem Projekt identifizieren, insbesondere westliche Gesellschaften und ihre Regierungen.

Der Islamische Staat wird nicht nur als territoriale Einheit dargestellt, sondern auch als ein Universum des Glaubens, außerhalb dessen alles als abweichend betrachtet wird. In dieser Hinsicht wird jede Art von Hybridisierung zwischen dem Islam und anderen Arten kultureller Manifestationen abgelehnt, insbesondere mit der westlichen; und sie sind der Ansicht, dass die Verpflichtung eines jeden Gläubigen darin besteht, das Land des Islam vor dem Vormarsch der Lüge zu verteidigen und daher bereit zu sein, für Allah zu sterben. Im Fall von Frauen sind sie nicht verpflichtet, ihr Leben im Dschihad zu opfern. Ihre Aufgabe ist es, Männer zu zeugen, die gegen die "Kreuzfahrer" in den Kampf geschickt werden können.

Für ISIS werden alle seine Feinde als "Ungläubige" bezeichnet. Trotzdem erhält nicht jeder die gleiche Behandlung. Nach ihrem Ansatz ist ein "Kreuzfahrer" nicht dasselbe wie ein "Abtrünniger". Ebenso, wird ein "Abtrünniger" von einem "Heuchler" differenziert und ein "Heuchler" von ein "Ungläubiger", der immer getrennt vom Islam gelebt hat. Schließlich wird der Schluss gezogen, dass die Adhäsion, die die Propaganda dieser Organisation in einem Sektor der westlichen Öffentlichkeit hervorgerufen hat, auf die "ikonische Wirksamkeit" ihrer audiovisuellen Produktion zurückzuführen ist, die den Terrorismus nicht nur bedrohlich gemacht zu haben scheint, sondern auch zu einem Produkt des Massenkonsums.

The Islamic State, a Semiotic Universe. An Analysis of the Dabiq Magazine

This dissertation describes, from a semiotic perspective, the online English-language magazine *Dabiq*, a periodical digital publication edited by the terrorist organization ISIS, in which both the foundation and objectives of the Islamic State are explained. The present investigation consists of an introduction, four major chapters (Chapter 1: Towards a Textual Analysis of *Dabiq*; Chapter 2: *Dabiq*: a Text of Culture; Chapter 3: The Construction of the Enemy in *Dabiq*: the West as the "Other"; Chapter 4: The Iconic Effectiveness of ISIS propaganda) and a final conclusion.

The first chapter focuses on issues concerning the visual design and layout of *Dabiq*'s content. It also provides a detailed study of the different types of discourses included in the mentioned magazine (reports, chronicles, argumentative articles, etc.). The second chapter analyzes how the central issues, related to the ISIS semiotic universe, are presented. That is, the division of the world between Dar al-Islam and Dar al-Kufr; the defense of Islam as the "religion of the sword"; the importance of martyrdom in the Islamic State, and the role of women in the Caliphate. The third chapter aims to analyze in depth how the self-proclaimed Islamic State evolves and takes shape against the overall picture and negative facets of the Western image. And finally, the fourth chapter offers a wider vision of the audiovisual production within this terrorist organization, as well as an accurate analysis on the importance of those given images and its effects in The Islamic State's global propaganda strategy.

As it may be suggested by the annotated bibliography, this dissertation makes reference to Greimassian narrative and semiotic approaches, as well as to Textual Theory. It also evokes Benveniste's theory of enunciation and the semiotics of culture proposed by Lotman. The critical works, and well known perspectives of these scholars, allow us to analyze in depth the ISIS's discursive strategies. And therefore, in the light of the above, it is concluded that the *Dabiq*

magazine can be analyzed as a text of culture that enable us to access the universe of meaning depicted around the "Islamic State".

In addition, it is concluded that the discourse of *Dabiq* is mainly structured by two narrative processes: one in which the "Islamic State" is presented as a collective agent/actor interpreting "the West" as its main opponent; and another one, in which the "Muslim" --as a unique actor--, must avoid being influenced by any Western culture and, therefore, is obliged to undertake his hegira to Dar al-Islam. Among all the voices included in *Dabiq*, we locate not only the voice of those who defend the legitimacy of the Caliphate of ISIS, but also the one of both its victims and enemies. In this sense, this magazine addresses not only to the supporters of the Islamic State, but also to Western societies and their rulers.

The Islamic State regards itself not only as a territorial entity, but also as a universe of belief, where any actions taking beyond its limits are to be considered deviant. In this respect, any kind of hybridization between Islam and other cultural manifestations is rejected, especially those concerning the Western culture. In the same terms, the nature of this belief, scrutinizes that the obligation of every believer is to defend the Land of Islam from the advance of falsehood and, therefore, to be willing to die for Allah. As women are concerned, they are not obliged to sacrifice their lives and pursue the revolutionary jihad. Their only duty is to procreate men who can be sent to battle against the "crusaders"

ISIS describes its enemies as "unbelievers". However, not everyone receives the same treatment. According to ISIS, a "crusader" is not the same as an "apostate". Likewise, an "apostate" differs from a "hypocrite" and a "hypocrite" from a "disbeliever" who has always lived beyond the rules and practices derived from Islam. Finally, it is concluded that the commitment of the propaganda was to generate an iconic effectiveness among certain sectors of the public opinion in the Western. They succeeded, by showing an audiovisual production, which seems to have turned terrorism not only into something threatening, but also into an attractive mass product.

INTRODUCCIÓN

El objeto de la siguiente investigación es analizar, desde una perspectiva semiótica, el material propagandístico de la organización terrorista ISIS, más concretamente la revista *Dabiq*, un magazín editado por la productora Al Hayat Media Center donde se explican los fundamentos y objetivos del proyecto del “Estado Islámico”. Esta revista comenzó a publicarse en julio de 2014, inmediatamente después de la proclamación del Califato, y dejó de editarse en julio de 2016. A lo largo de este periodo se editaron en total 15 números a los cuales haré referencia en el desarrollo de este trabajo. El hecho de que *Dabiq* se haya dejado de publicar, lejos de haber sido un impedimento para el análisis, ha facilitado un corpus perfectamente cerrado que, a su vez, me ha permitido valorar la evolución tanto de su diseño como de la organización de sus contenidos.

En esta investigación, como veremos, se abordarán algunas de las principales estrategias discursivas de esta organización, así como algunos de los modos en los que ISIS se relaciona o construye al destinatario de su propaganda. El hecho de que esté escrita en inglés y que sus autores apelen constantemente a las sociedades occidentales -ya sea para amenazarles o para convencerles de que se unan a su proyecto- convierte esta revista en un documento significativo de cara a entender la motivación de sus acciones según sus propios planteamientos. En este análisis se ha privilegiado la descripción sobre cualquier otro tipo de consideraciones y ello se ha hecho con el fin de explicar cómo se articula su discurso y cómo, a través de él, cobra sentido su particular modo de entender el mundo. Cabe señalar aquí que, según la semiótica generativa, la realidad o “mundo natural” no se estudia como algo dado, sino como el resultado de un proceso discursivo. En ese sentido, analizaremos *Dabiq* como un texto que contribuye a construir el “Estado Islámico” como una realidad textual.

Ha sido común considerar a la semiótica como una caja de herramientas de la que se han servido otras disciplinas vinculadas a las ciencias sociales. Sin embargo, lejos de haber sido reconocida como un instrumento eficaz a la hora de producir conocimiento, ha sido en la mayor parte de los casos silenciada. Cuando se ha utilizado una de sus herramientas se ha hecho muchas veces con unos fines ya predeterminados, con el objetivo de constatar algo ya previsto (cfr. Paolo Fabbri 2017: 118). Desde este punto de vista, la semiótica no ha sido concebida como una disciplina que pueda aportar novedad a una investigación, sino como una caja de herramientas cuyo uso debía amoldarse a unos fines ajenos a ella, como si la semiótica no implicase un procedimiento de análisis. Ahora bien, cuando se utiliza un método, para que éste conduzca a algo no esperado, es necesario guiarse por una serie de instrucciones, no sólo por las intenciones de quien ve una determinada utilidad en una herramienta concreta. Por ejemplo, un destornillador puede servir para matar en las manos de un asesino, pero considerarlo únicamente como un arma le restaría todas sus potencialidades a la hora de resolver problemas. En ese sentido, para que la semiótica realmente produzca conocimiento es necesario que quien hace uso de ella reconozca el valor de su método y lo incorpore a su mirada, una mirada que se dirija a los mecanismos por los que se articula el sentido de un texto y se produce el significado.

Poco conocimiento aportaría que esta investigación tuviese como objetivo demostrar que ISIS forma parte del movimiento yihadista global. Lo que sí es pertinente, en cambio, es analizar qué sentido tiene “hacer la yihad” dentro del discurso de esta organización y cómo a través de éste adquieren un determinado significado elementos del plano expresivo como “yihad”, “musulmán”, “califato”, “hégira” o “islam”. Tomando esto cuenta, a lo largo de las siguientes páginas atenderemos a las cuestiones que se detallan a continuación:

1. La construcción textual de *Dabiq*: aspectos enunciativos, isotopías y programa narrativo del discurso de esta revista
2. La configuración de *Dabiq* como un texto de cultura, esto es, como la manifestación concreta de un determinado sistema de significación que define el universo de sentido del “Estado Islámico” y contribuye a redefinir la realidad en la que estamos inmersos
3. Identificar las diferentes formas de alteridad que aparecen en *Dabiq*, concretamente todas aquellas relacionadas con la construcción del enemigo y con Occidente como principal adversario del Estado Islámico
4. Eficacia de las estrategias de persuasión que ISIS ha aplicado en su propaganda: formas enunciativas, estrategias de veridicción, recursos asociados a la ficción y referencias recurrentes a productos de la cultura de masas

El hecho de que esta investigación se centre en *Dabiq* ha permitido una mayor profundización en algunos aspectos del análisis como los siguientes:

- Identificar diferentes formas de relación entre enunciador y enunciatario en *Dabiq*
- Describir el proceso de resemantización del mundo a través de esta revista
- Elaborar una tipología de los enemigos de ISIS
- Señalar alguno de los modos por medio de los cuales ISIS persuade y manipula al destinatario de su propaganda

Esta tesis se divide concretamente en cuatro partes. La primera se centra en aspectos relacionados con el diseño y la maquetación de los contenidos de *Dabiq*, así como en los diferentes tipos de discursos que se incluyen en esta revista (reportajes, crónicas, artículos argumentativos, etc.). En la segunda se analizan cuestiones que se presentan como centrales en el universo semiótico de ISIS: la división del mundo entre Dar al-Islam y Dar al-Kufr, la defensa del Islam como la “religión de la espada”, la importancia de los mártires para el Estado Islámico y el papel de las mujeres en el Califato. La

tercera parte se ocupa de cómo toma forma el proyecto del Estado Islámico frente a la imagen que se construyen de Occidente. Y, por último, en el cuarto capítulo se da una visión más general de la producción audiovisual de esta organización terrorista y se analiza la importancia de las imágenes en su estrategia propagandística.

Cabe señalar aquí que esta investigación se ha desarrollado durante mi periodo como becario FPI en el proyecto I+D CSO2014-55527-P, titulado “El periodista como historiador del presente. Análisis del documento en las nuevas formas de la información” y dirigido por Jorge Lozano. El objeto de este proyecto fue analizar los procesos por lo que un documento puede adquirir diferentes significados, así como estudiar los mecanismos por lo que algo se puede convertir en documento. Fruto de esta investigación fue el libro *Documentos del presente. Una mirada semiótica*, que co-coordiné con el IP de la investigación y director de esta tesis. Durante estos cuatro años, además de haberme formado como investigador y haber realizado mi tesis doctoral, he podido formarme en semiótica gracias a las clases de Jorge Lozano en el grado y en el máster de Periodismo de la Universidad Complutense de Madrid, donde también he colaborado impartiendo prácticas. Fundamentales para mi formación en el método semiótico han sido los seminarios del Grupo de Estudios de Semiótica de la Cultura (GESC) y la guía que he recibido de profesores como Paolo Fabbri, Eric Landowski, Tarcisio Lancioni, Gianfranco Marrone, Stefano Traini, Franciscu Sedda o Victor Stoichita, con quienes he tenido oportunidad de conversar y discutir aspectos de la investigación durante sus estancias en Madrid y otros congresos.

CAPÍTULO 1

Hacia un análisis textual de *Dabiq*

1. RECORRIDOS DE LECTURA EN *DABIQ*: ISOTOPÍAS

La revista *Dabiq*, como cualquier texto¹, se podría definir como una secuencia de signos que produce un sentido sobre cómo se debe comprender e interpretar el proyecto del Estado Islámico, un proyecto que si bien tiene muchas similitudes con los objetivos que persiguen otras organizaciones yihadistas, se distingue de ellas por haber sido capaz de generar todo un aparato

¹ Para la Semiótica la Cultura, el término “texto” se aplica “no sólo a los mensajes en lengua natural, sino a cualquier fenómeno portador de significado integral (significado textual): una ceremonia, una obra figurativa, una pieza musical, etc. Así, aunque lo literario ha sido el campo privilegiado de experimentación semiótica y de desarrollo de su teoría, la semiótica de la cultura incluye bajo su denominación cualquier sistema de signos (verbales, no verbales, gráficos, gestuales)”. (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 18). Lotman lo expresa así en *La estructura del texto artístico*: “(...) podemos hablar de lenguas no solo al referirnos al ruso, al francés, al hindi o a otros, no sólo a los sistemas artificialmente creados por diversas ciencias, sistemas creados para la descripción de determinados grupos de fenómenos (los denominan lenguajes “artificiales” o metalenguajes de las ciencias dadas), sino también al referirnos a las costumbres, rituales, comercio, ideas religiosas. En este mismo sentido, puede hablarse del “lenguaje” del teatro, del cine, de la pintura, de la música, del arte en general como un lenguaje organizado de modo particular” (Lotman, 2011: 18) En ese mismo sentido se manifiesta Eco, quien afirma que “la comunicación no tiene que ver sólo con el comportamiento verbal, ni tampoco comprende únicamente nuestra actuación corporal; la comunicación abarca la totalidad de la cultura” (Eco, 1976: 92). Paralelamente sostiene que cualquier manifestación cultural puede considerarse como un proceso de comunicación: “Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a su vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social” (ibíd.: 110) El hecho de que utilicemos diferentes tipos de signos y expresiones que tienen todo tipo de consecuencias para la vida social se debe, como señala el mismo Eco, a que podemos comprenderlos. El uso de un tipo de signos u otro no tiene por qué tener ninguna relación referencial. El significado de un signo no depende de que tenga un referente, sino de que su uso sea aceptado dentro de una determinada comunidad. En ese sentido, desde el momento en que un objeto sirve para comunicar dentro de una sociedad, ese mismo objeto se convierte en signo de esa misma comunidad. Desde este punto de vista, la revista *Dabiq* no sólo sería un instrumento por medio del cual la organización terrorista ISIS se comunica con la sociedad, sino que se trataría también de un objeto con el que se significa a sí misma y, por tanto, a partir del cual se podría llegar a comprender mejor el sentido de su proyecto.

propagandístico que le ha permitido dirigirse directamente a sus potenciales destinatarios sin intermediación de los medios de comunicación tradicionales. Gracias a ello han conseguido dotar de significado a la expresión “Estado Islámico” y configurar en torno a este concepto todo un universo de sentido. Ahora bien, como señaló Benveniste (Benveniste, 1977: 67-68), el significado en un texto no es resultado de una mera suma de signos, sino su funcionamiento, lo que depende, a su vez, de cómo estén entretejidas sus respectivas partes. El texto se concibe, así, como un aparato semiótico en el que “la atención se fijará más en lo que los signos hacen que en los signos representan en la actividad textual (en donde los signos se reconocen y se construyen)” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 16).

Por otro lado, tal y como señalaron Lotman y la Escuela de Tartu, para que un texto tenga sentido es necesario que el conjunto de elementos que lo conforman guarde una coherencia entre sí². Para Hjelmslev, entre otros, un texto coherente sería aquél que es consistente, es decir, aquél en el que sus partes se ligan solidariamente entre sí: “De este modo, si no se vincularan solidariamente, si no se conectaran los distintos elementos que conforman un sintagma, una frase, el resultado sería, según la gramática generativa, una construcción inaceptable, agramatical. En cierto sentido, esa agramaticalidad podría ser incluida en la categoría de no-coherente” (ibíd: 19). En función de qué recursos y técnicas se utilicen para producir esa ligazón, se obtendrá una coherencia superficial o global del texto. La superficial se refiere a cuestiones léxico-gramaticales: conjunciones y elementos copulativos; los pronombres; orden de las palabras; las estructuras de modo, de tiempo y de aspecto; etc. La global, en cambio, se refiere a una estructura más profunda que determina la relación entre enunciados, su sucesión y su realización léxica (ibíd.: 22-23).

² Lotman y la Escuela de Tartu, siguiendo a Bajtin, ofrecieron una primera aproximación al concepto de texto y lo definieron como “conjunto signico coherente”. Ahora bien, eso no significa que el sentido se produzca a partir de cualquier tipo de agregación de signos. Como señala el propio Lotman, Todo lenguaje utiliza unos signos que constituyen su “vocabulario” y todo lenguaje posee unas reglas determinadas de combinación de estos signos. Asimismo, todo lenguaje representa una estructura determinada, y esta estructura posee su propia jerarquización. (Lotman, 2011: 18)

Según el planteamiento de Greimas, la coherencia de un texto se construye a partir de la redundancia o repetición de una serie de categorías lingüísticas a lo largo del discurso. La aparición recurrente de unos determinados elementos en los contenidos del texto es lo que el propio Greimas denomina “isotopía”³ y posibilita que puedan establecerse diferentes “recorridos de lectura” a lo largo de un determinado entramado textual que Eco asemejó con un bosque: “Un bosque es, para usar una metáfora de Borges (...), un jardín cuyas sendas se bifurcan. Incluso cuando en un bosque no hay sendas abiertas, todos podemos trazar nuestro propio recorrido decidiendo ir a la izquierda o a la derecha de un cierto árbol y proceder de este modo, haciendo una elección ante cada árbol que encontremos. En un texto narrativo, el lector se ve obligado a efectuar una elección en todo momento. Es más, esta obligación de elegir se manifiesta en cualquier enunciado, cuando menos en cada concurrencia de un verbo transitivo. Mientras el hablante va a terminar la frase, nosotros, aunque sea inconscientemente, hacemos una apuesta, anticipamos su elección, o nos preguntamos angustiados que elección hará” (Eco, 1996: 14). De este modo, el destinatario es guiado por diferentes caminos hacia los distintos niveles de sentido del texto, que sólo podrían activarse en el caso de que el lector realizase determinados recorridos de lectura: “el funcionamiento de cualquier texto (incluidos los no verbales) se explica tomando en consideración, además o en vez del momento generativo, el papel desempeñado por el destinatario en su comprensión, actualización e interpretación, así como el modo en que el propio texto prevé esta participación” (Eco, 1987: 6). El sentido de un texto, por tanto, no viene dado por los signos “en sí”, sino por las relaciones que se establecen entre ellos a lo largo del discurso y por la capacidad del destinatario de rastrear los diferentes recorridos de lectura que se le presentan ante sí.

En ese sentido, para que un texto pueda significar es absolutamente necesaria la cooperación del destinatario, pues, como señaló Umberto Eco, todo texto

³ Una isotopía es la aparición recurrente de una serie de categorías lingüísticas a lo largo del discurso. En el caso de la revista *Dabiq* este tipo de redundancias no sólo aparecen en el nivel lingüístico. El diseño de la portada, la organización de sus contenidos o las imágenes y colores empleados también contribuyen a establecer distintos recorridos de lectura.

pide al lector que colabore rellenando una serie de espacios vacíos. Si no se produce esta cooperación, no se activarán sus significados potenciales y su capacidad signifiante se verá mermada⁴: “todo texto es una máquina perezosa que le pide al lector que le haga parte de su trabajo. Pobre del texto si dijera todo lo que su destinatario debería entender: no acabaría nunca” (Eco, 1996: 10). Si bien es cierto que tal cooperación es posible gracias a las isotopías que garantizan la coherencia de una determinada producción textual, éstas no posibilitan por sí solas la comprensión del texto⁵. Ello depende también de lo que Van Dijk denominó “coherencia pragmática”, esto es, del modo en el que el lector interpreta los signos que se le presentan como coaligados entre sí, pues en la propia interpretación también se produce el sentido⁶: “la interpretación del texto por parte del lector está sujeta no sólo a la recuperación de la información semántica que el texto posee, sino también a la introducción de todos aquellos elementos de lectura que el sujeto puede poseer, incluidos dentro de lo que hemos llamado competencia textual: desde el supuesto sociocultural e ideológico, los sistemas de creencias, las estructuras pasionales, hasta lo que Eco (1975) ha llamado subcódigos, y un largo etcétera” (Lozano, Peña-Marín y

⁴ Para K. Pomian cualquier objeto de significación puede ser calificado de “semióforo”. Esta característica es propia de todos aquellos objetos que están cargados de significación, pero cuya función signifiante requiere del reconocimiento de un destinatario. Un semióforo impone a sus destinatarios la actitud de espectadores. Un libro, por ejemplo, dice Pomian, sugiere que fue producido para ser leído o mirarse, pero eso no basta para que sea considerado semióforo si nadie es capaz de reconocer esa función en él (cfr. Pomian, 1999)

⁵ Hay casos en los que las isotopías que aparecen en un texto permiten que se establezcan simultáneamente dos o más recorridos de lectura diferentes. Es lo que posibilita los dobles sentidos, los chistes, el humor, las metáforas, etc.

⁶ Sobre esta cuestión se ocupó La estética de la recepción planteada por Hans R. Jauss y W. Iser. Ambos rechazan la idea de que un texto tenga un significado único e independiente y critican que el receptor adopte una actitud pasiva y se limite a recibir el significado inherente del texto. El significado está condicionado por el propio texto, pero éste sólo se produce mediante la interacción entre el texto y el lector. A la convergencia entre el texto y el lector se la denomina obra. Eliseo Verón también se refiere a esta cuestión cuando distingue entre ‘Gramática de la producción’ y ‘Gramática del reconocimiento’. En todo proceso comunicativo debemos presuponer que hay un emisor que produce el sentido (gramática de la producción), pero quien sanciona el efecto es el destinatario (gramática del reconocimiento).

Abril, 1982: 27). En la misma línea se manifiesta Lotman, quien sostuvo que “el valor informacional de la lengua y del mensaje dados en un mismo texto varía en función de la estructura del código del lector, de sus exigencias y esperanzas” (Lotman, 2011: 32)

Cuando hablamos del significado de un texto, éste no tiene por qué corresponderse ni con la intención de sus autores (*intentio auctoris*) ni mucho menos con las expectativas del lector (*intentio lectoris*). El sentido de una obra (*intentio operis*), una vez que se produce, es autónomo y se establece en función de lo que Umberto Eco denominó “lector modelo”⁷, un lector-tipo que el texto prevé y crea para manipular las competencias del lector empírico⁸ y guiarlo, así, hacia una determinada interpretación⁹ por medio de “un conjunto

⁷ Según el planteamiento de Umberto Eco, un texto es un artificio para producir su propio lector modelo, esto es, un lector-tipo en función del que se crea la obra y sobre el que el lector empírico debe lanzar conjeturas para poder acceder a sus diferentes niveles de sentido. Esto significa que para interpretar el sentido de un texto el lector empírico no ha de hacer suposiciones sobre las intenciones del autor empírico, sino del autor modelo, es decir, aquél que, como estrategia textual, tiende a producir un determinado lector modelo a lo largo de la obra.

⁸ Umberto Eco sostiene que no se debe confundir “lector modelo” y “lector empírico”, ya que si bien el lector modelo es el lector que la propia obra prevé y crea a través de un conjunto de estrategias textuales, el lector empírico es aquél que no está obligado a leer un texto de un determinado modo: “el lector empírico puede leer de muchas maneras, y no existe ninguna ley que le imponga cómo leer, porque a menudo usa el texto como un recipiente para sus propias pasiones, que pueden proceder del exterior del texto, o este mismo se las puede excitar de manera casual” (Eco, 1996: 16).

⁹ Sobre los procesos de interpretación de un texto, Jørgen Dines Johansen sostiene que, a pesar de que éste pueda comenzar a partir de una expresión lingüística, no se puede reducir a un análisis semántico. Según su planteamiento, el significado de un texto no se limita a sus contenidos, éste surge más bien de la interacción de los elementos que lo conforman y de las relaciones que la red interpretativa establece: “Der Ausgangspunkt einer Interpretation ist der sprachliche Ausdruck, und daher könnte es vernünftig erscheinen, die Textbedeutung über die Plausibilität einer bestimmten Rekonstruktion entscheiden zu lassen, also eine Interpretation als legitim zu betrachten, die auf der semantischen Analyse des Textes beruht. (...) Trotzdem denke ich, dass diese Position verändert werden muss, weil die Textbedeutung, oder irgendein Teil von ihr, nicht auf die immanente Beschäftigung mit semantischen Strukturen reduziert

de instrucciones textuales que manifiestan en la superficie del texto” (Entrar en el bosque: 24). De forma simultánea se construye la imagen del “autor modelo”, una voz que “se manifiesta como estrategia narrativa, como conjunto de instrucciones que se nos imparten a cada paso y a las que debemos obedecer cuando decidimos comportarnos como el lector modelo” (Entrar en el bosque: 22-23). En la medida en que el lector empírico trate de seguir este tipo de instrucciones, sus intenciones a la hora de interpretar el texto se verán manipuladas y se adecuarán al modelo propuesto por el autor modelo en la obra¹⁰.

1.1 Reiteraciones y repeticiones en la portada, el índice, la tipografía y maquetación de los contenidos

Una revista, a diferencia de un libro, se construye sobre la base de una plantilla a partir de la cual los elementos que la componen adquieren un determinado significado en el conjunto del texto¹¹. En ese sentido, el valor semántico de un

werden kann. Bedeutung entsteht eher durch das Zusammenspiel aller Elemente und Beziehungen des interpretativen Netzwerkes” (Johansen, 2000: 199)

¹⁰ Justamente en este punto, tal y como señala Umberto Eco, es donde coinciden la investigación sobre la *intentio auctoris* y la investigación sobre la *intentio operis*: “Coinciden, por lo menos, en el sentido en que el autor (modelo) y la obra (como coherencia del texto) son un punto virtual al que mira la conjetura” (Eco, 1987). En ese sentido, como se afirma en *Los límites de la interpretación*, la iniciativa del lector -cuando se enfrenta a un determinado texto y pretender adentrarse en sus diferentes recorridos de lectura- consiste en hacer una conjetura sobre la *intentio operis*: “Tal conjetura debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no significa que se pueda hacer una única conjetura por cada obra. En principio éstas pueden ser infinitas. Pero, una vez acabada la lectura, tales conjeturas habrán tenido que pasar la prueba de la coherencia del texto, y la coherencia textual no tendrá más remedio que desaprobar algunas por desatinadas” (Eco, 1992).

¹¹ Cuando hablamos sobre el diseño de una revista o *layout* nos referimos, tal y como señala Ricardo Falcinelli, al modo en el que están dispuestos en el espacio los elementos que forman parte de una determinada composición: “Layout vuol dire “disposizione” o “struttura”, e si riferisce al modo in cui gli elementi sono collocati nello spazio. E il termine inglese adottato dal design per nominare quella che in pittura si chiama composizione” (Falcinelli, 2014: 187).

determinado artículo, reportaje o crónica no sólo depende de su contenido, sino del tamaño y la posición que ocupa dentro de una revista. Asimismo, este tipo de producciones textuales está organizada en secciones, algunas de ellas fijas y otras flexibles, y su lectura no suele ser secuencial. De hecho, una revista está diseñada con el objetivo de que el lector tienda a prestar más atención hacia unos determinados componentes -como títulos e imágenes- en detrimento de otros. Esto no significa que su mirada esté dirigida completamente por el diseño del texto, ello también depende de la competencia del lector y de otro tipo de factores extratextuales: “guardare è anzitutto prestare attenzione, e ciascuno è attento ad alcune cose per le quali è piú sensibile. (...) Esploriamo la scena in maniera diversa a seconda del momento della vita, delle nostre competenze, della nostra cultura, della nostra età e dello stato emotivo in cui ci troviamo” (Falcinelli, 2014: 189). Ahora bien, a pesar de que el diseño no sea determinante, se podría decir que los elementos que forman parte de una revista guardan entre sí una relación jerárquica que ayuda a guiar la mirada del destinatario en su hacer interpretativo. Por ejemplo, en *Dabiq*, donde lo visual está constantemente presente, su consistencia no sólo se constituye por medio de categorías lingüísticas, sino también, como veremos a continuación, a partir de otro tipo de componentes que aparecen en la portada, el índice o en la maquetación de los contenidos. Nos detendremos, en primer lugar, en la configuración de la portada, cuya estructura es muy similar en los quince números que se editaron de esta revista. En la parte superior aparece siempre en mayúsculas y con el mismo tamaño de fuente el lexema “DABIQ”¹². Se trata del título de este magazín y su nombre se refiere,

¹² Cabe señalar aquí que el tipo de fuente en el que está escrito “DABIQ” pertenece a la familia tipográfica “Trajan”, cuyo diseño está inspirado, como señala Ricardo Falcinelli, en las letras inscritas en las Columnas de Trajano de Roma. Una de las personas encargadas en convertir este tipo de letra en una fuente que pudiese ser visualizada en un monitor o pantalla fue la diseñadora Carol Twombly. La nomenclatura de esta tipografía, al igual que la “Garamond”, es relativamente moderna. Con anterioridad se denominaban “romanas”. En el caso de la fuente “Garamond”, por ejemplo, su denominación está inspirada en el tipógrafo e ilustrador Claude Garamond (1499-1561): “I suoi caratteri peò non venivano chiamati “GARAMOND”, che è una nomenclatura moderna: tutti i tipi che, in maniera diversa, si ispiravano all’ideale umanistico, erano chiamati “romani”. Si trattava esclusivamente di caratteri da testo con mi comporre libri e qualche volantino, progettati quindi per dimensioni entro il mezzo centimetro, quello che oggi

como veremos más adelante, a una región de Siria en la que tendrá lugar, según ciertas profecías, la batalla final entre los fieles a Alá y los enemigos del Islam. Este encabezado no es un simple texto escrito, funciona más bien como una imagen que cuando se proyecta facilita que el observador la pueda identificar con un determinado producto, en este caso con una publicación elaborada por la organización terrorista ISIS. En ese sentido, se presenta, en cierto modo, como una marca¹³ con la que se pretende generar una serie de efectos sobre el destinatario: confianza, fidelidad, rechazo, fascinación, reconocimiento, etc. sobre este producto. Asimismo, la inscripción “DABIQ” funciona como un paratexto¹⁴ y junto a ella, a su derecha concretamente, se

chiamaremmo corpo dieci o dodici punti. Le esigenze pubblicitarie di corpo grandi per titolazioni non si erano ancora palesate” (ibíd.: 163). Este hecho es significativo teniendo en cuenta que cuando ISIS se refiere a sus enemigos les identifica con “Roma”, un ejemplo de cómo los responsables de la propaganda de esta organización no dudan en apropiarse de formas expresivas vinculadas con la cultura occidental para transmitir su mensaje.

¹³ Como afirma Gianfranco Marrone en *Il discorso de marca*, la marca es un fenómeno eminentemente semiótico. Se trata de un significante que, asociado con ciertos significados, genera efectos de tipo variable sobre las personas y las cosas. Según su planteamiento, el nombre de una marca va más allá del ámbito económico y del consumo, también atañe a cuestiones de índole social, contribuye a generar y afianzar determinadas creencias, sirve para infundir confianza sobre personas e instituciones, etc.: “La marca è un fenomeno (o, meglio, un complesso insieme di fenomeni) di natura eminentemente semiotica. La marca è innanzitutto un marchio: un significante che, collegandosi a certi significati, genera effetti di tipo e rilievo variabile su cose e persone. E dal segnomarchio prende avvio una serie di più ampie questioni che – incrociando e trascendendo l'economia, il mercato, i consumi – riguardano le strategie di comunicazione, la produzione e ricezione dei discorsi sociali, le condizioni culturali della circolazione dei testi, le dinamiche dell'intersoggettività, la genesi delle credenze e la gestione della fiducia nelle persone e nelle istituzioni, le trasformazioni dell'immaginario collettivo, la costruzione e il riconoscimento dell'identità, l'incrociarsi di forme di vita.” (Marrone, 2007: 3). En concreto, bajo la marca “Dabiq” se pretende generar una imagen atractiva sobre el Estado Islámico, desacreditar la imagen que Occidente tiene de sí mismo y promocionar un conjunto de valores contrarios a los que se defienden en las democracias liberales.

¹⁴ Genette define el término “paratexto” del siguiente modo en *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*: “título, subtítulo, intertítulos, prefacios, epílogos, advertencias, prólogos, etc. (...) que procuran un entorno (variable) al texto y a veces un comentario oficial u oficioso del

indica el número correspondiente de la revista y la fecha en la que ha sido publicada. El modo de señalar el mes y año de cada publicación sigue siempre el calendario musulmán (Ejemplo: “1435 Ramadan”). Si bien en las primeras publicaciones la fecha aparece sobre el indicativo del número de la revista (il.1), a partir de la sexta publicación, esa indicación se inscribe bajo el término “DABIQ” (il.2). Gracias a este tipo de signos, el destinatario no sólo puede establecer un orden de lectura entre el conjunto de publicaciones que conforman esta revista, sino que se establece un orden cronológico distinto al calendario gregoriano que se sigue en los países occidentales. En un primer momento se podría pensar que este magazín está dirigido única y exclusivamente a un público musulmán. Sin embargo, el hecho de que el título de cada número aparezca siempre en inglés nos hace concluir que los destinatarios potenciales de la revista no sólo se reducen a aquellos que profesan el Islam.



Ilustración 1: Dabiq 1



Ilustración 2: Dabiq 6

que el lector más purista y menos tendente a la erudición externa no puede siempre disponer tan fácilmente como lo desearía y lo pretende” (Genette, 1989: 11). En este caso, “Dabiq” funciona como un indicativo de que a partir de ese momento vamos a entrar en un determinado mundo textual que se diferencia de lo que otro tipo de revistas puedan ofrecernos.

Los colores que se asocian a cada una de estas publicaciones, en principio, no parecen tener una significación especial ni guardan ningún tipo de vínculo con la fecha de publicación de la revista. Tanto el primer número como el segundo, por ejemplo, se publicaron en el Ramadán del año 1435; a pesar de ello, no parece haber ninguna correspondencia cromática entre ambos, salvo el color de las letras de “DABIQ” o la fecha. En un caso se elige un marrón anaranjado (il.3) y en el otro un azul claro que conjuga con la imagen de la cubierta (il.4). Esto mismo puede observarse en la décima publicación de *Dabiq*, que coincide de nuevo con el Ramadán del año 1436. El color que se asocia a este número es un azul oscuro que coincide precisamente con la tonalidad escogida para señalar el año de la publicación (il.6). Tal correspondencia, sin embargo, se debe probablemente a un criterio estético, ya que desde el sexto número de esta revista se repite la misma estructura (il.5). La tipografía y el tamaño de letra con las que se escribe “DABIQ” se mantiene invariable a lo largo de los quince números de la revista. No ocurre lo mismo con la tipografía y el tamaño de letra de los títulos, cuya posición cambia en función del diseño de la cubierta.



Ilustración 3: *Dabiq* 1 / Ilustración 4: *Dabiq* 2

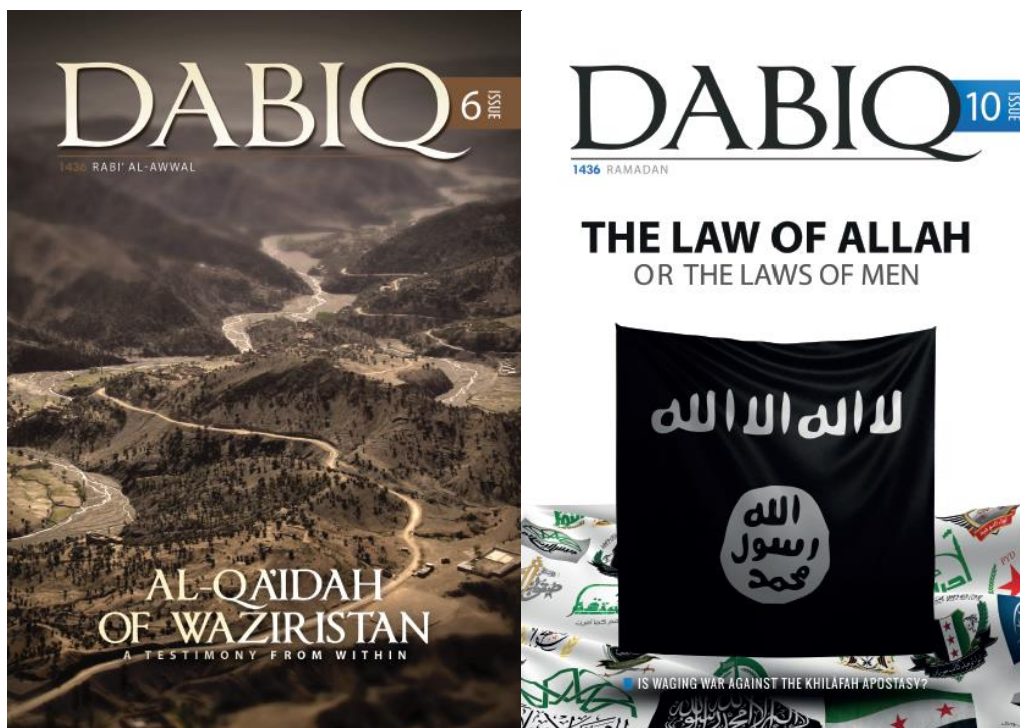


Ilustración 5: Dabiq 6 / Ilustración 6: Dabiq 10

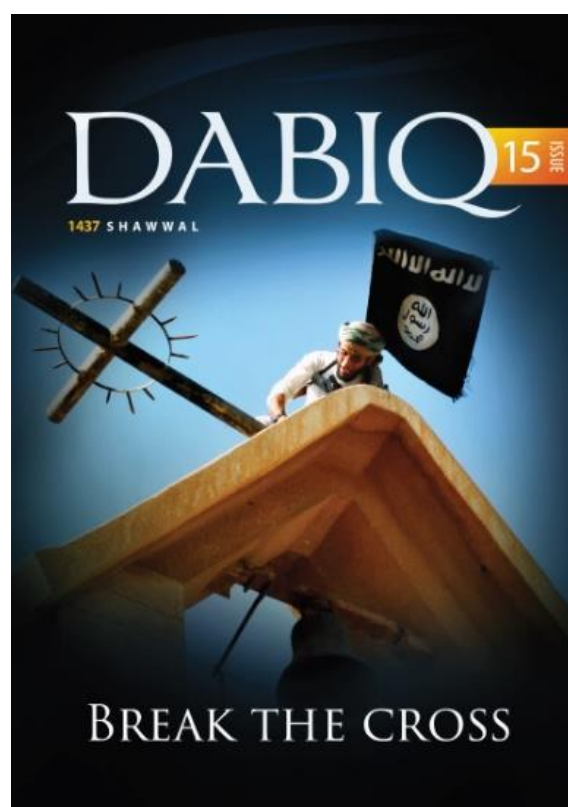


Ilustración 7: Dabiq 15

Por último, cabe destacar que las imágenes que aparecen en cada una de las portadas son distintas entre sí. Ahora bien, en ningún caso esto se debe a un criterio arbitrario, ya que cada una de ellas guarda un tipo de relación con el

título de la publicación. Por ejemplo, el número titulado ‘The Flood’ (il.4) tiene como portada una gran embarcación en medio de una tormenta en el mar que, en cierto modo, evoca el episodio del *Diluvio* y *el Arca de Noe*. La portada del número titulado ‘Al-Qaida of Waziristan’ (il.6) muestra un paisaje montañoso que se correspondería con el lugar que se cita en el título: Waziristan; una región montañosa al noroeste de Pakistán que hace frontera con su país vecino, Afganistán. Por último, la publicación titulada ‘Break the Cross’ (il.7) presenta en su portada la imagen de un sujeto portando la bandera del *Estado Islámico* y derribando la cruz de un edificio, ejecutando, así, la acción que se ordena en el título. Si tomamos cada una de estas cubiertas en su conjunto, podemos comprobar que su configuración nos conduce a diferentes niveles de sentido. Incluso la portada del primer número (il.1), aparentemente muy simple, está construida de tal modo que permite confundir su fondo con un pergamino que nos anuncia “el retorno del Califato”. Ahora bien, un lector atento podrá percatarse de que las manchas de ese supuesto pergamino (il.8) se corresponden en realidad con el mapa de lo que hoy conocemos como Oriente Medio (il.9). De ese modo, el propio texto guía al destinatario para que establezca un vínculo entre una determinada región del mundo y el anunciado Califato, con la diferencia de que en este último no aparecen señaladas las fronteras establecidas en la actualidad entre los países situados en esa área geográfica.

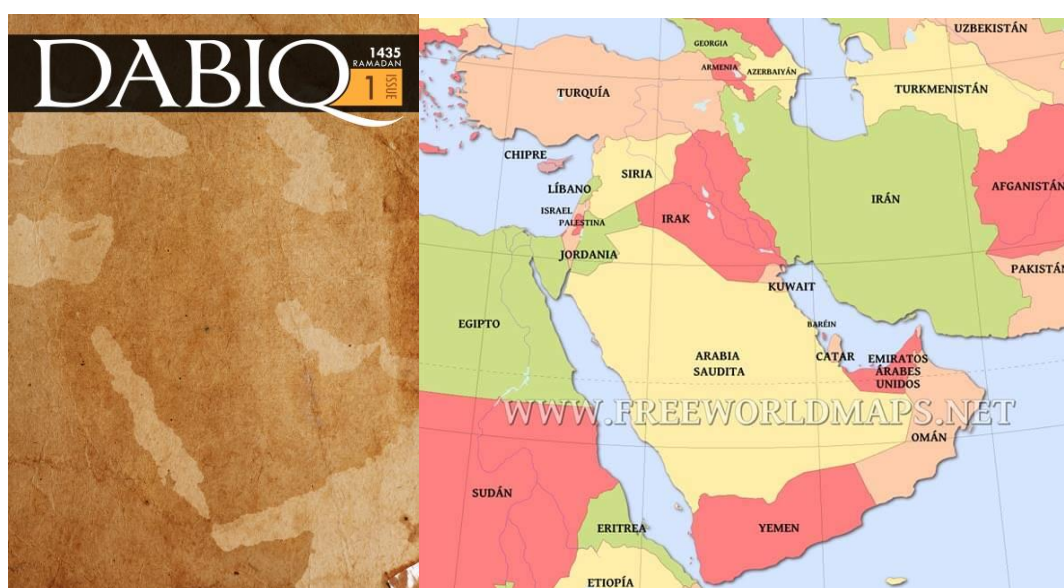


Ilustración 8: *Dabiq* 1 / Ilustración 9: mapa de Oriente Medio

A pesar de las variaciones que existen entre unas portadas y otras, el hecho de que estén estructuradas de un modo similar y de que aparezcan elementos redundantes produce una coherencia textual entre todas estas publicaciones. La posición y el tamaño del lexema “DABIQ” juega un papel fundamental, pues además dar nombre a esta revista, señala que todos los números publicados bajo esa inscripción forman parte, en cierto modo, de un mismo texto.

El índice de esta revista es también un elemento que confiere coherencia al conjunto de las publicaciones de *Dabiq*. Si bien es cierto que en cada número se tratan temas diversos, hay ciertos elementos que se repiten. Por ejemplo, todos los números comienzan con un prefacio que introduce el asunto principal de cada una de las publicaciones (il.10 y 11). Asimismo, siempre se incluye un capítulo cuyo título guarda cierta relación de semejanza con la denominación del número. Por ejemplo, el primer número titulado ‘The return of Khilafah’ incluye un artículo que se titula “Khilafah declared” (il.10). Lo mismo sucede con el segundo número de la revista que se titula ‘The Flood’ e incluye un apartado titulado “The flood of the mubahalalah” (il.11).

CONTENT	CONTENT
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. - Abu Mu'ab az-Zarqawi 03 DABIQ MAGAZINE 06 KHILAFAH DECLARED 12 ISLAMIC STATE REPORTS 20 IMAMAH IS FROM THE MILLAH OF IBRAHIM 32 THE ISLAMIC STATE IN THE WORDS OF THE ENEMY 34 FEATURE: FROM HIJRAH TO KHILAFAH 42 ISLAMIC STATE NEWS 2	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. - Abu Mu'ab az-Zarqawi 03 FOREWORD 05 IT'S EITHER THE ISLAMIC STATE OR THE FLOOD 12 ISLAMIC STATE REPORTS 20 FEATURE: THE FLOOD OF THE MUBĀHALAH 31 THE ISLAMIC STATE IN THE WORDS OF THE ENEMY 33 ISLAMIC STATE NEWS 2

Ilustración 10: Índice Dabiq 1 / Ilustración 11: índice Dabiq 2

El único capítulo que aparece repetido en todas las publicaciones es el dedicado a las palabras del enemigo del Estado Islámico. Inicialmente esta sección se denomina “The Islamic State in the words of enemy” (il.10 e il.11). Sin embargo, a partir del cuarto número, esta sección pasa a llamarse simplemente “In the words of enemy” (il.12). Esta modificación coincide con la desaparición del lexema “Islamic State” de prácticamente todos los apartados que se incluyen en el índice. Así como en las primeras tres publicaciones esta referencia aparece mencionada hasta tres veces, en las siguientes sólo se conserva una única sección llamada “Islamic State Reports”. Este capítulo desaparecerá definitivamente en el décimotercer número de *Dabiq* (il.13). A partir de esa publicación, no se vuelve a incluir en el índice ninguna referencia explícita al Estado Islámico.

CONTENTS	
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 Dābiq. - Abū Mus‘ab az-Zarqawī	
03	FOREWORD
06	INDEED YOUR LORD IS EVER WATCHFUL
10	MY PROVISION WAS PLACED FOR ME IN THE SHADE OF MY SPEAR
14	THE REVIVAL OF SLAVERY BEFORE THE HOUR
18	ISLAMIC STATE REPORTS
32	REFLECTIONS ON THE FINAL CRUSADE
45	IN THE WORDS OF THE ENEMY
47	A MESSAGE FROM SOTLOFF
52	HARD TALK
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 Dābiq. Abū Mus‘ab az-Zarqawī	
3	FOREWORD
6	KILL THE IMĀMS OF KUFR
10	FROM THE PAGES OF HISTORY: THE SAFAWIYYAH
14	MILITARY REPORTS
20	HIKMAH
22	AMONG THE BELIEVERS ARE MEN
24	TO OUR SISTERS: ADVICE ON IHDĀD
28	DO THEY NOT THEN REFLECT ON THE QUR’ĀN
32	THE RĀFIDAH: FROM IBN SABA’ TO THE DAJJĀL
46	IN THE WORDS OF THE ENEMY
48	INTERVIEW WITH THE WĀLĪ OF KHURĀSĀN

Ilustración 12: Índice *Dabiq* 4 / Ilustración 13: Índice *Dabiq* 13

A medida que el número de publicaciones avanza, los capítulos que se señalan en el índice aumentan. Entre ellos se presentan reiteradamente los siguientes: “From the page of history”, “Among the believers are men”, “Hikmah” o una sección dedicada a entrevistas. Todos estos apartados tienen un espacio en *Dabiq* a partir de su séptimo número. Otras dos secciones que aparecen

repetidamente son las tituladas “To our sisters” y “The allies of Al-Qaidah in Sham”. La primera aparece originariamente en el séptimo número y es el único apartado de la revista que está explícitamente dirigido a mujeres. La segunda, por su parte, se trata de un conjunto de artículos publicados en cinco entregas entre el octavo y el duodécimo número. El único nombre propio de persona que aparece de modo reiterativo en el índice es el de “John Cantlie”, un corresponsal de guerra británico prisionero de ISIS desde 2012. Bajo su firma, *Dabiq* publica un conjunto de siete artículos¹⁵. Cabe añadir aquí que el índice no sólo sufre variaciones respecto a sus contenidos, sino también respecto a su diseño¹⁶. Mientras en las primeras publicaciones se utiliza una marca de agua sobre un fondo oscuro (il.14), en las últimas se suprime este efecto de transparencia y el fondo pasa a ser grisáceo o blanco. En los dos últimos números, además, el índice aparece acompañado con ilustraciones de las respectivas secciones de la revista (il.15).



Ilustración 14: Índice *Dabiq* 14 / Ilustración 15: Índice *Dabiq* 15

¹⁵ Ver capítulo 3

¹⁶ Cuando nos referimos a que se repiten determinados elementos en el diseño de esta revista (índice, numeración, tipografía de letra, distintivos visuales, etc.) no nos referimos a que estos conformen una isotopía. Se trata de elementos gráficos recurrentes sin un valor semántico.

Respecto a la cuestión del índice, también cabe señalar que los contenidos de la revista siempre vienen precedidos por una cita atribuida a Abu Musab Al-Zarqawi, fundador de Al-Qaeda en Iraq que falleció en junio de 2006 en un bombardeo aéreo de EE.UU. El hecho de que aparezca una cita suya de forma reiterada al comienzo de cada publicación indica al lector que tanto este sujeto como sus palabras han de considerarse como un punto de referencia para lectura de esta revista. De otro modo, no se introduciría cada número con ese epígrafe. La presencia de ese elemento al inicio del texto, además de situar al lector respecto a lo que va a poder leer a continuación, cohesiona el conjunto de las publicaciones de *Dabiq*, ya que de esa manera se señala que todas ellas giran en torno a los mismos temas e intereses. En esta cita, además, vuelve a aparecer el lexema “Dabiq”, con la diferencia de que en este caso no se presenta como un signo aislado, sino integrado en el conjunto de una frase donde funciona como un complemento circunstancial de lugar. El texto desvela así nueva información al destinatario sobre el sentido de esta revista. “Dabiq” no es un término cualquiera con el que se dé nombre a un magazín, sino que también es un lugar que, como se nos adelanta, será el escenario de unos determinados acontecimientos¹⁷:

*“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”*

Como ya hemos señalado en este mismo apartado, los primeros números de esta revista son más breves que los últimos. Sin embargo, eso no significa que su diseño esté menos cuidado. Al contrario, mientras las primeras publicaciones tratan de distinguir más claramente cada una de sus secciones a

¹⁷ El nombre de esta revista es un topónimo que se ha convertido en un símbolo de condensación más del grupo, al igual que la bandera negra o el índice levantado hacia el cielo. Desde que perdieron el control de la ciudad que daba nombre a este magazín dejó de editarse. Fue entonces cuando apareció *Rumiyah*, que significa en árabe “Roma”, término que a su vez se asocia con Occidente. Esta nueva revista se ajusta a la nueva estrategia militar de ISIS. Cuando comienzan a perder territorio deciden comenzar a atacar con más intensidad en el extranjero a través de los lobos solitarios. Este magazín incluye toolkits y consejos para atacar en los países occidentales. (cfr. Lesaca, 2017: 154-155).

través de diversos elementos visuales (il.16), las últimas apenas introducen elementos distintivos entre unos apartados y otros. La revista evoluciona gradualmente hacia un diseño más sobrio (il.17 y 18).

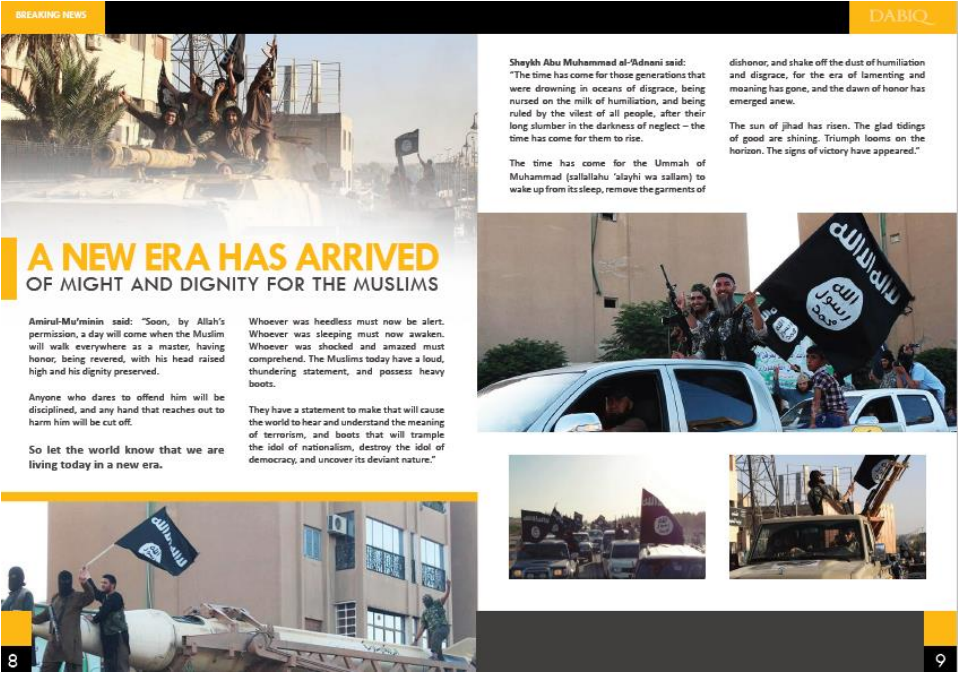


Ilustración 16: Dabiq 1



Ilustración 17: Dabiq 8 / Ilustración 18: Dabiq 15

Tampoco permanece invariable la tipografía de letras con las que se escribe cada uno de los artículos. En los primeros ocho números se utiliza un tipo de letra “paloseco”, es decir, sin remates o serifas, similar a la fuente “Calibri” (il.19). Esta tipografía se emplea para facilitar la lectura de textos en pantallas de ordenador y otro tipo de dispositivos como móviles o tablets. A partir de la novena publicación, sin embargo, comienza a utilizarse una tipografía “Garamond” (il.20). Esta fuente se diferencia de la anterior fundamentalmente en que sí tiene remates. El uso de este tipo de letras se recomienda para textos que van a ser leídos en papel¹⁸.



Ilustración 19: Dabiq 8

Sobre la maquetación de los contenidos de la revista, cabe destacar que el texto escrito aparece casi siempre distribuido en dos o tres columnas simétricas. Este modo de distribución, en principio, parece facilitar la uniformidad del contenido y permite que la legibilidad del texto sea más

¹⁸ Falcinelli, cuando se pregunta si existen tipos de letras que sean más legibles que otros, responde lo siguiente: “Esiste un carattere piú leggibile di un altro? (...) Molti caratteri con le grazie, al di là del successo storico, contribuiscono in parte allà lettura di testi lunghi, anzitutto per le maggiori irregolarità rispetto ai lineari, poi perchè le grazie, rafforzando il legame ottico tra lettera e lettera, sembrerebbero aumentare il percetto della parola come oggetto, un po’ come nelle scritture legate che si insegnano a scuola” (Falcinelli, 2014: 179)

cómoda en un formato impreso¹⁹. Asimismo, la mayor parte de artículos que se presentan en cada una de las publicaciones viene acompañada de imágenes y fotografías a color. En algunos casos, la relación se invierte y es el texto escrito el que acompaña a los reportajes fotográficos que se presentan.

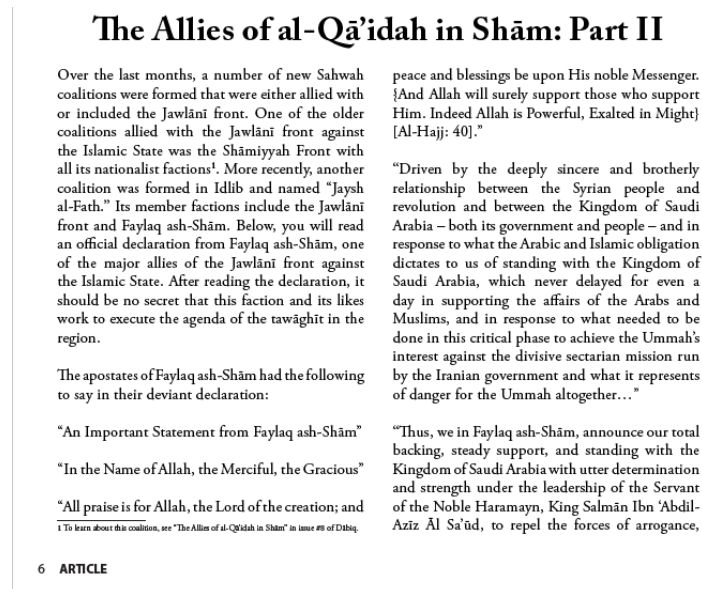


Ilustración 20: Dabiq 9

Otro aspecto importante de la maquetación es la numeración. Al margen de la tipografía empleada, que varía de una publicación a otra, lo que permanece constante es la posición en la que aparecen los números de cada página. En el caso de las pares la numeración se indica siempre en la esquina inferior izquierda; en las impares, en cambio, aparece señalada en la esquina inferior derecha. Este rasgo, sin duda, es destacable, pues unido al modo en el que se distribuye el texto escrito de la revista y a la fuente tipográfica empleada a partir de la novena publicación, se trata de un indicio más de que este texto ha sido producido para ser leído en papel (il. 21). Lo que resulta paradójico, dado que el material propagandístico del *Estado Islámico* ha sido conocido fundamentalmente por su difusión a través de redes sociales y páginas web. Es

¹⁹ Si bien el tipo de fuente es un factor que puede contribuir a facilitar la lectura de un determinado texto, éste no es el único que se debe contemplar: "Il carattere è solo una parte del problema e, sul piano della leggibilità, la sua scelta è spesso secondaria. Ben piú rilevante è come un testo viene impaginato: lo spazio tra lettere, tra le parole e tra le righe gioca infatti un ruolo significativo nella lettura, spesso piú della Font usata" (ibíd.: 180)

difícil saber cuántas veces se ha podido imprimir esta revista. Ahora bien, el hecho de que *Dabiq* haya sido diseñada para ser impresa no parece responder a un criterio estético. Puede, quizá, responder a una estrategia, ya que en la actualidad la distribución impresa de cualquier tipo de documento es mucho menos controlable que las descargas realizadas a través de una página web. Imprimir un documento y distribuirlo en un círculo reducido de personas es más difícil de rastrear por parte de un servicio de inteligencia que descargar un archivo y compartirlo a través de las redes sociales.



Ilustración 21: imagen extraída del artículo de John Cantlie publicado en Dabiq 12

Por último, cabe destacar que todas las páginas pares de *Dabiq* incluyen un indicativo en el que se señala el tipo de texto que contiene la página. Aunque esta señalización aparece inicialmente en la esquina superior izquierda (il.22), posteriormente, a partir del quinto número, cambia su ubicación y se sitúa junto al número de página (il.23). Esta variación no revela nada importante. Lo que sí es relevante es comprobar cómo este tipo de señalizaciones se corresponde

con un sistema de clasificación de textos. En ese sentido, los contenidos de esta revista no sólo se organizan según la distribución presentada en el índice, sino también en función de si comparten entre sí unas determinadas características textuales.

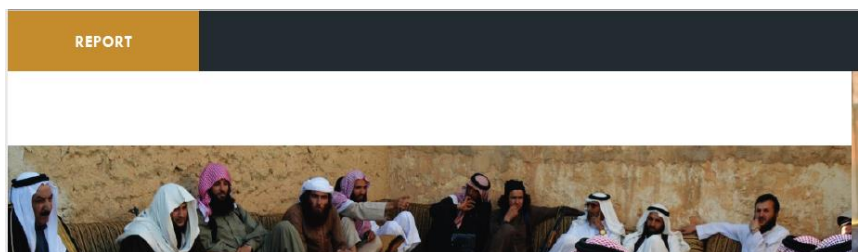


Ilustración 22: encabezado *Dabiq* 1

say, 'Bear witness that we are Muslims [submitting to Him]' (Ali 'Imran 64)."

Upon delivering the letter to him, Hatib advised

ADAM CALLED TO — BEFORE IT WAS CORRUPTED BY THE PAGAN CHRISTIANS. Hatib is also referring to Jesus' prophecy of the coming of the last messenger, Muhammad ﷺ. So Hatib basically ordered him to abide by monotheism and the messengership of Muhammad ﷺ.

18 HISTORY

Ilustración 23: pie de página *Dabiq* 15

Los tipos de texto que se distinguen en *Dabiq* son los siguientes:

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV
Foreword	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
News	*	*													
Report	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Article	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Wisdom	*	*		*											*
Enemy Words	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Feature	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
Special			*	*	*	*	*	*	*					*	
Statement				*											
Hikmah / Wisdom					*	*	*	*	*	*	*	*	*		
History							*	*	*	*	*	*	*	*	*
Shuhada							*	*	*	*	*	*	*	*	*
Women							*	*	*	*	*	*	*		
Interview								*	*	*	*	*	*	*	*
Fatwa²⁰										*					

²⁰ Término que se refiere a la interpretación de algún aspecto de la ley islámica

Esta clasificación pone de manifiesto la diversidad de contenidos que conforman este magazín. Es cierto que no todas las publicaciones contienen el mismo número de textos, pero lo que da coherencia al conjunto de la revista no son los contenidos en sí, sino el modo en el que éstos se articulan. Si se contempla *Dabiq* en su conjunto, se puede comprobar cómo aparecen reiteradamente un determinado tipo de textos: crónicas, artículos, entrevistas, reportajes, historia, consejos para mujeres, discursos del enemigo, ejemplos de martirio, etc. El hecho de que se indique explícitamente el tipo de texto en cada una de las páginas es un modo de orientar al destinatario sobre aquello que va a leer. Además, con el fin de acentuar la cohesión de la revista, todas las publicaciones concluyen generalmente con una cita de un hadiz o, en su defecto, con una referencia al Corán. De esa manera, a pesar de que la lectura de *Dabiq* obliga al destinatario a adentrarse en un entramado textual con diversos niveles de sentido, se establece una conclusión que parece señalar al lector que el nexo común de todos los temas tratados son las palabras del Profeta. Sobre esta base se complementan unos textos a otros y se articula el sentido de la revista.

1.2 Recurrencias lexemáticas y tematización visual

Como acabamos de ver, los tipos de texto en los que se divide *Dabiq* son muy diversos entre sí. Ahora bien, eso no significa que no exista ningún tipo de relación entre los diferentes apartados de la revista. Una lectura atenta de este magazín revela al lector una estructura bien organizada y consistente. Véase, por ejemplo, el primer número. En la portada, bajo la inscripción de “DABIQ”, se nos anuncia “el retorno del Califato” (il.1); título que, a su vez, se inscribe sobre un mapa de Oriente Medio en el que no se distingue ninguna línea divisoria entre unos países y otros (il.8). El índice, como ya hemos visto, viene precedido por un epígrafe en el que se profetiza la derrota de los “ejércitos cruzados” en un lugar llamado “Dabiq”. Asimismo, entre los contenidos de esta primera publicación aparece reiteradamente el lexema “Estado Islámico”, de hecho tres de sus seis capítulos se titulan así: “Islamic State reports”, “Islamic state news”, “Islamic State in the words of the enemy” (il.10).

A continuación, la introducción comienza con una advocación a Alá, se exponen los objetivos de la revista y se explica el sentido del nombre “DABIQ”:

“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 1: 4)

Este término hace referencia a una región situada al norte de Siria. Según un dicho del Profeta recogido por Abu Hurayrah, este lugar será el escenario de la batalla final entre los “musulmanes” y los “cruzados”. Se afirma que ese día está cerca y como prueba de ello señalan la “declaración del Califato” en Iraq, esto es, el anuncio del “Estado Islámico”, donde se invita a emigrar a todos los “musulmanes” del planeta para que recuperen su dignidad y se preparen para la batalla definitiva contra los “cruzados”. Por otro lado, en otro artículo explican su concepción del mundo. Según su planteamiento, desde el establecimiento oficial del Estado Islámico, el mundo se ha dividido en dos partes: “el campo del Islam y de la fe” y “el campo de la incredulidad y la hipocresía”²¹:

“Amirul-Mu’minin said: “O Ummah of Islam, indeed the world today has been divided into two camps and two trenches, with no third camp present: The camp of Islam and faith, and the camp of kufr (disbelief) and hypocrisy – the camp of the Muslims and the mujahidin everywhere, and the camp of the jews, the crusaders, their allies, and with them the rest of the nations and religions of kufr, all being led by America and Russia, and being mobilized by the jews.”” (Dabiq 1: 10)

Mientras en el “campo de la fe” se sitúan los musulmanes y muyahidines; en el “campo de la incredulidad” son ubicados los judíos, cruzados y todas las naciones aliadas de América y Rusia. En este número también se reitera la idea de que el Corán, al contrario de lo que defienden algunos religiosos musulmanes, no es un libro de canto y recitación, sino un libro de gobernanza y legislación:

“This, in reality, was a result of secularism pervading the people’s intellects in our era, separating between religion and state, and between the Shari’ah and governance, and treating the Qur’an as a book of chanting and

²¹ Ver capítulo 2

recitation rather than a book of governance, legislation, and enforcement.”
(Dabiq 1: 24)

Sobre la base de esta afirmación aseguran que el liderazgo religioso no se puede desvincular del liderazgo político y señalan a todos aquellos que reniegan de esta idea con el término de “apóstatas”. En otro apartado se muestra un reportaje fotográfico sobre la expansión del Estado Islámico y el éxito de sus operaciones militares (il.24 y 25) Esta sección se complementa con un capítulo dedicado a cómo los enemigos, es decir, los “cruzados”, hablan de ellos. En este número en concreto publican las declaraciones de dos responsables estadounidenses en seguridad y lucha contra el terrorismo. Ambos expertos sostienen que el fenómeno de ISIS no es equiparable a otro tipo de organizaciones terroristas como Al-Qaeda y afirman que el Estado Islámico, a la luz de los acontecimientos sucedidos en Iraq y Siria, puede ser considerado un Estado de facto:

“The Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) is no longer a state in name only. It is a physical, if extralegal, reality on the ground.” (Dabiq 1: 32)



Ilustración 24: Dabiq 1: 47 / Ilustración 25: Dabiq 1: 47

El número concluye haciendo referencia nuevamente al hadiz de Abu Hurayrah sobre la profecía de Dabiq. Como se puede comprobar, son muchas las cuestiones que se tratan en esta publicación, a pesar de ello, este número en su conjunto tiene elementos que son comunes a muchos de sus apartados: Dabiq, la profecía de Al-Zarqawi, el retorno del Califato, las advocaciones de Alá, las palabras del Profeta, la expansión del Estado Islámico, la distinción entre musulmanes, cruzados y apóstatas, el hadiz de Abu Hurayrah, etc. Son estos elementos y las relaciones que se establecen entre ellos los que aportan una coherencia global al texto. Además, como se expondrá más detenidamente en el segundo capítulo, estos temas no son exclusivos del primer número de la revista, son cuestiones que se retoman y se vuelven a discutir en el resto de las publicaciones.



Ilustración 26: Dabiq 2: 39 / Ilustración 27: Dabiq 2: 42

En cuanto al contenido visual, las principales isotopías que se presentan en este magazín son las siguientes. En primer lugar, destaca la reiteración de escenas bélicas e imágenes de soldados del Estado Islámico posando o realizando operaciones militares (il.26 y 27). También es recurrente la representación de banderas del Estado Islámico y de personas señalando con el dedo índice hacia el cielo (il.28 y 29). Del mismo modo, muestran fotografías de sus atentados en países occidentales (il.30).



Ilustración 28: Dabiq 2: 6 / Ilustración 29: Dabiq 2: 15



Ilustración 30: Dabiq 15: 4

Relacionado con esta última imagen, es habitual encontrarse en la revista representaciones del bando enemigo en condiciones vulnerables. Especialmente significantes son las fotografías que hacen referencia a sus prisioneros (il.34) o a soldados enemigos siendo ejecutados (il.33). Asimismo, la bandera de EE.UU. se muestra numerosas veces, pero al contrario que la bandera del Estado Islámico -que suele estar vinculada a momentos triunfales o situaciones de la vida cotidiana en el Califato (il.32)- ésta aparece asociada a funerales o a artículos en los que se trata de desacreditar a los líderes políticos estadounidenses (il.31).



Ilustración 31: Dabiq 4: 8 / Ilustración 32: Dabiq 1: 7



Ilustración 33: Dabiq 3: 12 / Ilustración 34: Dabiq 3: 4

Ahora bien, no todo lo que se presenta en esta revista es violencia. También se muestran fotografías de hombres y niños orando, leyendo el Corán o siendo instruidos (il.35). Del mismo modo, cuando se habla de las alianzas que el Estado Islámico ha establecido con sus vecinos, se presentan imágenes de hombres hermanados entre sí, comiendo juntos y abrazándose (il.34). No menos importantes son las referencias visuales a los técnicos y profesionales que se ocupan de ofrecer servicios en el Estado Islámico (il.36 y 37).



Ilustración 35: Dabiq 1: 15 / Ilustración 36: Dabiq 6: 15



Ilustración 37: Dabiq 9: 25 / Ilustración 38: Dabiq 4: 28

Una ausencia destacable es la de las mujeres. A pesar de que hay artículos de esta revista dirigidos explícitamente a ellas, no existe ninguna fotografía en la que aparezca retratada una sola mujer. No ocurre lo mismo cuando se habla, por ejemplo, sobre determinados líderes políticos. Ya sean líderes de países occidentales o de otras naciones como Turquía, Rusia o Irán; siempre aparecen fotografías de archivo referidas a ellos. En ese sentido, es recurrente la imagen del presidente Barack Obama (il.40). Hecho que contrasta con la ausencia casi absoluta de fotografías de Abu Bakr Al-Bagdadi, califa del Estado Islámico (il.39). Asimismo, todos aquellos sujetos que son entrevistados o que son señalados como ejemplo a seguir por haber sacrificado su vida por Alá son mostrados en imágenes (il.41).



Ilustración 39: Dabiq 3: 5 / Ilustración 40: Dabiq 3: 3



Ilustración 41: Dabiq 15: 70

También son recurrentes los reportajes donde se muestra la demolición de templos y estatuas (il.43). En contraposición a estas imágenes, se presentan de forma reiterada fotografías de la Kaaba, el lugar sagrado y de peregrinación religiosa más importante del Islam (il.42). Precisamente los colores que conforman esta edificación -el negro, el dorado, el azul y el gris- son los colores que predominan más en los primeros números de la revista.



Ilustración 42: portada Dabiq 5 / Ilustración 43: Dabiq 2: 17

Dabiq se configura, así, como un texto que nos introduce en el mundo del Estado Islámico, un mundo que se configura textualmente a través de diferentes artículos e imágenes que dialogan entre sí y que se nos presentan como reales²². Para conocer más sobre esta realidad, *Dabiq* invita a que sus potenciales destinatarios accedan a otro tipo de producciones editadas por Al Hayat Media Center²³. Para ello, introduce en cada número un apartado en el que se anuncian vídeos editados por esta productora, reenviando, así, al lector a otros contenidos relacionados con las acciones de ISIS. Con esto, además de ampliar las posibilidades de conocimiento²⁴ sobre esta organización y el sentido de su proyecto, se contribuye a crear un entramado textual más complejo sobre el que se constituye todo un aparato documental²⁵ en torno a lo que ellos mismos denominan “Estado Islámico”.

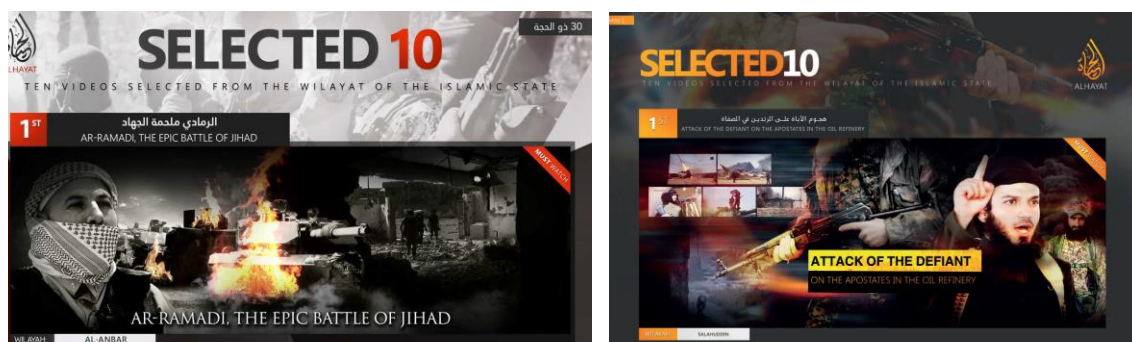


Ilustración 44: *Dabiq* 12: 42 / Ilustración 45: *Dabiq* 9: 27

²² Para la semiótica, la realidad se configura en los textos. Si bien no niega la existencia de la realidad empírica, se considera que el conocimiento que tenemos sobre el mundo está mediado por diferentes sistemas de significación. Asimismo, desde un punto de vista semiótico, la verdad en el discurso no es una representación de una verdad exterior: el enunciador que trata de producir verdad debe preocuparse de producir discursos que produzcan un efecto de sentido, al que podemos llamar verdad. Se trata de lo que Greimas denominaba “veridicción”.

²³ Al Hayat Media Center es una de las principales productoras de la propaganda de ISIS. Ver capítulo 4

²⁴ En términos de Eco, se ampliaría el conocimiento enciclopédico del lector sobre las acciones de ISIS y el proyecto del Estado Islámico. Ver capítulo 2

²⁵ Ver capítulo 2

2. Marcas de la enunciación: las huellas del enunciadoren *Dabiq*

El sentido de un texto no se produce a partir de una simple agregación de signos, sino por medio de procesos discursivos en los que los elementos de una lengua se articulan sintácticamente. Dependiendo de qué posición adopten dentro de un texto y de las relaciones que se establezcan entre ellos se producirán diferentes efectos de sentido y significados. Un texto, por tanto, no debe entenderse como la mera suma de sus partes, sino como un “discurrir sintáctico” en el que los componentes de un sistema de signos se entretajan entre sí y logran que su significado parcial quede subordinado al significado global. Como señala P. Ricoeur “el sentido del texto no es nada que lo refiera a una realidad exterior al lenguaje; consiste en las articulaciones internas del texto y en la subordinación jerárquica de las partes al todo; el sentido es el ligamen interno del texto” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 33). En la misma línea se expresó Lotman cuando definió “semiosfera”²⁶ como el espacio de sentido en el que se desarrolla una cultura: “La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares,

²⁶ Según el planteamiento de Lotman, vivimos inmersos en un espacio semiótico que denomina “semiosfera”. Este espacio se define como un universo de sentido fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis. No es posible separar al hombre del espacio de las lenguas de los signos, de los símbolos. Sólo la existencia de este universo hace realidad el acto significativo particular. Para comprender mejor qué es una semiosfera alude al concepto de “biosfera”, acuñado por V. I. Vernadski. Al igual que todo ser vivo se desarrolla en función del ambiente que le rodea, todo texto adquiere su significado en función del universo semiótico en el que se encuentra inmerso: “Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiosfera” (Lotman, 1996: 12). En ese sentido, no se debe buscar la significación en las unidades particulares de un texto: “es el discurso, y no en sus componentes frásticos o lexemáticos, donde se ha de describir el funcionamiento semiótico” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 33)

no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo -de la semiosfera- hace realidad el acto sógnico particular” (Lotman, 1996: 12). Podemos comprobar esto mismo en la revista *Dabiq* donde, por ejemplo, se incluyen multitud de citas al *Corán* o a dichos del Profeta. De forma aislada, estas referencias pueden leerse de diversas maneras, pero el hecho de que se inserten dentro de un determinado discurso provoca que adquieran un sentido muy concreto. No es lo mismo que las palabras del Profeta se integren dentro de un artículo que justifica las acciones militares de ISIS a que aparezcan en un discurso que parodia la religión musulmana.

La lengua, a pesar de ser el sistema de expresión más complejo y extendido con el que potencialmente se puede significar la realidad, no tiene la capacidad de organizarse a sí misma para producir sentido. Como sostiene Saussure, la lengua necesita del habla: “La lengua es para nosotros el lenguaje menos el habla. La lengua es el conjunto de los hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender. (...) Pero esta definición deja todavía a la lengua fuera de su realidad social, y hace de ella una cosa irreal, ya que no abarca más que uno de los aspectos de la realidad, el aspecto individual; hace falta una masa parlante para que haya una lengua. Contra toda apariencia, en momento alguno existe la lengua fuera del hecho social, porque es un fenómeno semiológico. Su naturaleza social es uno de sus caracteres internos” (Saussure, 2008: 102-103). Por medio de ella, el ser humano se apropia individualmente de la lengua y produce discursos. Benveniste denominó este proceso con el término “enunciación”. La enunciación es el acto mismo de producir un enunciado y supone la conversión de la lengua en un discurso: “Antes de la enunciación, la lengua no es más que la posibilidad de la lengua. Después de la enunciación, la lengua se efectúa en una instancia del discurso” (Benveniste, 1997). Gracias a ella, además de poder dar cuenta de los procedimientos por los que se genera y organiza un discurso, un hablante puede expresar su propia subjetividad y constituirse a sí mismo como un sujeto diferenciado del resto: “el acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla. He aquí un dato constitutivo de la enunciación. La presencia del locutor en su enunciación hace que cada instancia de su discurso constituya un centro de referencia interna” (ibíd.). En ese sentido, hay una

relación constante y necesaria del enunciador con su enunciación que se manifiesta por medio de diferentes indicios de persona y de ostensión. A este tipo de indicios se les denomina “deícticos”²⁷ y sirven para localizar la situación que se configura en el discurso²⁸.

Toda producción discursiva puede ser considerada inicialmente como subjetiva²⁹, pues es el resultado de una apropiación individual de la lengua por

²⁷ Tal y como se plantea en *Análisis del discurso*, “la deixis puede ser definida como la localización y la identificación de las personas, objetos, procesos, acontecimientos y actividades de que se habla por relación al contexto espacio-temporal creado y mantenido por el acto de enunciación” (97). Entre estos principales índices se encontrarían los pronombres personales, los demostrativos, los adverbios, etc. Jakobson denominó a este tipo de localizadores “shifters” y al igual que Benveniste afirmó que el principal de todos ellos sería el pronombre “yo”, ya que es el sujeto que se identifica en el discurso como el agente responsable del proceso de la enunciación: “los deícticos forman el sistema de referencias internas a cada situación de discurso cuya clave es /yo/ y “definen al individuo a través de la construcción lingüística particular de la que se sirve cuando se enuncia como hablante” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 98)

²⁸ Este tipo de elementos textuales también sirve para construir el contexto de un texto. Entre ellos se estarían los elementos diafóricos -los anafóricos y catafóricos-, cuya función es la de reenviar a elementos anteriores y posteriores del propio texto y permiten la existencia de isotopías; y los exofóricos -elementos indiciales vinculados a la situación-, que se encargan de marcar la ubicación de los textos y su significado en la situación en que son enunciados. El propio Benveniste, en “De la subjetividad en el lenguaje”, considera a este tipo de indicadores como los responsables de organizar las relaciones espaciales y temporales en torno al sujeto: “Son los indicadores de la deixis, demostrativos, adverbios, adjetivos, que organizan las relaciones espaciales y temporales en torno al “sujeto” tomado como punto de referencia: “esto, aquí, ahora”, y sus numerosas correlaciones “eso, ayer, el año pasado, mañana”, etc. Tienen por rasgo común definirse solamente por relación a la instancia de discurso en que son producidos, es decir bajo la dependencia del yo que en aquella se enuncia” (Benveniste, 1997: 183). En ese sentido, la enunciación es la responsable de crear el contexto: “El contexto no es un dato previo y exterior al discurso. Los participantes, a través de su interacción discursiva, definen o redefinen la situación, su propia relación, el marco en el que se interpretan y adquieren sentido las expresiones.” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 52).

²⁹ Así lo expresa el propio Benveniste: “‘yo’ se refiere al acto de discurso individual en que es pronunciado, y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado más que en lo que por otro lado hemos llamado instancia de discurso, y que no tiene otra referencia que la actual. La realidad a la que remite es la realidad del discurso. Es en la instancia de discurso en

parte de un hablante concreto: “El lenguaje está organizado de tal forma que permite a cada locutor apropiarse la lengua entera designándose como yo” (Benveniste, 1997: 183). En función de cómo se presente ese “yo”, el sujeto enunciator construirá una imagen de sí mismo frente a su interlocutor a quien tratará de afectar de algún modo: “El enunciator se sirve de la lengua para influir de algún modo sobre el comportamiento del alocutario, dispone para ello de un aparato de funciones” (Benveniste, 1997). Entre esas funciones distingue Benveniste la interrogación, la intimidación y la aserción³⁰. En ese sentido, un hablante no siempre se representa de la misma manera, dependiendo de a quién se esté dirigiendo ofrecerá una apariencia u otra. Por ejemplo, en la revista *Dabiq* cuando el enunciator se dirige a sus enemigos, se ofrece una imagen del Estado Islámico desafiante y amenazadora. Sin embargo, cuando el discurso se dirige a los simpatizantes de ISIS, la revista muestra una imagen del Estado Islámico más acogedora y familiar. Asimismo, puede suceder que un mismo enunciado esté dirigido virtualmente a dos tipos de destinatarios distintos. Por ejemplo, cuando un político dice: “mantendré el orden en este barrio”, este enunciado puede ser interpretado de dos modos diferentes. Por un lado, puede ser leído como una promesa de seguridad para los vecinos del barrio; y por otro, como una amenaza para los criminales y delincuentes causantes de la inseguridad del vecindario. Algo similar sucede con algunos de los discursos que se incluyen en *Dabiq*. Véase, por ejemplo, la primera intervención oficial de Abu Bakr Al-Bagdadi como Califa del Estado Islámico, donde al mismo tiempo que se anuncia una nueva era de poder y dignidad para los musulmanes, se afirma que el mundo conocerá el verdadero significado del terrorismo:

que ‘yo’ designa el locutor donde éste se enuncia como “sujeto”. Así, es verdad, al pie de la letra, que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua” (Benveniste, 1997: 182-183).

³⁰ En primer lugar, dice Benveniste, la interrogación es una enunciación construida para suscitar una respuesta en el enunciatario. La intimidación –que incluye órdenes y frases en imperativo– implica una relación inmediata y viva del enunciator y el otro. Y por último la aserción, que tiene como finalidad comunicar una certidumbre (cfr. Benveniste, 1997).

“Soon, by Allah’s permission, a day will come when the Muslim will walk everywhere as a master, having honor, being revered, with his head raised high and his dignity preserved. (...) They have a statement to make that will cause the world to hear and understand the meaning of terrorism, and boots that will trample the idol of nationalism, destroy the idol of democracy, and uncover its deviant nature” (Dabiq 1: 8)

De este modo, el anuncio del retorno del Califato se presenta simultáneamente como una buena noticia para los fieles de Alá y como una amenaza para los incrédulos. Ahora bien, hemos de matizar aquí que no todo discurso se plantea siempre como un “yo” que se dirige a un “tú”. El hablante tiene a su disposición diferentes técnicas y estrategias enunciativas que posibilitan ocultar los elementos subjetivos de un determinado discurso. La subjetividad puede hacerse desaparecer, por ejemplo, sustituyendo el “yo” por la tercera persona singular – lo que en términos de Benveniste se denomina la “no persona” y caracteriza al discurso histórico³¹. Otra posibilidad puede ser camuflar el “yo” detrás de un “nosotros”. En función de cuál sea el tipo de estrategia, el enunciador modifica tanto su propia imagen como la relación que establece con su destinatario. Tener en cuenta este tipo de variaciones es fundamental para analizar correctamente el proceso discursivo por el que se configura textualmente *Dabiq*. Para ello se ha de atender especialmente a las marcas enunciativas que aparecen en el discurso. En este caso, tomaremos como

³¹ Si bien es cierto que, como señala Jorge Lozano en *El discurso histórico*, los primeros historiadores se presentaban como testigos de vista y, por tanto, empleaban fórmulas en primera persona, a partir del siglo XVI esto cambia y la historia dirige su mirada no tanto al presente como al pasado. Eso tuvo como consecuencia modificaciones en la forma de producir el discurso histórico. En ese sentido, Benveniste distingue entre enunciación discursiva, que emplea formas lingüísticas autobiográficas; e “historia”, que prescinde de ellas: “en ella aparentemente nadie habla, los acontecimientos son enunciados “como se han producido en su aparecer en el horizonte de la historia”. No encontraremos, por tanto, deícticos y los tiempos verbales predominantes son el indefinido, imperfecto, pluscuamperfecto y el prospectivo (tiempo perifrástico sustitutivo del futuro) en tercera persona” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 102). Al respecto, también se ha de tener en cuenta que “la mayoría de los textos no presentan formas puras de discurso o historia, sino que, aun prevaleciendo alguna de ellas, pasan de una a otra” (ibíd.: 110). Al cambio de nivel de un tipo de enunciación a otra se ha llamado *débrayage* y *embrayage*: “Hablamos de cambio de nivel porque el adoptar una u otra forma instaaura un distinto tipo de relación interlocutiva y afecta al sentido de lo enunciado, más concretamente al modo en que es percibido” (ibíd.: 110)

referencia el primer número publicado de este magazín: “The return of Khilafah”. En esta publicación los responsables de la revista exponen los motivos por los que se ha creado, los temas que pretenden abordar y qué tipo contenidos se ofrecerán a los lectores.

2.1 El retorno del Califato: introducción al mundo del Estado Islámico

El primer número de *Dabiq* comienza con una introducción en la que se presenta a la productora Al Hayat Media Center como la responsable de la edición de esta revista:

“After a review of some of the comments received on the first issues of Islamic State News and Islamic State Report, Al Hayat 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 1: 3)

El modo hacerlo no es en primera persona, sino en tercera, como si quien escribiese esas líneas fuese alguien ajeno al sujeto empírico responsable de esa producción³². Asimismo, se anuncia que los temas que se atenderán

³² En ese sentido, como señala Juan Alonso Aldama respecto a los comunicados de ETA y el Gobierno español, cuando se analiza un discurso se debe distinguir entre el sujeto de la enunciación (hablante) y el sujeto del enunciado (persona de la que se habla). Por ejemplo, en el caso del siguiente fragmento se produce un *debrayage* seguido de un *embrayage*: “ETA (...) quiere comunicar lo siguiente a todo el Pueblo Vasco: (...). Tras un largo y fructifero debate (...) ETA y el Gobierno del Estado han llegado a los siguientes acuerdos (...)”. La operación que se produce aquí es la siguiente: “se ‘l’ETA desidera render noto’ proietta entro il discorso un attore -nel caso specifico l’ETA, che parla nel testo-, subito dopo la frase ‘l’ETA e il Governo dello Stato sono giunti’ realiza il ritorno all’istanza dell’enunciazione -ovvero nuevamente l’ETA: in tal modo il soggetto dell’enunciato si identifica con il soggetto dell’enunciazione” (Alonso, 2006: 49). El efecto que produce esta estrategia enunciativa es, como señala Alonso, el de presentar en el discurso un sujeto que aparentemente se expresa sin mediaciones. Asimismo, el *debrayage* que se produce en el segundo enunciado de este fragmento crea un efecto de objetividad: “gli attanti proiettati entro il discorso fanno riferimento allá dimensione dell’enunciato, senza che si realizzi più alcuna identificazione fra tema del discorso e soggetto parlante. Il débrayage enunciazionale, in questo caso, crea un effetto di obietività: ‘i fatti parlano da sé’ e gli attanti dell’enunciato -l’ETA e il Governo spagnolo- non hanno niente a che vedere con quello dell’enunciazione. Questo meccanismo, in altre parole, sembra dettato dalla volontà di differenziare l’ETA che si esprime nel comunicato dall’ETA impegnato nei negoziati” (ibíd.: 50)

principalmente en este magazín serán los siguientes: el tawhid (unidad), la hijrah (hégira), la yihad y la jama'ah (comunidad). A pesar de que estos términos aparecen inicialmente en lengua árabe, posteriormente, a lo largo de esta primera publicación, son traducidos y aclarados en inglés. De ese modo, el autor se dirige virtualmente a un destinatario que no es experto en el Islam, que desconoce el árabe y que, en principio, tampoco profesa rígidamente la religión musulmana. En esta introducción también se dice que *Dabiq* contará entre sus contenidos con fotos, reportajes, crónicas de sucesos y artículos informativos, todos ellos relacionados con el Estado Islámico:

"It will also contain photo reports, current events, and informative articles on matters related to the Islamic State" (Dabiq 1: 3)

Estas primeras palabras vienen precedidas por una advocación a Alá:

"All praise is due to Allah; and may Allah send blessings and peace upon His Messenger." (Dabiq 1: 3)

El hecho de que el sujeto enunciador se exprese así es un modo de manifestar su propia subjetividad, ya que con estas palabras el que las pronuncia evoca a Alá y toma una posición respecto a Él. No es la única advocación que se incluye en estas primeras líneas. Tras presentar la revista también se dice lo siguiente:

"May Allah bless this effort and make it a beacon for generations to come" (Dabiq 1: 4)

Con este enunciado, el responsable del texto, a pesar de haber utilizado previamente la tercera persona, muestra su apoyo explícito a la producción de este magazín y pide que sea un referente para las generaciones venideras. La introducción concluye con una última mención a Alá:

"May Allah purify Dabiq from the treachery of the sahwah and raise the flag of the Khilafah over its land. Amin" (Dabiq 1: 5)

De este modo, el autor de la revista se presenta como favorable al retorno del Califato.

Además de estas múltiples referencias a Alá, en este discurso inaugural se explica el sentido del nombre de la revista, que como dijimos en el apartado anterior, se refiere a un área en la que supuestamente tendrá lugar la batalla

definitiva entre los musulmanes y los cruzados. Tras esta aclaración se incluye una referencia a un hadiz de Abu Hurayrah. Se trata de una cita textual que se presenta como una transcripción fiel de las palabras de otro sujeto, en este caso de alguien que, a su vez, cita las palabras de Mahoma. Se introduce así una voz distinta a la del enunciador en el discurso de la revista. Por medio de la cual, el enunciante se expresa a través de un “otro” con el que se siente identificado³³ y cuenta al lector la profecía de Dabiq. Se trata de una cita de autoridad³⁴:

“Abu Hurayrah reported that Allah’s Messenger (sallallahu ‘alayhi wa sallam) said “The Hour will not be established until the Romans land at al-A’maq or Dabiq (two places near each other in the northern countryside of Halab) [...]” (Dabiq 1: 4).

Una vez concluida esta primera referencia, se incluye una segunda cita asociada a Al-Zarqawi, que coincide con la que aparece como epígrafe en el índice:

“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 1: 5)

Los responsables de esta revista presentan esta cita en concordancia con la anterior de Abu Hurayrah y afirman que Dabiq jugará un papel histórico en la batalla final entre musulmanes y cruzados:

“According to the hadith, the area will play a historical role in the battles leading up to the conquests of Constantinople, then Rome. Presently, Dabiq is under the control of crusaderbacked sahwat, close to the warfront between them and the Khilafah” (Dabiq 1: 5)

³³ Como sostuvo Bajtin, al introducir la palabra del otro en nuestro discurso le conferimos a estas palabras algo de nuestra propia voz

³⁴ Este tipo de citas, como se explica en *Análisis del discurso*, utilizan las palabras del otro para expresarse uno mismo. De este modo, a pesar de que el enunciador se pueda identificar con la cita enunciada, se desresponsabiliza del enunciado citado. Asimismo, las citas de autoridad también sirven para calificar al locutor enunciado y atribuirle una actitud o un determinado estado pasional.

De este modo, se introduce una nueva voz en el discurso, produciéndose así una polifonía³⁵ que provoca que la voz del enunciador se confunda con la de otros personajes que aparecen en el proceso discursivo.

Cabe decir aquí que las marcas enunciativas que se presentan en el prefacio de esta primera publicación no se reducen a las advocaciones antes señaladas. Si bien es cierto que con ellas el autor del texto, además de presentarse como adorador de Alá, muestra su parcialidad respecto a lo que se está contando; éstas no son las únicas manifestaciones de la subjetividad del enunciador. Su subjetividad también se revela en las fórmulas que se emplean cuando se nombra a determinados actores del discurso. Por ejemplo, cuando se cita a Mahoma siempre se incluyen entre paréntesis expresiones como “sallallahu ‘alayhi wa sallam”, es decir, “que la paz sea con él”. Asimismo, cuando se cita a Al-Zarqawi se emplea una fórmula semejante: “rahimahullah”, que en español significa “Alá ten piedad de él”. Se trata de frases con las que se señala a las justas personalidades que vinieron después del Profeta y con las que el sujeto enunciador muestra su adhesión³⁶. Otro rasgo que introduce la subjetividad dentro de este discurso son algunos adverbios y adjetivos. Por ejemplo, cuando se dice que Al-Zarqawi anticipó la expansión de la yihad, el término yihad viene acompañado de un adjetivo que revela la actitud del autor respecto a lo que se está diciendo:

³⁵ La polifonía es un concepto planteado e introducido por primera vez por Mijaíl Bajtín y se refiere a la pluralidad de voces que pueden manifestarse dentro de un texto literario. Asimismo, la polifonía textual refleja la presencia en el texto de distintos tipos de sujetos por medio de los cuales el autor empírico puede expresarse. Por ejemplo, como señala Umberto Eco, en ‘Entrar en el bosque’, “los libros escritos en primera persona inducen al lector ingenuo a pensar que quien dice “yo” es el autor. Evidentemente no, es el narrador, es decir, la voz que narra y el que la voz narrante no sea necesariamente el autor nos lo dice P.G. Wodehouse, que escribió en primera persona las memorias de un perro” (Eco, 1996: 21).

³⁶ En el mundo árabe las “bismillah” son fórmulas orales que invocan a Alá y se insertan en los discursos como si tuviesen un efecto mágico. Funcionan casi como conjunciones. En ese sentido, el hecho de que se introduzcan en el discurso de *Dabiq*, más allá de que puedan considerarse una manifestación de la subjetividad del enunciador, invitaría a pensar en el aspecto “mágico” de este tipo de fórmulas (V. Burgio, personal communication, 10 abril 2020).

“Shaykh Abu Mus’ab az-Zarqawi (rahimahullah) anticipated the expansion of the blessed jihad from Iraq into Sham and linked it to this hadith saying (...)” (Dabiq 1: 5)

Se dice exactamente “bendita yihad”, revelándose así la aquiescencia del enunciante con este acontecimiento. No es lo mismo decir “bendita yihad” que “maldita yihad”. Utilizar un adjetivo u otro señala la actitud que se tiene respecto a aquello de lo que se está hablando. De ese modo, también se orienta al destinatario para que juzgue los hechos que se cuentan de una determinada manera. La yihad no se presenta como algo malo, sino como algo que, además de innegable, es deseable. En cuanto a las imágenes que acompañan a este texto, cabe destacar lo siguiente. En un caso aparecen tres soldados acompañados por la siguiente inscripción:

“Until it burns the Crusader Armies in Dabiq” (Dabiq 1: 3)



Ilustración 46: Dabiq 1: 3 / Ilustración 47: Dabiq 1: 5

Con ello, se identifica a los sujetos de imagen como “cruzados”, quienes, además, son mostrados de espaldas, en actitud de retirada y rodeados por llamaradas de fuego (il.46). Parece no haber escapatoria para ellos, ya que su destino está escrito. Asimismo, las letras de “DABIQ”, nombre de la revista y lugar donde tendrá lugar la batalla final, también aparecen entre llamaradas,

acentuando así el final que allí les espera a los ejércitos enemigos del Estado Islámico. En contraposición a esta imagen, se presenta a un único sujeto que oculta su rostro bajo un pañuelo (il.47). Su indumentaria es sobria y porta un fusil en actitud vigilante. No es mostrado de espaldas, sino de perfil, como si estuviera mirando al horizonte. A pesar de las llamaradas de fuego que rodean el escenario, no parece estar asustado ni muestra gestos de huida. Al contrario, permanece impasible. En ese sentido, la revista nos describe una situación en la que los ejércitos cruzados son representados de un modo vulnerable respecto a los soldados del Estado Islámico, que, pese a poder ser menos inicialmente, muestran una actitud valiente. No son imágenes reales, parecen de videojuego, como si se tratase de un escenario virtual. Pero con ellas, el autor del texto acentúa su adhesión a la profecía de Abu Hurayrah sobre Dabiq y subraya su deseo de que Alá purifique este lugar a través del fuego.

2.1.1 Noticias y reportajes sobre el Estado Islámico

Este primer número viene acompañado de diferentes apartados con noticias y reportajes. Uno de ellos está dedicado a la proclamación del Estado Islámico. En este caso, el enunciador se borra del enunciado y se presenta como un periodista que informa, en tercera persona, del “renacimiento del Califato”. Para ello también cita las declaraciones del portavoz del Estado Islámico, Al Adnani, en la fecha de su proclamación:

“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 1: 7)

Estas palabras preceden a las del Califa del Estado Islámico, Al-Bagdadi, que centra su primer discurso oficial en una llamada a todos los musulmanes para que emigren a las Tierras del Islam:

“Amirul-Mu‘minin said: “Therefore, rush O Muslims to your state. Yes, it is your state. Rush, because Syria is not for the Syrians, and Iraq is not for the Iraqis. The earth is Allah’s. {Indeed, the earth belongs to Allah. He causes to inherit it whom He wills of His servants. And the [best] outcome is for the righteous} [Al-A’raf: 128]. The State is a state for all Muslims. The land is for the Muslims, all the Muslims. O Muslims everywhere, whoever is capable of

performing hijrah (emigration) to the Islamic State, then let him do so, because hijrah to the land of Islam is obligatory”” (Dabiq 1: 11)

De este modo, a través de la inclusión de citas textuales, vuelven a introducirse en el discurso voces diferentes a las del autor de la noticia. Tanto el nombre de Al-Adnani como el de Al-Bagdadi vienen precedidos de las fórmulas “hafidhahullah” y “nasarahullah” respectivamente, que significan “que dios los mantenga a salvo”. Nuevamente el sujeto enunciador se manifiesta así para señalar su adhesión con los sujetos que se citan en la noticia. Las marcas enunciativas, como en la introducción, también se revelan en alguno de los adjetivos empleados. Por ejemplo, tras informar sobre el renacimiento del Califato se dice lo siguiente:

“The good news was followed by the first official speech of Amirul-Mu’minin Abu Bakr al-Husayni al-Qurashi al-Baghdadi (nasarahullah)” (Dabiq 1: 7)

De esta manera, este acontecimiento se califica como algo “bueno” y el enunciante manifiesta su adhesión al proyecto del Estado Islámico y a las palabras de su portavoz.

Simultáneamente, se guía al lector para que interprete los hechos que se cuentan de un modo determinado. Prueba de ello son los titulares que se resaltan a partir del discurso posterior de Al-Bagdadi. Por medio de ellos se confunde la voz del responsable del texto con la del sujeto citado. En estos titulares se afirma, entre otras cosas, lo siguiente: “Glad tidings for the Muslim Ummah”, “A new era has arrived of might and dignity for the Muslims”, “A call to all Muslim doctors, engineers, scholars, and specialists”, etc. No existe ningún tipo de marca enunciativa por las que el sujeto enunciador guarde las distancias respecto a estos enunciados. Parece apropiarse de ellos y se presentan ante el lector como incuestionables. No se sabe si estas palabras las dice él o el sujeto citado. La adhesión con el discurso de Al-Bagdadi y Al-Adnani es absoluta y no existe ningún tipo de matización ni distanciamiento respecto a lo que estos dos sujetos manifiestan. Se pretende así, en cierto modo, que el lector no ponga en duda sus palabras y que se considere como verdadero aquello que se pone en boca del portavoz y del Califa del Estado Islámico, quienes, además, no son mostrados en imágenes en ningún momento.

Todas las fotos que se presentan en esta noticia son de soldados, hombres y niños portando banderas de ISIS en las calles (il.48 y 49). El ambiente es festivo, parecen celebrar con alegría la llegada del Califato. Con estas imágenes, el texto posiciona al destinatario como observador de unos hechos que supuestamente están teniendo lugar en el presente. El cronista parece querer hacer testigo al lector de la llegada de esa nueva era que el Califa del Estado Islámico ha proclamado, la era en la que ningún musulmán verá herido su orgullo y podrá caminar con dignidad.



Ilustración 48: Dabiq 1



Ilustración 49: Dabiq 1

En otro apartado de noticias se presenta un reportaje fotográfico en el que las imágenes vienen acompañadas por textos breves y pie de fotos que explican al lector aquello que se le muestra por parte de la revista. El reportaje comienza informando de que en la mañana de un lunes las fuerzas del régimen Nusayri³⁷

³⁷ Referencia al régimen establecido en Siria, liderado actualmente por Bashar al Assad. También se le denomina “régimen alauita”. Ambas denominaciones hacen referencia a la rama del Islam que profesa Al-Assad. Cabe señalar aquí que, a pesar de estas denominaciones,

han llevado a cabo un ataque aéreo que ha tenido como consecuencias múltiples heridos y muertos:

“On the morning of Monday, the 25th of Sha’ban, the Nusayri regime carried out an airstrike in Ar-Raqqah, resulting in five shuhada’ and multiple wounded, all of them civilian casualties. A second airstrike on the same day targeted the industrial district causing extensive damage to civilian property” (Dabiq 1: 42)

Se informa también de que a raíz de estos ataques los muyahidines han lanzado una contraofensiva contra los agresores:

“Later in the evening, the mujahidin of the Islamic State launched mortars into the regime’s Division 17 army base. The mortars made direct hits against the base. The following morning, two violent explosions rocked the Division 17 army base after being targeted once more by the Islamic State” (Dabiq 1: 42)

El texto escrito acompaña a un conjunto de fotografías que muestran a las víctimas del régimen de Bashar al Assad, todas ellas son de heridos o muertos a consecuencia de los bombardeos. Cabe destacar aquí el calificativo que se emplea para señalar a los fallecidos en este ataque, se los denomina “shuhada”, es decir, “mártires”, un término con el que se revela el punto de vista desde el que habla el reportero que informa sobre estos sucesos. Se pone especial hincapié en el hecho de que entre las víctimas del ataque se encontraban mujeres y niños (il.50 y 51):

“The regime continued its aggression against the city of Ar-Raqqah, carrying out an airstrike on Wednesday, the 27th of Sha’ban, which targeted the market and resulted in 30 shuhada’ and 36 wounded including women and children” (Dabiq 1: 43)

Siria, como señala Pablo Sapag en *Siria en perspectiva*, es un país aconfesional donde el Estado garantiza la pluralidad religiosa: “Contrariamente a lo que a lo largo del tiempo y de manera ‘exagerada’ (Hopwood 1988, 98) sostiene la oposición islamista suní y sus aliados externos, ni régimen ni Gobierno son ni mucho menos estructuras de poder exclusivas o privativas de la minoría alauita (...). El Gobierno sirio, fiel a la ideología bazaarista que lo inspira, es multiconfesional, tanto como la propia sociedad siria ya que en él participan miembros de las distintas confesiones, no porque les corresponda por algún tipo de reparto o cuotas, sino por su mera condición de ciudadanos y ciudadanas sirias. Estas últimas, históricamente en una mejor posición social y laboral que sus congéneres de otros países de Oriente Próximo y Medio y de la cuenca Mediterránea, siendo las primeras en votar en 1946 una vez que Siria conquistó su independencia” (Sapag, 2019: 55-56).

Con ello se descalifica al bando agresor, ya que se asegura que los muyahidines, a diferencia del ejército sirio, en su contraofensiva no atacaron a civiles, sino una base militar.



Ilustración 50: Dabiq 1: 42



Ilustración 51: Dabiq 1: 43

Esta primera publicación también incluye un apartado que se denomina explícitamente con el nombre de “reportaje”. Concretamente se incluyen dos. Uno dedicado a las alianzas que el Estado Islámico ha establecido con las tribus de Siria e Irak y otro dedicado a la liberación de la ciudad de Tal Afar. En el primero se informa de la reunión mantenida por el responsable de Asuntos Tribales del Estado Islámico con los representantes de las tribus vecinas:

“Last month, following instructions from the head of Public Relations in Wilayat Halab, the wilayah’s head of Tribal Affairs attended a meeting with the following tribal representatives” (Dabiq 1: 12)

El reportaje, acompañado de múltiples fotos en las que aparecen personas orando, en asamblea, etc. (il.52, 53 y 54); se escribe, como el resto de los apartados a los que hemos hecho mención hasta el momento, en tercera persona. Ahora bien, como en los casos anteriores, se incluyen frases que revelan la subjetividad del cronista. Por ejemplo, cuando se habla del Estado Islámico se añaden frases como “que Alá lo honre”, manifestándose así la actitud de quien está narrando los hechos:

“In return, the Islamic State (may Allah honor it) requested from its dignified, Arab tribes, and in particular the tribe of Banu Sa’id, their backing, support, allegiance, advice, and du’a’” (Dabiq 1: 13)



Ilustración 52: Dabiq 1: 14



Ilustración 53: Dabiq 1: 12 / Ilustración 54: Dabiq 1: 15

En el segundo reportaje se informa de cómo las fuerzas Safawi³⁸ ejecutaron a numerosos prisioneros musulmanes antes de huir de la ciudad de Tal Afar:

"Before fleeing in the face of the Islamic State's advance, the Safawi forces executed a number of Muslim prisoners" (Dabiq 1: 16)

En respuesta a esta matanza los muyahidines del Estado Islámico responden matando a soldados del ejército Rafidi³⁹. Tanto en el primer caso como en el segundo se muestran fotos del resultado de ambos ataques, con la diferencia de que en el segundo caso los muertos aparecen amontonados como bolsas de basura (il.55), cosa que en las primeras fotos no sucede. En ellas los cuerpos inertes de las víctimas aparecen de manera individualizada y tanto su rostro como otras partes del cuerpo se distinguen perfectamente (il.56). Se trata, sin duda, de una representación mucho más humanizada. El reportaje se escribe en tercera persona, pero el enfoque de unas fotos y otras muestran la actitud del responsable del reportaje respecto a los muertos de un bando y de otro.



Ilustración 55: Dabiq 1: 17 / Ilustración 56: Dabiq 1: 16

³⁸ Con este término se refieren a los persas chiitas que luchan contra la expansión del Estado Islámico. También hace referencia al imperio safávida, que gobernó en Irán del siglo XVI al siglo XVIII e impuso la rama chiita del Islam en su territorio.

³⁹ ISIS se refiere al Ejército iraquí como "Rafidi". "Rafidi" es un término despectivo para los musulmanes chiíes que utilizan los sunitas. Significa "rechazadores" porque los musulmanes chiíes creen en una línea diferente de sucesión para el Islam tras la muerte de su fundador Muhammad

2.1.2 Artículos argumentativos sobre el proyecto del Estado Islámico

El artículo que se incluye en este primer número está dedicado al concepto de de “imamah”, que es traducido por el enunciador por el término “liderazgo”. Al contrario que las noticias y reportajes ya analizados, este artículo comienza con una advocación a Alá: “Praise be to Allah, the Lord of all that exists”. Primera marca enunciativa del texto. Tras esta alusión, se introduce la cita de un hadiz:

“Abdullah Ibn ‘Amr narrated that the Prophet (sallallahu ‘alayhi wa sallam) said: “Indeed a man’s iman (faith) becomes worn out within him just as a garment becomes worn out, so ask Allah to renew the iman in your heart.”” (Dabiq 1: 20)

De ese modo, se incluye nuevamente en el discurso una voz ajena a la del emisor que afirma que la fe del hombre se desgasta como las prendas de vestir.

A continuación, también se incluye la voz de Alá:

“Allah (subhanahu wa ta’ala) says, {And do not be like the one who undoes the thread which she has spun after it has become strong, by taking your oaths as a means of deception among yourselves when one group is more numerous than another group. Allah tests you by this. And on the Day of Resurrection, He will certainly clarify that which you differed over.} [An-Nahl: 94]” (Dabiq 1: 20)

Se trata de una referencia al Corán con la que se llama a no deshacer el hilo de la fe. Estas dos citas son el prelude de una discusión sobre la actitud de los jóvenes frente a la llamada de Alá, que como Abraham tienen la opción de escucharla o de rechazarla:

“Indeed the millah of Ibrahim (‘alayhis-salam) has strongly re-emerged within the soul of the young Muslim muwahhid (monotheist), such that he believed in it, loved it, declared it openly, and worked in accordance with its requirements” (Dabiq 1: 21)

El camino de la fe, en ese sentido, se identifica con el camino emprendido por Abraham (the millah of Ibrahim) a quien Alá, como recompensa a su fidelidad, le otorgó su poder sobre la tierra tanto a él como a toda su descendencia:

“When Allah (‘azza wa jall) granted Ibrahim (‘alayhis-salam) this lofty position of imamah, he understood how tremendous a favor it was to receive such a position, so he immediately requested it for his descendants

as well. {He (Ibrahim) pleaded, 'And also (leaders) from my offspring.}'
(Dabiq 1: 22-23)

A diferencia de las noticias y reportajes que se presentan en la revista, en este artículo se apela explícitamente al destinatario:

"So it became incumbent upon us to revive the characteristics of this millah that had decayed within the people's souls, and attempt to advise those individuals working to undo the thread they had spun after it had become so strong" (Dabiq 1: 21)

El enunciador se presenta en la forma de "nosotros" -habla en primera persona del plural-, pero no lo hace en nombre de ninguna colectividad, sino con el fin de introducir al lector dentro del discurso. Se trata de una estrategia enunciativa por medio de la cual se responsabiliza al destinatario de que la senda emprendida por Abraham reviva en el presente, pues, como se dice, "nos corresponde a nosotros reavivar las características de esta *millah*". La presencia del autor del texto en el discurso se acentúa con una imagen que aparece en el fondo del artículo (il.57). Se trata de un sujeto oculto tras un pasamontaña que, con una actitud aleccionadora, mira directamente al lector. Esta imagen interpela directamente al destinatario y le implica dentro del texto.

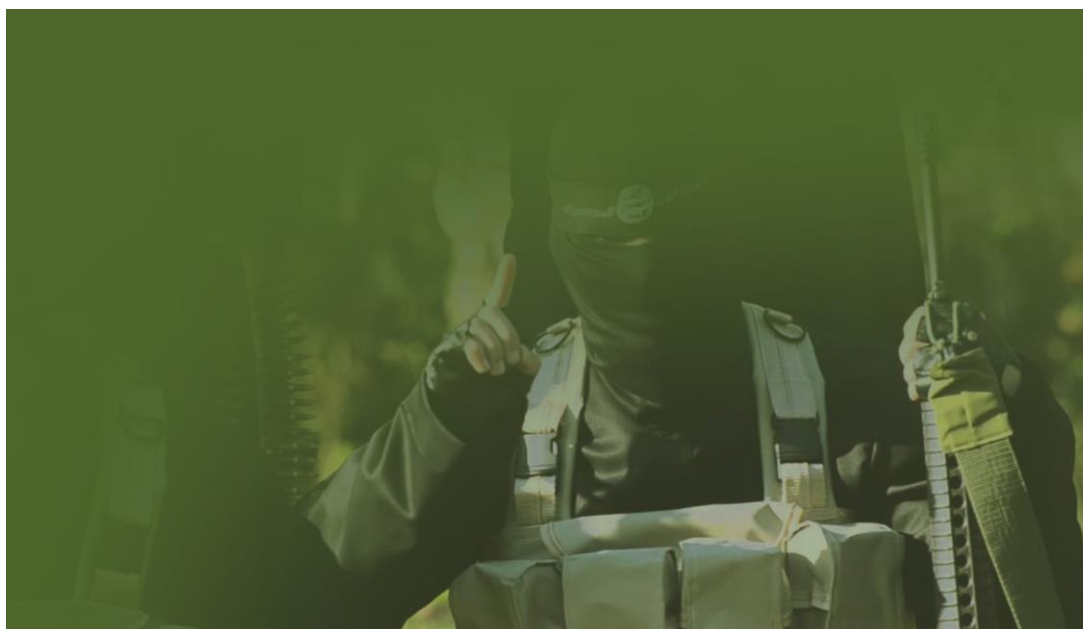


Ilustración 57: Dabiq 1: 21

Asimismo, en este artículo, su autor también espera que Alá haga que se arrepientan aquellos que se han alejado del camino de la fe. A éstos últimos se

refiere con el pronombre “ellos”, diferenciándolos así de sí mismo y del lector virtual del texto:

“All this, in the hopes that Allah would lead them to repent and that they would return once more to the guidance they were upon, supporting the truth and following the millah.” (Dabiq 1: 21)

De este modo, se configura la imagen de un destinatario que se identifica con el camino emprendido por Abraham y que se distingue de todos aquellos que se han alejado de él. El artículo se desarrolla de una manera muy similar hasta el final: se citan hadices, se hace referencia a eruditos y se emplea la primera persona del plural. Como en otras ocasiones, los nombres con los que el enunciador se siente identificado se acompañan de fórmulas como “la paz sea con él”, “que Alá esté complacido con él”, etc. El nombre de Alá también viene acompañado de fórmulas como “poderoso”, “sublime” o “majestuoso”. Y aquellos con los que el sujeto enunciador pretende marcar una distancia no vienen asociados a ningún tipo de expresión halagadora. Es el caso de Ibn Az-Zubayr y Al-Husayn⁴⁰, dos personajes históricos que, a pesar de que son puestos como ejemplo para la comunidad musulmana por su actitud frente a la tiranía de los Califas, no son bendecidos de ninguna manera.

El artículo finaliza afirmando que el Estado Islámico forma parte de la “millah de Abraham” y que como tal es el verdadero heredero de su “imamah”:

“The Islamic State is a true Imamah” (Dabiq 1: 27)

Asimismo, en esta última sección predomina la primera persona del plural:

“Through the course of this discussion, we can see that The Islamic State is the entity that most emulates the millah of Ibrahim with regards to imamah in the areas where it exists” (Dabiq 1: 27)

Otro ejemplo de ello es el siguiente:

“So we can see from the context of these verses that imamah is from the millah of Ibrahim (‘alayhis-salam), and that whoever turns away from it is turning away from something that’s a part of this great millah”. (Dabiq 1: 27)

⁴⁰ Estos personajes son respetados en la tradición sunní del Islam, al tiempo que son venerados por la rama chií. Quizá por esa razón el enunciador prefiere mantener las distancias con ambos personajes, aunque no los critique ni condene

Este modo de hablar revela el empeño del responsable del texto por hacer partícipe de su reflexión al lector. Se concluye con una alabanza a Mahoma:

"May peace be upon Muhammad, the warner and bringer of glad tidings, and upon all of his family and companions" (Dabiq 1: 29)

Con ella se reafirma la adhesión del enunciador a la figura del Profeta.

Si bien este artículo trata de convencer argumentativamente al destinatario sobre la legitimidad del Estado Islámico, otro de sus principales objetivos también es formar al lector. A pesar de que se incluyen conceptos en árabe, el comentarista traduce cada uno de estos términos al inglés. De ese modo, la argumentación que se desarrolla se hace comprensible para todos aquellos que no están familiarizados con este tipo de terminología. Esto es muy significativo porque certifica que el destinatario ideal de esta revista no es un público formado en el Islam. Todo lo contrario, el autor se dirige a un lector que desconoce el árabe y es lego en materia de religión musulmana. El mismo objetivo formativo puede detectarse en una sección dedicada a "Sabiduría", donde se hace referencia a las palabras del Profeta y a las del segundo Califa tras la muerte de Mahoma. En ambos casos, se acentúa la importancia de la comunidad, el liderazgo y la obediencia para vivir conforme a las reglas del Islam (Dabiq 1: 30-31). Como se puede comprobar, los principales términos que aparecen en árabe también se traducen al inglés (il.58).

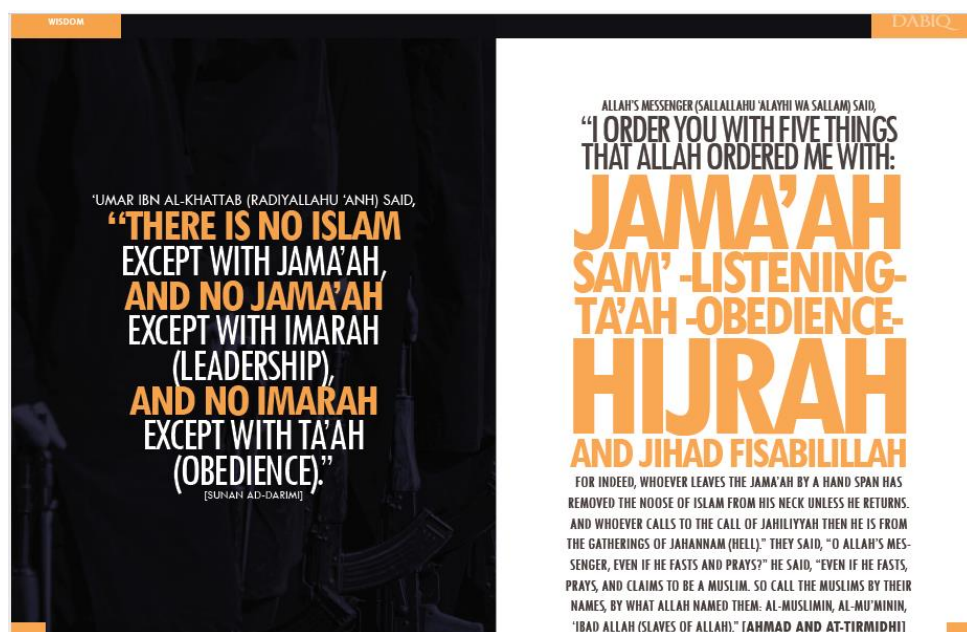


Ilustración 58: Dabiq 1: 30-31

2.1.3 Crónicas sobre el Estado Islámico

La crónica que se presenta en este número explica el proceso por el que establecer y extender el Califato. El enunciador, como el historiador, se borra del discurso y realiza un breve recorrido histórico con el fin de mostrar al lector que la aspiración de instaurar esta forma de gobierno ha sido siempre un anhelo de todo muyahidín:

“The goal of establishing the Khilafah has always been one that occupied the hearts of the mujahidin since the revival of jihad this century” (Dabiq 1: 34)

Asimismo, se afirma que este objetivo no pudo alcanzarse tras la yihad en Afganistán contra los comunistas, a pesar de ello la esperanza de lograrlo sigue presente:

“It was always a hope the mujahidin were certain of attaining, for Allah’s Messenger (sallallahu ‘alayhi wa sallam) had promised them with it” (Dabiq 1: 34).

Como se puede comprobar, cuando se habla de los muyahidines, el cronista se distancia de ellos -utiliza la tercera persona del plural-, pero en este caso no se hace con el fin de descalificarlos, sino para mostrar que, aunque son presentados como un colectivo ajeno a quien narra los hechos y al destinatario, su actitud es digna de reconocimiento. De ese modo, el enunciador, a pesar de que no se refiere directamente en ningún momento al lector, representa al soldado muyahidín como un héroe y guía al destinatario para que tenga una actitud favorable respecto a determinados acontecimientos que se pueden producir en el presente. Esa representación heroica se acentúa con la imagen que acompaña a esta crónica. En ella se muestra a un soldado a caballo portando la bandera de ISIS. Se trata de un muyahidín que se encuentra en la ladera de una colina desde la cual se vislumbra un horizonte luminoso. Entre las nubes, aparece el sol (il.59). Esta imagen se podría identificar perfectamente con el nuevo amanecer al que Al-Adnani hace referencia en su primera intervención como portavoz del Califato. En ella declara lo siguiente:

“The time has come for those generations that were drowning in oceans of disgrace, being nursed on the milk of humiliation, and being ruled by the vilest of all people, after their long slumber in the darkness of neglect – the time has come for them to rise. The time has come for the Ummah of

Muhammad (sallallahu ‘alayhi wa sallam) to wake up from its sleep, remove the garments of dishonor, and shake off the dust of humiliation and disgrace, for the era of lamenting and moaning has gone, and the dawn of honor has emerged anew. The sun of jihad has risen. The glad tidings of good are shining. Triumph looms on the horizon. The signs of victory have appeared” (Dabiq 1: 9)



Ilustración 59: Dabiq 1: 34-35

Según esta crónica, las nuevas condiciones, derivadas de una estrategia ideada por Al-Zaraqawi, abren la posibilidad de que todos los musulmanes puedan vivir unidos bajo la autoridad de un único Califato, es el caso del Estado Islámico. En ese sentido, se presenta como una obligación para todo musulmán la de elevar sus voces y prometer su lealtad a Al-Bagdadi:

“The obligation is now clearer than ever before for all Muslims to raise their voices and pledge their allegiance to Imamul-Muslimin and Amirul-Mu’minin – the Khalifah – Abu Bakr al-Husayni al- Baghdadi (may Allah raise his allies and humiliate his enemies)” (Dabiq 1: 40)

De forma indirecta, el enunciador se dirige a la comunidad musulmana. No dice “es vuestra obligación” o “es tu obligación” o “es nuestra obligación”, se dice de tal modo que ese deber se desprende de un anhelo superior. Siempre ha sido una esperanza para los muyahidines lograr establecer un Califato, ya que fue lo

que el mensajero de Alá prometió a sus seguidores y, por tanto, es una obligación de todo musulmán desear eso mismo hoy.

Al igual que cuando se dice que “todo demócrata está en contra de la violencia” se trata de una estrategia discursiva para calificar de antidemocrático a todo aquél se siente tentado de usar métodos violentos para alcanzar sus objetivos; decir que “todo musulmán siempre ha anhelado vivir en un Califato” se trata igualmente de una estrategia para deslegitimar a aquellos musulmanes que hoy rehúsan de querer mostrar su lealtad al Estado Islámico. De tal forma, se pretende empujar al destinatario a que se adhiera a este proyecto, a que emigre a las tierras del Califato y a que allí se forme como un verdadero muyahidín. Porque lo que distingue a un verdadero creyente de un incrédulo o apóstata no es la oración o el ayuno, sino su obediencia al líder que guía la comunidad musulmana, un liderazgo que no es sólo religioso, sino también político:

“Furthermore, the people today have failed to understand that imamah in religious affairs cannot be properly established unless the people of truth first achieve comprehensive political imamah over the lands and the people.” (Dabiq 1: 24)

La crónica termina, como otras secciones de la revista, con una plegaria a Alá:

“May Allah protect this Khilafah state and continue guiding it until its legions fight the crusader armies who will gather near Dabiq” (Dabiq 1: 40)

De nuevo, el enunciador manifiesta su adhesión al Califato y pide a Alá que lo proteja y guíe contra los ejércitos enemigos.

2.1.4 Dar la palabra al enemigo

Se trata de una sección que aparece en todos los números de *Dabiq* y que está dedicada a señalar cómo hablan los enemigos ISIS sobre el proyecto del Estado Islámico. El primer número lo dedican a presentar extractos de un artículo escrito por Douglas A. Ollivant, exmiembro del Consejo de Seguridad Nacional de EE.UU., y Brian Fishman, exmiembro del Centro de Lucha contra el Terrorismo en West Point. Este artículo, tal y como se señala, fue escrito poco después de que Mosul cayese en manos de los soldados de ISIS. Al

margen de su contenido, al que ya me referí en el apartado anterior, es interesante detener nuestra atención en el modo en el que el enunciador se refiere a los autores de este artículo:

“Douglas A. Ollivant, former Director for Iraq at the US National Security Council, and Brian Fishman former Director of Research for the Combating Terrorism Center at West Point – two American crusaders – wrote an article titled “The Reality of the Islamic State in Iraq and Syria” a short time before the Islamic State’s liberation of Mosul as well as other important cities and towns in Iraq. Here are excerpts from the article” (Dabiq 1: 32)

Como se puede comprobar, ambos son calificados bajo la denominación de “cruzados”. Asimismo, cuando se dice que Mosul está en manos del Estado Islámico, se emplea el término “liberación”. Tanto un término como otro, a pesar de que el discurso no sea en primera persona, manifiestan la posición desde la que se sitúa el enunciante. Al contrario que cuando se nombra a Mahoma, a Alá o a cualquier personalidad venerada por ISIS; los nombres de estos dos norteamericanos, lejos de estar acompañados de una bendición o plegaria, son marcados bajo el calificativo de “cruzados”, estableciéndose así una distancia respecto a ellos y situándolos en el bando enemigo. El término “liberación” también revela el punto de vista desde el que habla el narrador. No es lo mismo decir que “los Aliados liberaron el territorio ocupado por el ejército nazi” que decir que “los Aliados ocuparon el territorio bajo el control del ejército nazi”. Un término u otro determina la posición en la que se sitúa el sujeto enunciador y la posición en la que se pretende situar al destinatario. Asimismo, de esta sección también es significativo comprobar cómo aquellos que son citados, en este caso dos norteamericanos, dicen cosas que están en total consonancia con lo presentado a lo largo de esta primera publicación de *Dabiq*. Se trata de una estrategia por la que se pretende hacer creer al lector que aquello que ha leído a lo largo de toda la revista es verdad, pues se corresponde, incluso, con lo que dicen los enemigos de ISIS sobre el Califato.

2.2 Actores, espacios y tiempos en la revista Dabiq

Cuando nos preguntamos por el sujeto del discurso no hay que confundirlo con el sujeto empírico responsable de una determinada producción textual. En el

caso de *Dabiq*, por ejemplo, como ya se ha señalado, el sujeto empírico responsable de la edición de esa revista es la productora Al Hayat Media Center. Ahora bien, lo que aquí nos interesa no es ese tipo sujeto, sino aquél que podemos conocer por su discurso, es decir, por cómo se presenta a sí mismo cuando se apropia de la lengua y articula un conjunto de enunciados con el fin de producir un texto. En ese sentido, el sujeto de la enunciación de *Dabiq* no se identifica directamente con Al Hayat Media Center, ya que cuando se habla de esta productora a lo largo de este magazín se hace en tercera persona. Se trata, como hemos visto, de un sujeto claramente posicionado a favor del Estado Islámico, que se identifica con las palabras de sus portavoces, que se presenta como alguien fiel a las palabras del Profeta, que venera a Alá y que desprecia a los adversarios y enemigos del Califato.

Ahora bien, el discurso, además de ser el principal soporte sobre el que se configura la imagen del enunciador, es un proceso sobre el que se construye un espacio, un tiempo y unos actores que en ningún caso tienen por qué corresponderse con la realidad extralingüística. De ese modo, cada discurso establece sus propias coordenadas, muestra su contexto y orienta al destinatario en un determinado mundo textual. La primera publicación de *Dabiq*, por ejemplo, introduce al lector dentro de un mundo de significado que gira en torno a lo que ellos denominan “Estado Islámico”. Como se indica en el título, ‘El retorno del Califato’, el tiempo en el que nos sitúa el discurso es el presente. El Califato no es algo del pasado, ha retornado y, como acabamos de ver, se encuentra omnipresente en todas las secciones de la revista. Sin duda alguna, el actor protagonista de este texto no es el sujeto que lo enuncia, sino esa entidad que ha vuelto a resurgir. En torno a ella se organiza todo lo demás. Aunque haya referencias a acontecimientos que se presentan como reales, la situación externa no es la que determina el sentido de la producción de *Dabiq*, es, más bien, al contrario.

Dabiq, como producción textual, construye su propio contexto e introduce dentro de él esos acontecimientos a los que dota de un determinado significado: “Podemos decir que cada discurso se presenta a sí mismo de determinada manera, orienta su propia lectura o interpretación, establece por tanto una cierta relación con sus usuarios. No sólo el “contexto” determina el

sentido de las producciones significativas, también éstas actúan sobre ese contexto, del mismo modo que no sólo los sujetos producen los discursos, sino que también son productos de ellos (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 92-93). Asimismo, es en el propio texto donde se configura la imagen del enunciador, ya que es en él donde se manifiesta su actitud respecto a lo que se enuncia. En ese sentido, un discurso puede presentarse como marcado o no marcado subjetivamente. Un texto marcado es aquel en el que el sujeto manifiesta sus opiniones o puntos de vista. El no marcado, por el contrario, presenta hechos y saberes “objetivos”. Cada una de estas marcas orienta la relación entre el locutor y la situación que se presenta en el texto.

Al respecto, los deícticos son fundamentales, ya que tienen una función localizadora⁴¹ y son usados “para construir situaciones de enunciación representadas, para permitir a los actores modular de diversas maneras su participación en el enunciado, crear tiempos y espacios superpuestos, e indicar relaciones interlocutivas” (ibíd.: 100). En el caso de *Dabiq*, como se puede comprobar en su primera publicación, hay una continua señalización de cuándo y dónde se han producido los hechos que se cuentan: “En la mañana del lunes (...)”; “el primer día de Ramadán del año 1435 (...)”; “(...) este artículo se escribió poco después de la liberación de Mosul (...)”; etc. Del mismo modo, la portada de este primer número también sirve para situarnos dentro del texto. El título de la publicación (‘El retorno del Califato’) se inscribe sobre un mapa y en la parte superior de la portada se señala la fecha de publicación de este número (il.3). Parece indicarse, así, el tiempo y el lugar donde se produce este acontecimiento, concretamente en Oriente Medio, en el Ramadán de 1435.

Asimismo, la introducción de índices de ostensión como “éste”, “ése” o “aquél” sirven como punto de referencia dentro del texto y orientan al destinatario en la situación que se construye en el discurso. Por ejemplo, cuando se describe en el primer número de *Dabiq* la estrategia diseñada por Al-Zarqawi para desestabilizar los gobiernos de los países de Oriente Medio, el sujeto enunciador dice: “esta nueva condición abre el camino para completar la unificación de todo el pueblo musulmán y sus tierras bajo la única autoridad del

⁴¹ La función localizadora, como se señala en Análisis del discurso, puede ser falsificada con el fin de crear espacios enunciativos otros.

Califato”. El término con el que se introduce esta frase, el artículo demostrativo “esta”, es un modo de orientar al lector sobre cómo debe interpretar el discurso que se le presenta. Ese “esta” se refiere a la situación resultante de la estrategia de Al-Zarqawi e indica al lector que el Califato es consecuencia del conjunto de maniobras que se describen previamente. De esta manera, el sujeto de la enunciación es el que define la temporalidad del texto y establece unas relaciones causales entre unos sucesos y otros.

Pero a parte de la temporalidad enunciativa, “hay que considerar la organización temporal intrínseca a las acciones o situaciones, reflejadas en el aspecto” (ibíd.: 138). Los aspectos verbales (puntual vs. durativo, incoativo vs. terminativo, perfectivo vs. imperfectivo, etc.) son los encargados de definir, entre otras cuestiones, el carácter de ciertas acciones y situaciones: “golpear, por ejemplo, como toser son acciones sin duración, puntuales, mientras permanecer es de carácter durativo. Algunas tienen un punto terminal definido, son télicas, como fabricar o morir; otras no lo tienen, atélicas, como pasear, sufrir. Además, las relaciones temporales tienen una lógica interna: una situación durativa -estado o proceso- tiene un comienzo y un fin, a menos que sea omnitemporal (...)” (ibíd.: 138). En función de cuál sea la forma verbal empleada en un enunciado se puede saber el momento de la acción que se presenta en el discurso, el punto de vista desde el que se narra o si nosotros – como destinatarios- debemos situarnos dentro o fuera de los acontecimientos (ibíd.: 139).

La primera publicación de *Dabiq*, por ejemplo, presenta la mayoría de sus artículos y noticias en pretérito perfecto compuesto, señalando así que lo que se está contando forma parte del tiempo presente y que además son procesos que ya han terminado. De ese modo, se pone énfasis en el hecho de que el Califato ha retornado y que con ello se ha inaugurado una nueva era, un nuevo tiempo, que es sobre lo que se ocupará esta revista. En ese sentido, las publicaciones de *Dabiq*, además de presentar hechos ya consumados, sitúan las acciones en su momento inicial. Tanto el aspecto terminativo como el aspecto incoativo predominan a lo largo de esta revista. El aspecto durativo también está presente, sobre todo, en los apartados de noticias y reportajes donde se narra el desarrollo de operaciones militares del Estado Islámico y se

informa sobre su extensión en el terreno. A continuación, podemos ver un conjunto de imágenes que acompañan a la crónica sobre el establecimiento del Califato en Oriente Medio. Inicialmente, todas ellas se corresponderían con un modo de enunciación narrativa (il.60, 61 y 62). Sin embargo, este encadenamiento de sucesos se interrumpe con una última fotografía en la que aparece un niño que mira frontalmente e interpela al destinatario (il.63). Ese mismo niño señala con el dedo índice de su mano derecha hacia el cielo en una clara alusión Alá y sitúa al lector en el centro de la escena que se está narrando. No en vano se dice en esta crónica que la obligación “ahora” de todo musulmán es alzar su voz y jurar lealtad al Califa del Estado Islámico (*Dabiq* 1: 40)



Ilustración 60: Dabiq 1: 37



Ilustración 61: Dabiq 1: 39



Ilustración 62: *Dabiq* 1: 39



Ilustración 63: *Dabiq* 1: 41

Los textos, tomando como referencia la distinción que planteó Benveniste, pueden presentarse como discursivos e históricos. A pesar de esta diferenciación, casi siempre, ambos modos de enunciar se entremezclan entre sí. Es el caso de *Dabiq*, donde la forma de enunciación discursiva e histórica se sucede la una a la otra, y viceversa. De este modo, aunque es habitual presentar al Estado Islámico como el sujeto principal del discurso, no siempre es así. De hecho, tanto enunciador como el enunciatario son incluidos de forma

explícita en muchos artículos de la revista. En ellos, el destinatario, como sujeto incluido explícitamente en el texto, trata de ser modalizado con el fin de que adquiriera un conjunto de competencias y actúe de un determinado modo. Cuando se elabora un discurso, además, también se pueden introducir otras voces por parte del sujeto que lo enuncia. Las citas son un ejemplo de ello. En *Dabiq* se introducen continuamente referencias a hadices y pasajes del Corán, así como se transcriben declaraciones de miembros del Estado Islámico y de responsables políticos del bando enemigo. En ese sentido, el protagonista del discurso de esta revista no siempre es el Estado Islámico, también son actores de este mundo textual Al-Bagdadi, Al-Adnani, Mahoma, Alá, los cruzados, las tribus aliadas, los ejércitos enemigos y, por supuesto, como veremos, los mártires del Califato, las mujeres fieles a Alá y las víctimas de ISIS, a quienes incluso se les da voz en su propia propaganda.

3. La narración en *Dabiq*

Gracias a la enunciación podemos dar cuenta de los procedimientos por los que se genera y organiza un discurso, es decir, podemos describir el desarrollo de un proceso discursivo. Ahora bien, eso no significa que la enunciación sea la responsable de que la organización semántica de una producción textual sea de una determinada manera. Si bien da cuenta de cómo se articulan sintácticamente los elementos que conforman un determinado texto, no existe ninguna evidencia de que sea ella la que determine cómo debe regirse aquello que se enuncia. En ese sentido, que en la revista *Dabiq* el enunciador se presente en primera persona o se borre del discurso no implica que deba establecerse una relación antagónica entre “cruzados” y “musulmanes”. Esta oposición, aunque se hace manifiesta a través de mecanismos enunciativos, responde a la necesidad de contar una historia que explique las razones por las que existe el Estado Islámico. Desde este punto de vista, un discurso no ha de ser analizado única y exclusivamente como el producto de una enunciación, sino como un conjunto de enunciados que, con su propia actividad, toma forma a través de una narración, es decir, se trata de un proceso que está gobernado por una estructura narrativa: “el engendramiento de la significación no pasa primero por la producción de enunciados y su combinación en el discurso, sino que las estructuras narrativas relevan a aquél durante su recorrido y son ellas las que producen el discurso con sentido y articulado con enunciados” (Greimas y Courtés: 1980). Esta estructura no se muestra nunca explícitamente, sin embargo, siempre está presente en todo relato.

Para Ricoeur, la narración es el principio de inteligibilidad por el que un conjunto de acontecimientos se hace comprensible a lo largo de un discurso: “en la narración es donde los acontecimientos se seleccionan y, por tanto, se incluyen, se excluyen, se silencian y donde adquieren su significación” (Lozano, 2015). En ese sentido, la función del relato es introducir un suceso en una red de acontecimientos en función de los cuales éste adquiera un sentido concreto: “el acontecimiento, tomado en sí mismo, es ininteligible, o más precisamente está privado de significación. Para que adquiera significación, propone también este historiador [François Furet], es necesario que se lo integre en una red de otros acontecimientos en relación a los cuales tomará sentido: es la función del

relato” (ibíd.: 176). De tal modo, el significado de un acontecimiento no deriva sólo de cómo sea presentado en un enunciado, sino de la posición que ocupe en la historia que se cuenta⁴².

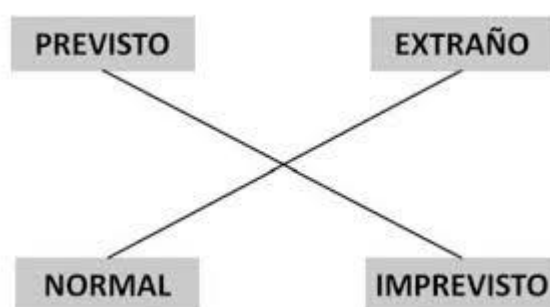
Asimismo, cuando Jorge Lozano compara el discurso histórico con el periodístico⁴³ sostiene que, a pesar de las diferencias que existen respecto a los modos de enunciación entre un discurso y otro, ambos comparten la necesidad de regirse por las leyes del relato⁴⁴: “No cabe duda de que el

⁴² Paul Ricoeur, siguiendo a Paul Veyne, afirma en *Zeit und Erzählung* que la verdadera diferencia no se da entre los hechos históricos y físicos, sino entre la historiografía y la física, es decir, en el modo en el que éstos se cuentan en un determinado discurso. Por un lado, la física subsume los hechos bajo leyes y por el otro, la historiografía los inserta en relatos: “Der wahre Unterschied liegt nicht zwischen historischen und physikalischen Tatsachen, sondern zwischen Historiographie und Physik’. Die letztere subsumiert Tatsachen unter Gesetze, die erstere fügt sie in Fabeln ein” (Ricoeur, 2005: 256). En ese sentido, Ricoeur sostiene que un suceso histórico no es solo lo que sucede, sino lo que se puede contar o ya se ha contado en crónicas o leyendas: “Ein historisches Ereignis ist nicht bloss das, was geschieht, sondern das, was erzählt werden kann oder schon in Chroniken oder Sagen erzählt wurde” (ibíd. 256)

⁴³ Jorge Lozano: “Podríamos afrontar el discurso periodístico comparándolo, es decir, estableciendo diferencias, con otro discurso, por ejemplo, el literario. Sin embargo, elegimos el discurso histórico en tanto que ambos tienen una directa relación con los regímenes de verdad, de veracidad, o, más precisamente, con la veridicción: decir verdad, contar lo que realmente ha sucedido, contar que lo que ha sucedido es verdad porque se ha visto, que quien lo ha visto sabe, y lo que sabe lo dice, diciendo la verdad. Son estas las primeras características del discurso histórico, que se diferenciaría del texto de ficción y que conformarían lo que Pomian (1999) ha dado en llamar marcas de historicidad.” (Lozano, 2013: 166)

⁴⁴ Respecto al relato, Barthes dice lo siguiente: “Innumerables son los relatos del mundo. Hay, en primer lugar, una variedad prodigiosa de géneros, ellos mismos distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia le fuera buena al hombre para confiarle sus relatos: El relato puede ser soportado por el lenguaje articulado, oral o escrito, la imagen, fija o móvil, el gesto, y por la combinación ordenada de todas estas sustancias; está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado (piénsese en Santa Úrsula de Carpaccio), el vitral, el cine, las tiras cómicas, el noticias policiales, la conversación. Además, en estas formas casi infinitas, el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay y no ha habido ninguna parte en ningún pueblo sin relato; todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus relatos, y

periodismo puede ser encarado como profesión, como ciencia de la comunicación, como información (en cuyo étimo in-formare, encontramos una clara relación con forma). Fuere como fuere, últimamente, el sema periodismo ha venido acompañado de cualificaciones, atributos y modalizaciones tales como “periodismo de precisión”, “periodismo de investigación”, “periodismo de datos” y “periodismo de calidad”. En las páginas que siguen, el periodismo será descrito como discurso, caracterizado fundamentalmente por su arquitectura textual y por sus estrategias, justamente discursivas, que encuentran su pedigree en la secular narratología y en los dignísimos estudios sobre el relato (récit)” (Lozano, 2013: 165-166). Para Gianfranco Marrone, por su parte, la narración de un acontecimiento se concibe como el recorrido que se realiza de percibir un determinado suceso como “extraño” a percibirlo como “normal”. Este recorrido puede verse reflejado en el siguiente cuadrado semiótico:



En dicho cuadrado, con sus relaciones entre contrarios (previsto y extraño; normal e imprevisto), entre contradictorios (previsto e imprevisto; extraño y normal) o de implicación (previsto y normal; extraño e imprevisto); el recorrido sería extraño imprevisto previsto normal: El recorrido de /extraño/ a /normal/ se adquiere mediante una gramática narrativa, recordando siempre que por narratividad debe entenderse como el principio organizador de cualquier discurso. Lo narrativo, más allá de la forma narrativa, es un principio de inteligibilidad” (Lozano, 2004: 132).

En términos de Lotman, lo imprevisible se corresponde con lo explosivo, es decir, aquello que habiendo sucedido no se corresponde con la normalidad establecida. En ese sentido, la aparición de fenómenos imprevisibles en una

muy a menudo estos relatos son saboreados en común por hombres de cultura diversa [...]. (Barthes, 1966: 2)”. (extraído de Lozano, 2013: 166)

determinada esfera de la cultura pone fin a una fase histórica dominada por la regularidad y los cambios graduales e inaugura, a su vez, una nueva etapa en la que lo causal es sustituido por lo casual⁴⁵. En esta nueva fase, según palabras de Lotman, cualquier elemento del sistema puede volverse en el elemento dominante de la esfera cultural afectada, incluido “un elemento de otro sistema casualmente atraído por la explosión” (Lotman, 2013: 29). De este modo, todo momento explosivo, por su imprevisibilidad, provoca el surgimiento de un espacio significativo aún no determinado, que no está sujeto a ningún tipo de regularidad, que contiene en sí diferentes posibilidades de desarrollo futuras y que, por lo tanto, es impredecible. Para Lotman, “el presente es un estallido de espacio de sentido todavía no desplegado. Contiene en sí todas las posibilidades de las vías de desarrollo futuras. Es importante subrayar que la elección de una de ellas no está determinada ni por las leyes ni por la causalidad, ni por la probabilidad: en el momento de la explosión estos mecanismos se vuelven totalmente inactivos. La elección del futuro se realiza como casualidad. Por ello posee un alto grado de valor informativo” (ibíd.: 28).

El hecho de que por medio de la narración un acontecimiento pase de ser percibido como algo extraño a algo normal se explica, para Lotman, en función de la perspectiva que se toma respecto a ese suceso. No es lo mismo preguntarse desde el pasado al futuro que desde el futuro al pasado: “Conviene subrayar que la mirada del pasado al futuro, por una parte, y del futuro al pasado, por la otra, cambia completamente el objeto observado. Mirando desde el pasado hacia el futuro, vemos el presente como un complejo de toda una

⁴⁵ La narración recorre justamente el camino contrario, convierte lo casual en causal. Un ejemplo de ello podemos encontrarlo en el caso del 11-S cuando un periodista de la CNN enunció el titular “America under attacks”: “Quiero recordar que el periodista de la CNN, cuando dio la noticia del suceso de las Torres Gemelas, que percibió como algo imprevisto, sorprendente, con todas las características de lo discontinuo, inesperado, aleatorio, explosivo, inmediatamente, profirió el enunciado narrativo “America under attacks”. De ese modo, el acontecimiento vertical, haciendo referencia a las torres, inexplicable, incomprensible, ininteligible, se incorporaba, en el espacio horizontal de una narración, haciendo que el acontecimiento ininteligible alcanzara su rango narrativo de inteligibilidad. Haciendo así, se pasa de algo aleatorio, azaroso, casual, a algo causal, según el principio antiguo de *post hoc ergo propter hoc*” (Lozano, 2013: 172).

serie de posibilidades igualmente probables. Cuando miramos en el pasado, lo real adquiere para nosotros el estatuto de hecho y somos propensos a ver en ello la única posibilidad. Las posibilidades irrealizadas se transforman para nosotros en posibilidades que fatalmente no hubieran podido realizarse. Ellas asumen un carácter efímero. (...) La mirada retrospectiva permite al historiador analizar el pasado como desde dos puntos de vista: encontrándose en el futuro respecto del acontecimiento descrito, él ve frente a sí toda la cadena de las acciones realmente cumplidas; transportándose al pasado con la mirada de la mente y mirando desde el pasado hacia el futuro ya conoce los resultados del proceso. Sin embargo, es como si estos resultados todavía no se hubieran realizado y son ofrecidos al lector como predicciones. En el curso de este proceso la casualidad desaparece totalmente de la historia” (ibíd.: 172-173). En el primer caso, el futuro se presenta como un conjunto de posibilidades equiprobables. En el segundo, en cambio, el pasado se explica como si no hubiera podido ocurrir de otra manera, es decir, como si lo sucedido fuera resultado de una concatenación de acontecimientos relacionados causalmente entre sí. Véase el caso del 11-S: inicialmente apareció ante la audiencia mundial como un momento explosivo, esto es, como un acontecimiento imprevisible e inexplicable; sin embargo, desde el instante en el que un periodista de la CNN enunció el titular “Ataque a América”, ese mismo suceso se introdujo en una forma de relato que dotó de inteligibilidad a aquello que se estaba retransmitiendo en directo: “Es el principio de causalidad que rige la narración y la producción de sentido y no el torpe apresuramiento del periodista lo que lleva a proferir tamaños enunciados” (Lozano, 2004: 133). A nadie se le ocurre hoy presentar el 11-S –u otros acontecimientos semejantes– como un suceso casual. Cada uno de ellos se explica en función de una serie de antecedentes: la política exterior norteamericana, el apoyo a Israel, la financiación de los talibanes durante la Guerra Fría, la guerra de Irak, conspiraciones, etc. Ahora bien, tal y como se plantea en la “gramática narrativa” de Greimas, independientemente de cuál sea el desarrollo específico de una determinada historia, toda narración se configura como una representación semiótica de un conjunto de acciones relacionadas con un

sujeto en conjunción o disyunción con un objeto. Al respecto, Greimas distingue dos tipos de sujeto⁴⁶: el sujeto de estado, definido por su relación con el universo de objetos; y el sujeto de hacer, definido en relación con las acciones que se ejecutan a lo largo de un relato. En función de estos dos tipos de sujeto se configura, según este planteamiento, el programa narrativo de toda narración. Por ejemplo, en el caso de *Dabiq*, como veremos a continuación, se entremezclan dos tipos de discurso, uno centrado en el Estado Islámico como actor protagonista y otro en el que el protagonismo se cede a sujetos singulares. En el primer caso, el Estado Islámico es representado como un

⁴⁶ Para la semiótica, el sujeto no es considerado como una substancia, sino como el producto de un proceso discursivo. El sujeto semiótico “no es una substancia, ni siquiera la emanación (el reflejo) de una substancia primera exterior a él y que lo determina. Luego, si no es una substancia, en cambio se puede afirmar que es una forma o el producto de una disposición formal (discursiva): el sujeto surge como efecto de sentido que se puede concebir, a discreción, sea como el presupuesto, sea como el resultado del discurso realizado. (...) para un especialista en semiótica en realidad no hay nada que decir sobre el ser último de las cosas. Su ambición se limita a describir la organización y el funcionamiento de éstas, en la medida en que, por lo menos, existen también (o en primer lugar – poco importa –) “en el lenguaje”; es decir, desde el momento en que ellas tienen sentido – lo que se aplica, entre otros, al “sujeto””. (Landowski, 1993: 225). En consecuencia, no se debe confundir el concepto de “sujeto semiótico” con el de “sujeto empírico”: “La semiótica no es una aproximación directa a las cosas reales, sino el estudio de cómo lo real se constituye en un universo significativo dentro de una determinada cultura, tanto a nivel colectivo como a nivel individual. El estudio semiótico de tales procesos de construcción de sentido no sólo abarca el análisis de producciones culturales como una novela, una película o un cuadro, sino que también se aplica a la cuestión de cómo, en la vida cotidiana, se construye la figura de uno mismo y la del otro. Mientras la psicología se ocupa de la psique y del funcionamiento de la mente, la semiótica analiza la producción de sentido en las interacciones entre agentes sociales. Por ejemplo, para que un grupo cualquiera funcione, es necesario que haya un mínimo de confianza entre sus miembros. ¿Cómo se construye la figura, el simulacro de alguien en el que puedo confiar? Mientras hablo con usted, elaboro una cierta imagen de su persona a partir de su comportamiento —lo que dice, sus gestos, su modo de vestir, etc. Así construyo la figura de una persona de cierto tipo, por ejemplo, confiable. ¡Claro que me puedo engañar! Entretanto, esa figura, verdadera o falsa, es también una realidad: una realidad semiótica, es decir, que produce sentido y que en cuanto tal es decisiva para el desarrollo de nuestro encuentro. En ese sentido, la semiótica no aspira a definir la esencia de un determinado sujeto, sino que se ocupa de investigar cómo éste se presenta y representa en sus respectivas interacciones sociales” (Martín, 2019: 104-105).

sujeto colectivo cuyo propósito es ocupar un territorio en el que puedan vivir todos los musulmanes de la tierra bajo la ley de Alá. En el segundo, en cambio, los protagonistas de la acción son sujetos singulares, entre los que se incluye el propio lector, al que en múltiples ocasiones se apela para que emigre a las tierras del Califato y se una a las filas de su ejército. Se trata de dos tipos de discursos diferentes que, a pesar de no seguir el mismo programa narrativo, se rigen por una misma gramática.

3.1 Programas narrativos

Un programa narrativo se define como la serie de estados y transformaciones que se encadenan sobre la base de una relación entre un sujeto y un objeto: “Desde la teoría de la narratividad, la narración equivale a una acción o, más concretamente, a la representación semiótica de las acciones. Ocuparse, pues, de la narración es ocuparse de las acciones, de lo que pasa, de actos. Una narración mínima se puede dar desde el momento en que en un enunciado se da la transformación $(S \vee O) \rightarrow (S \wedge O)$ ” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 69). El sujeto de un relato, como se acaba de exponer, se puede entender de dos modos distintos: como un sujeto de estado o como un sujeto de hacer. El sujeto de estado es aquél que se representa en una posición de junción respecto a un determinado objeto. Éste no siempre ha de entenderse como algo material – dinero, una casa o un coche; también se puede tratar de una persona o de cuestiones intangibles como la salud, el conocimiento o la gloria. Tomando como referencia un objeto concreto, la posición inicial de cualquier sujeto puede variar entre dos estados: o bien en conjunción o bien en disyunción respecto al objeto que se presenta. Por ejemplo, una persona afectada por un determinado virus se representará inicialmente como un sujeto enfermo, es decir, como un sujeto unido a la enfermedad. En el caso de que recupere la salud, su estado final cambiará y el sujeto será representado como liberado de la enfermedad que le afectaba. El paso de un estado a otro, esto es, la adquisición o privación de la salud (o de la enfermedad) por parte del sujeto determina la proyección de un programa narrativo. Ahora bien, para que éste se efectúe es necesario que o bien el mismo sujeto de estado o bien otro

distinto realice una serie de acciones. El encargado de llevarlas a cabo es el sujeto de hacer. Por ejemplo, en el caso de *Dabiq*, el Estado Islámico se representa inicialmente en una posición en la que se encuentra disjunto respecto a su objeto de deseo: un territorio sobre el que instaurar el Califato que Mahoma prometió a sus discípulos y seguidores. En función de este programa narrativo, la revista presenta crónicas y reportajes que dan cuenta de los avances y dificultades del Estado Islámico para afianzar su poder y expandirse a través de Oriente Medio. El encargado de llevar a cabo esta expansión no es el Estado Islámico en sí, como si fuera un sujeto individual, sino sus soldados, un ejército conformado en su mayor parte por extranjeros que desean vivir bajo la autoridad de ese Califato y que están dispuestos a sacrificar su vida por ese fin. Al respecto, se presentan reportajes como el siguiente, publicado en el segundo número de *Dabiq*, donde se narra la lucha del Estado Islámico contra el PKK, un grupo cuyo objetivo es establecer un Estado marxista independiente en el Kurdistán:

“In the 1970s, a group of students led by Abdullah Ocalan founded a communist political organization called the Kurdistan Workers’ Party, or PKK, with the goal of establishing an independent marxist state. Thirty years ago, the PKK began an armed conflict against Turkey in an effort to advance their goals. The conflict continued on and off with occasional ceasefires until 2013, when the PKK announced the end of hostilities after lengthy negotiations between the apostates Erdogan and Ocalan” (Dabiq 2: 12)

Asimismo, en este reportaje se cuenta cómo el Estado Islámico hace frente simultáneamente tanto a las tropas del PKK como a las del régimen de Bashar al Assad:

“The Islamic State did not hesitate to wage war against the communist murtaddīn of the PKK/ YPG, while simultaneously continuing their fight against the nusayrī regime and the sahwāt. There are presently a number of fronts in the Islamic State being defended against the Kurdish communists in both Iraq and Shām. The month of Ramadān saw numerous operations taking place against the PKK and their Iraqi counterparts, the Peshmerga. The following is an account of some of the operations carried out by the mujahidīn” (Dabiq 2: 12)

De este modo, aunque el PKK, el YPG o los Peshmerga son ejércitos distintos con intereses dispares, en el relato de *Dabiq* son presentados como sujetos que cumplen una misma función, combatir y frenar la expansión de las tropas

del Estado Islámico, un ejército que, como se indica, avanza a pesar de la resistencia de sus enemigos:

“the soldiers of the Islamic State made preparations to strike the PKK in the village of Zūr Maghār, near Jarāblus. The assault began in the morning and included a group of inghimāsiyyīn plunging into the enemy ranks, with support from the mortar team, a tank, a BMP, a 23 millimeter gun, and some doshkas. The mujahidīn killed many PKK soldiers, with around 20 of their corpses being removed from the battlefield. They then advanced to a position on high ground called “the home of Ahmad Munīr,” which overlooks the town of Jarāblus.” (Dabiq 2: 12-13)

Las fotografías que se insertan en este reportaje muestran algunos episodios de la campaña militar llevada a cabo por los muyahidines del Califato contra el PKK (il.64 y 65), un grupo que, como se señala en la plegaria final, son denominados “murtaddin”:

“May Allah continue to humiliate the secularist murtaddīn in all their colors and stripes” (Dabiq 2: 13)

Con este término, que aparece de modo reiterado en todos los números de *Dabiq*, se señala a todos aquellos que han abandonado el Islam conscientemente y se han convertido en apóstatas. El ejército del Estado Islámico, con la ayuda de Alá, será el encargado de combatirlos.

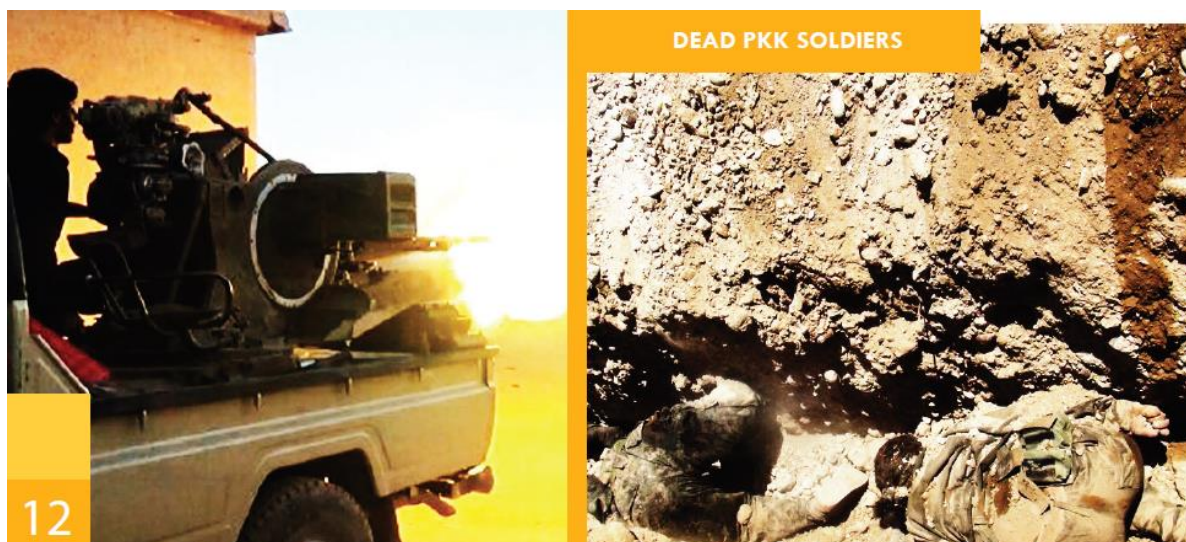


Ilustración 64: Dabiq 2: 12



Ilustración 65: Dabiq 2: 13

Siguiendo este mismo programa narrativo, en el cuarto número de *Dabiq* aparece un reportaje en él que se informa de que los miembros del grupo ‘Ansar Al-Islam’ han decidido jurar lealtad al Estado Islámico e integrarse en las filas de sus muyahidines (il.66). De este modo, tal y como se indica en el artículo, Ansar al-Islam se posiciona a favor de la verdad y en contra de los enemigos del Califato:

“The soldiers of Ansār al-Islam have made their choice, and in doing so have exposed themselves to the enmity and hatred of the entire world for the sake of unifying the ranks of the mujāhidīn. We consider this a sign of their sincerity, and Allah is their judge. We ask Allah to keep them firm upon the truth” (Dabiq 4: 21)

El reportaje incluye el comunicado oficial de este grupo en el que anuncian su decisión de aliarse con el Califato. Entre las principales razones que señalan para adoptar esta postura destacan el hecho de que el Estado Islámico, allá donde gobierna, ha suprimido las fronteras artificiales entre los musulmanes y ha establecido la ley de Alá:

“This is the state that opened the lands of Islam, brought an end to the artificial borders between the lands of the Muslims, broke the shackles of the prisoners, and freed the lions. This is the state that established the laws of Allah, carried out the hudūd, set up the various administrative offices, and brought justice to the oppressed” (Dabiq 4: 22)

En ese sentido, el Estado Islámico no sólo se presenta como un sujeto que tiene por objetivo expandirse en una determinada área geográfica, sino que también persigue proteger, unir y proveer de servicios a toda la comunidad musulmana.

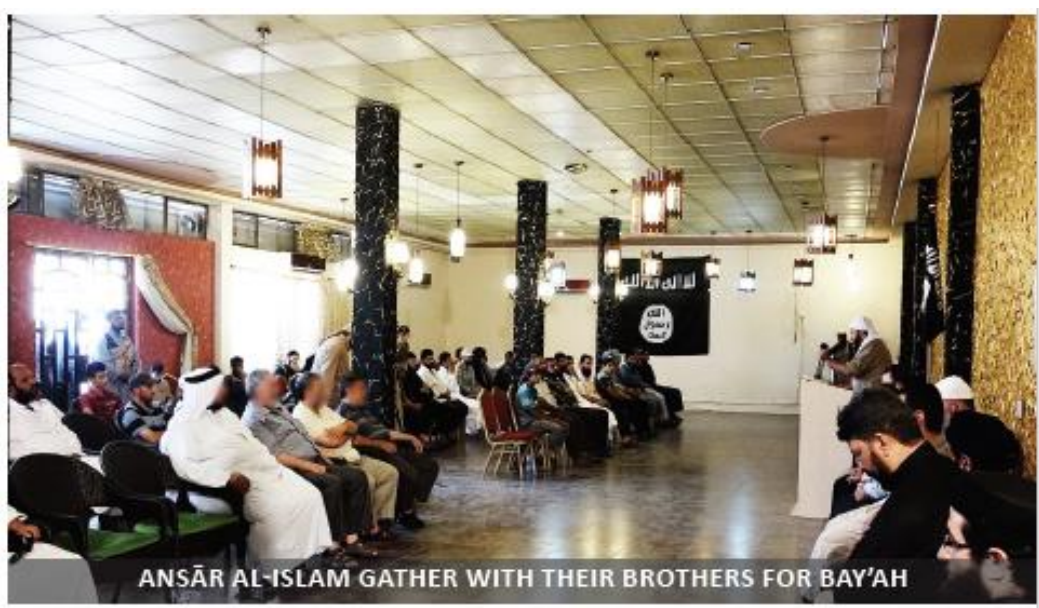


Ilustración 66: *Dabiq* 4: 21

En la misma línea, en el décimo número de *Dabiq* se incluye un capítulo que se titula “The law of Allah or the laws of men”. Se trata de una crónica que da cuenta de las dificultades que se le presentan al Estado Islámico para mantener bajo su control los territorios que ha logrado conquistar. A pesar de tener a Alá de su parte y de aplicar su ley, no son pocos los adversarios que tratan de impedir que logre sus objetivos. Entre ellos se señala a aquellos que deberían ser sus potenciales aliados, pero que se han posicionado junto a los incrédulos:

“Yes, no doubt that the Islamic State conquered some of the areas, which used to be ruled by other than what Allah revealed, areas which were ruled by the laws of the kāfir Baath Party, then by the laws of the factions and by their corrupt doubts and false claims. Then these areas were subjected to the authority of the Sharī’ah and the enemy confirmed so even before the friend. The Islamic State was even accused of “rushing” the enforcement of the Sharī’ah laws, “burning the stages,” “disregarding the benefits and harms,” and “not caring about gradual implementation.” (Dabiq 10: 52)

De este modo, reconocen que incluso entre los propios musulmanes tienen enemigos. En concreto se refieren a la Coalición Sahwah, una alianza de tribus suníes de Irak que se constituyó con el fin de combatir al Estado Islámico. Esta coalición es desacreditada afirmando que tras arrebatárles el gobierno de algunas ciudades su primera decisión fue abolir la ley de Alá:

“The Sahwah Coalition in reality fought the Islamic State and abolished the already established Sharī’ah and expelled it from its regions. The witness to this is the towns of ad-Dānā and l’zāz as well as other cities and villages. After the Sahwah Coalition expelled the Islamic State from them more than a year ago, they did not rule these places by the Sharī’ah and even if they ruled by some of it, they abandoned most of it” (Dabiq 10: 55-56)

En ese sentido, la expansión del Estado Islámico por las tierras de Oriente Medio no se presenta exenta de complicaciones. A pesar sus victorias pasadas, de sus alianzas con otros grupos y tribus vecinas y de la protección de Alá; sus enemigos han conseguido arrebatárles el control de algunos territorios. Aquellos que llevan a cabo este tipo de operaciones, independientemente de sus creencias, son situados automáticamente como contrarios al Islam y a los musulmanes:

“Their action in reality is a form of aiding the kuffār against Islam and the Muslims. The evidence is that in the lands they take from the Islamic State, the religion is not for Allah, and if some of it is for Allah, most of it is for other than Allah – for the desires, opinions, traditions, codes, manmade laws, and factions” (Dabiq 10: 58)

La crónica finaliza con un llamamiento a todos aquellos que luchan del lado de la Coalición Sahwah. Desde *Dabiq* piden que se rebelen contra sus líderes y que los maten, pues en el nombre de Alá están impidiendo que se aplique la Sharía, posibilitando así que el poder de los “cruzados” y de los enemigos del Profeta se vuelva a reestablecer en la región:

“So O you who claims support and jihād, O you who left your home and travelled to Shām claiming hijrah while residing in the territories of the Sahwah Coalition, repent to Allah and wake up, for by Allah you are fighting the Sharī’ah whether you realize it or not. So gather your brothers, rise in unison, and kill those who order you to fight against those who rule with the Sharī’ah. Revolt against your leaders in the Sahwah Coalition, and slaughter them so that the satellite channels of the tawāghīt and the warplanes of the crusaders can cry over them. If you were to kill the Sahwah Coalition in its very stronghold it would be better than carrying out a million operations that help consolidate in the land those who forcefully resist the laws of the Sharī’ah, operations by which Shām will be ruled by other than what Allah revealed, with the approval of the tawāghīt and the crusaders.” (Dabiq 10: 64)

Todos aquellos que se oponen a aplicar estrictamente la ley de Alá y se alían con los “cruzados” son denominados “tawāghīt” (il.67). Este término se emplea en el Corán para referirse a los enemigos del Profeta y a los adoradores de

ídolos. Al respecto, se refieren a la Coalición Sahwah, cuyos líderes y referentes religiosos, además de reunirse con representantes del gobierno israelí (il.68), permiten que en los territorios bajo su control se muestren públicamente banderas seculares (il.69), así como toleran que los cristianos puedan reunirse libremente:

“Jawlānī said, “The situation of the Christians right now is that we do not fight other than those who fight us, and the Christians are not fighting us now. If we establish Islamic rule in the region, they will submit to the Islamic system of rule that we have with us. In addition, concerning the matter of paying jizyah, whoever is able to pay will pay, and whoever does not have the ability to pay will not pay ... Right now, we do not impose anything on them ... We do not have a war with the Christians right now. We do not hold the Christians responsible for what America is doing, nor do we hold them responsible for what the Coptic Christians are doing in Egypt” [AlJazeera: Bilā Hudūd – Part 1]” (Dabiq 10: 57)

El Estado Islámico lejos de consentir este tipo de comportamientos, combate la idolatría (il.70), prohíbe el consumo de alcohol y tabaco (il.71) y aplica la ley de Alá contra los ladrones (il.71).



Ilustración 67: Dabiq 10: 63 / Ilustración 68: Dabiq 10: 64



Ilustración 69: *Dabiq* 10: 53 / Ilustración 70: *Dabiq* 10: 54



Ilustración 71: *Dabiq* 10: 60

Paralelamente a este discurso, se desarrolla otro con un programa narrativo distinto en el que el Estado Islámico es presentado en la posición de objeto respecto a diferentes sujetos singulares, entre los que se incluyen los propios lectores de la revista. Como acabamos de ver, en *Dabiq* el Califato no se concibe como un territorio sin más, sino que se presenta como un lugar que, en contraposición al resto del mundo, está bendecido por Alá. En relación con esto, se apela numerosas veces al destinatario y se le sitúa en la posición de decidir si quiere abandonar todo y comenzar una nueva vida en la Tierra del Islam. De este modo, el destinatario virtual de la revista se representa como alguien que actualmente no vive en el Califato, pero que potencialmente sí que podría llegar a hacerlo. En ese sentido, se configura un programa narrativo en el que el sujeto protagonista del relato tiene la posibilidad de cambiar su relación de junción o disjunción respecto al objeto de valor que se presenta en

el discurso y se proyecta así una performance⁴⁷. En toda performance se presupone un programa narrativo de la competencia, es decir, un programa que comprende todos los presupuestos y condiciones previas que hacen posible la acción y la actuación de un determinado sujeto: “Con el concepto de Programa Narrativo (PN) se señala la serie de estados y transformaciones que se encadenan sobre la base de una relación Sujeto/Objeto y de sus transformaciones (...). En el caso del PN de la performance queda presupuesto otro, el PN de la competencia: en efecto, el sujeto del “hacer-ser” debe previamente ser modalizado, por ejemplo, como sujeto del “querer-hacer”, o del “deber-hacer que lo constituyen en un sujeto competente” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 71). En ese sentido, para que un sujeto lleve a cabo una serie de acciones con un determinado fin se ha de presuponer que es competente. Eso no significa que sea suficiente con que el sujeto esté capacitado, sino que también debe querer o sentir la obligación de realizar una determinada actuación, para lo cual, como sostiene Greimas, debe ser previamente modalizado. Por ejemplo, para que un sujeto llegue a ser considerado como un soldado del Estado Islámico o lleve a cabo una determinada operación terrorista, se presupone que ese sujeto sabe cómo tiene que actuar para lograr ese objetivo. Ahora bien, para llevar a cabo una acción concreta no es suficiente con saber o poder hacerla, también se ha de sentir la obligación o el deseo de actuar de un determinado modo. Véase el caso de la competencia lingüística: tal y como plantea Chomsky, todo ser humano tiene la capacidad innata del habla. Ahora bien, para crear un determinado mensaje no basta con

⁴⁷ Como se señala en *Análisis del discurso*: “El actuar corresponde parcialmente a la actuación (performance) que presupone una competencia modal (...) considerada como la potencialidad del hacer; así el acto será visto como el paso de la competencia a la performance. Paso que viene interpretado sistemáticamente como la modalidad del hacer (...) Es en la performance donde ha comenzado a perfilarse una teoría semiótica de la acción, que debe dar cuenta de las transformaciones de estados y de sus consecuencias en el recorrido narrativo” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 70). En el *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* de Greimas y Courtés se distinguen dos tipos de performances: “las que persiguen la adquisición de los valores modales (performances cuyo objeto es la adquisición de la competencia, de un saber-hacer, por ejemplo, cuando se trata de aprender una lengua extranjera), y las que están caracterizadas por la adquisición o la producción de valores descriptivos (la preparación de la sopa *au pistou*, por ejemplo)” (Greimas y Courtés, 1982)

poder o saber emplear una determinada lengua, también es necesario querer hablar o sentirse en la obligación de decir algo. Querer, deber, saber y poder son el complejo de modalidades que distingue Greimas dirigidas al hacer del sujeto. En función de su modo y nivel de existencia son clasificadas de la siguiente manera:

Modalidades de la competencia		Modalidades de la performance
Virtualizantes	Actualizantes	Realizantes
Deber Querer	Poder Saber	Hacer Ser

Greimas distingue entre dos tipos de modalidades: las de la competencia, a las que acabamos de referirnos; y las realizantes, que son aquellas que indican la actuación o performance del sujeto, es decir, que certifican el paso de un estado inicial a un estado final en el desarrollo de una narración. En ese sentido, toda performance puede entenderse como un programa de acción que se configura sobre la base de la competencia modal de un determinado sujeto. En *Dabiq* esta forma de discurso está presente desde su primera publicación, donde Al-Bagdadi, Califa del Estado Islámico, dice lo siguiente:

“The State is a state for all Muslims. The land is for the Muslims, all the Muslims. O Muslims everywhere, whoever is capable of performing hijrah (emigration) to the Islamic State, then let him do so, because hijrah to the land of Islam is obligatory.” (Dabiq 1: 11)

Sobre la base este deber-hacer se establece un programa narrativo para todos aquellos que se identifican con el Islam. Asimismo, en esta intervención se realiza un llamamiento a médicos, ingenieros, académicos, militares y expertos en jurisprudencia islámica para que emprendan su camino hacia el Estado Islámico:

“We make a special call to the scholars, fuqaha’ (experts in Islamic jurisprudence), and callers, especially the judges, as well as people with military, administrative, and service expertise, and medical doctors and engineers of all different specializations and fields. We call them and remind them to fear Allah, for their emigration is wajib ‘ayni (an individual obligation), so that they can answer the dire need of the Muslims for them. People are ignorant of their religion and they thirst for those who can teach

them and help them understand it. So fear Allah, O slaves of Allah” (Dabiq 1: 11)

De esta manera, se insiste de nuevo en la obligación de llevar a cabo el peregrinaje a las tierras del Islam. Sobre la base de ese deber *Dabiq* presenta diferentes artículos en los que se apela directamente al destinatario. Por ejemplo, en el prefacio del segundo número el sujeto enunciador, dirigiéndose al lector, enumera las obligaciones que se han de cumplir con el Califato si verdaderamente se quiere formar parte de él:

“The first priority is to perform hijrah from wherever you are to the Islamic State, from dārul-kufr to dārul-Islām. Rush to perform it as Mūsā (‘alayhis-salām) rushed to his Lord, saying, {And I hastened to You, my Lord, that You be pleased} [Tāhā: 84]. Rush to the shade of the Islamic State with your parents, siblings, spouses, and children. There are homes here for you and your families. You can be a major contributor towards the liberation of Makkah, Madīnah, and al-Quds. Would you not like to reach Judgment Day with these grand deeds in your scales” (Dabiq 2: 3)

Realizar la “hijrah”, por tanto, no se trata simplemente de emprender un viaje de un sitio a otro, sino de abandonar “Dar al-kufr”, las tierras de los incrédulos; e ingresar en “dar al-Islam”, las tierras gobernadas bajo la ley de Alá. En el caso de no poder cumplir con esta obligación, se ofrecen otras opciones:

“Second, if you cannot perform hijrah for whatever extraordinary reason, then try in your location to organize bay’āt (pledges of allegiance) to the Khalīfah Ibrāhīm. Publicize them as much as possible. Gather people in the masājid, Islamic centers, and Islamic organizations, for example, and make public announcements of bay’ah. Try to record these bay’āt and then distribute them through all forms of media including the Internet. It is necessary that bay’ah becomes so common to the average Muslim that he considers those holding back as grossly abnormal. This effort, inshā’allah, will encourage Islamic groups to abandon their partisanship and also announce their bay’ah to the Khalīfah Ibrāhīm” (Dabiq 2: 3)

El objetivo de jurar lealtad al Estado Islámico (bay’ah), tal y como se señala en *Dabiq*, es doble. Por un lado, se trata de manifestar de forma individual la lealtad al conjunto de la comunidad musulmana y por otro, de infundir miedo entre los incrédulos:

“Your publicized bay’ah has two benefits. First it is a manifestation of the Muslims’ loyalty to each other and to their body. (...) Second, it is a way to fill the hearts of the kuffār with painful agony. This is sufficient cause for you to rush towards this noble deed” (Dabiq 2: 3)

A través de este tipo de discursos, el lector se introduce como un actor más del relato y ve modalizado su hacer por el sujeto enunciador, que trata de empujarlo a que actúe de una determinada manera.

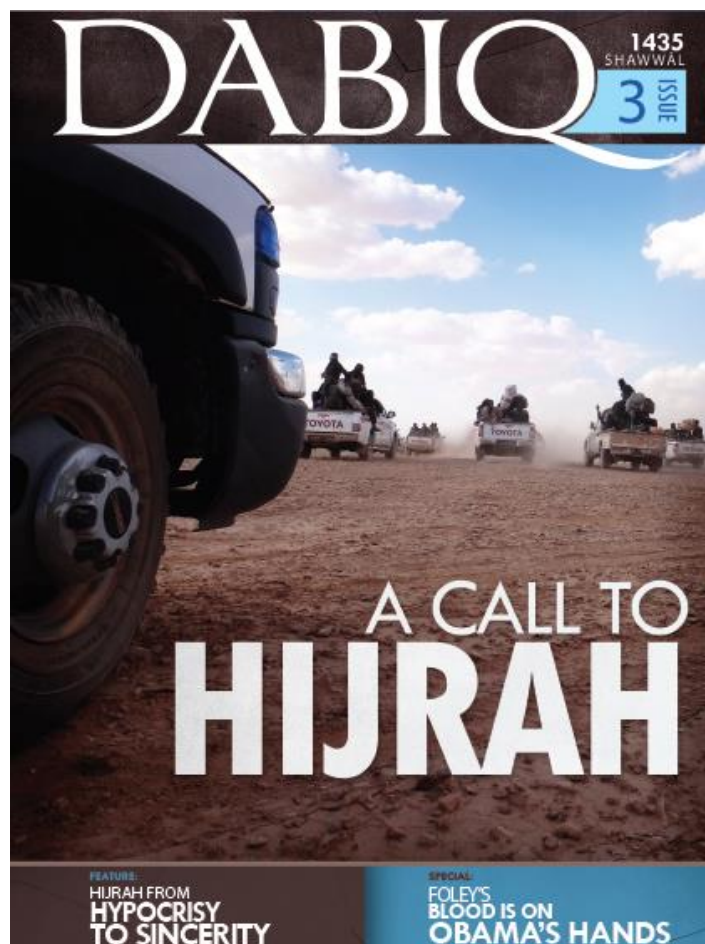


Ilustración 72: Dabiq 3, portada

El tercer número de *Dabiq*, que se titula precisamente 'A call to Hijrah' (il.72), dedica todo un artículo a justificar la hégira al Estado Islámico. Inicialmente, se toma como referencia un hadiz donde se dice que las mejores personas del mundo serán aquellas que vivan en esa tierra:

"Abdullāh Ibn 'Amr (radiyallāhu 'anhumā) said that Allah's Messenger (sallallāhu 'alayhi wa sallam) said, "There will be hijrah after hijrah. The best people on earth will be those who keep to the land of Ibrāhīm's hijrah. Then there will remain on the earth the worst of its people. Their lands will cast them out, Allah will hate them, and the fire will gather them together with the apes and swine" [hasan – reported by Imām Ahmad, Abū Dāwūd, and al-Hākim]" (Dabiq 3: 10)

A partir de estas palabras y de la cita de otros hadices se argumenta sobre la necesidad de emigrar a la tierra del Califato, pues allí tendrán importantes acontecimientos para los creyentes de Alá:

“Allah’s Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) has informed of battles that will occur in places within Shām and its vicinity, such as al-Ghūtah, Damascus, Dābiq (or al-A’māq), the Euphrates River, and Constantinople (which is near Shām), as well as Baytul-Maqdis (Jerusalem), the gate of Lod, Lake Tiberius, the Jordan River, Mount Sinai, and so on. And he (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) linked this blessed land with many of the events related to al-Masīh, al-Mahdī, and the Dajjāl” (Dabiq 3: 9)

Estas tierras, precisamente, serán el escenario del “malāhim”, es decir, el lugar donde los musulmanes se enfrentarán a sus enemigos en el final de los tiempos, el día de al-Malhamah al-Kubrā; de ahí la importancia de que los seguidores del Profeta declaren su enemistad a todos aquellos que no reconocen la legitimidad del Estado Islámico:

“So those who left their tribes – the best of Allah’s slaves – rallied together with an imām and a jamā’ah upon the path of Ibrāhīm. They gathered together in the land of malāhim shortly before the occurrence of al-Malhamah al-Kubrā, announced their enmity and hatred for the cross worshippers, the apostates, their crosses, their borders, and their ballotboxes and pledged allegiance to the Khilāfah, promising to die defending it” (Dabiq 3: 11)

Al contrario que en el texto anterior, en este caso no se apela directamente al lector, sin embargo, sí que se produce un intento de manipulación del sujeto. Desde el instante en el que se afirma que sólo los mejores emprenderán el camino hacia el Califato, se inicia un proceso de modalización, en el sentido de que, si se quiere formar parte de los “mejores”, se establece la obligación de llevar a cabo una determinada actuación. De esta forma se intenta manipular la voluntad del lector para que acepte el reto de unirse al Estado Islámico antes de la batalla final profetizada por el Mensajero de Alá. En este mismo número también se incluye un apartado en el que se realiza un llamamiento específico a la “hijrah”, con la novedad de que en esta ocasión emigrar al Estado Islámico no se presenta única y exclusivamente como una hégira a la Tierra del Islam, sino como un camino interior por el que se abandona la hipocresía y se abraza la sinceridad. Al respecto, se dice lo siguiente:

“the essence of hypocrisy – both major and minor – is discrepancy between what the inner self encloses and what the outer self discloses, and that minor hypocrisy can beget major hypocrisy. Therefore, an unkept promise of hijrah to Allah could result in a devastating ending for the slave.” (Dabiq 3: 25)

En ese sentido, todo aquel musulmán que aún no ha realizado su “hijrah” es considerado un hipócrita que debe emprender su camino cuanto antes a las tierras del Califato para ponerse al servicio de las necesidades de la comunidad musulmana:

“Therefore, every Muslim professional who delayed his jihād in the past under the pretense of studying Sharī’ah, medicine, or engineering, etc., claiming he would contribute to Islam later with his expertise, should now make his number one priority to repent and answer the call to hijrah, especially after the establishment of the Khilāfah. This Khilāfah is more in need than ever before for experts, professionals, and specialists, who can help contribute in strengthening its structure and tending to the needs of their Muslim brothers. Otherwise, his claims will become a greater proof against him on Judgment Day” (Dabiq 3: 26)

Asimismo, los estudiantes también son llamados a realizar la “hijrah”. En su caso, dicen, es más urgente que den ese paso, ya que de permanecer en la tierra de la incredulidad corren el peligro de corromperse:

“As for the Muslim students who use this same pretense now to continue abandoning the obligation of the era, then they should know that their hijrah from dārul-kufr to dārul-Islām and jihād are more obligatory and urgent than spending an unknown number of years studying while exposed to doubts and desires that will destroy their religion and thus end for themselves any possible future of jihad” (Dabiq 3: 26)

De este modo, se entiende que abandonar la “hijrah” significa abandonar el camino hacia la yihad y convertirse en un espectador hipócrita de los acontecimientos que están teniendo lugar en el presente. Según el planteamiento de *Dabiq*, hoy no existe ninguna razón para no abandonar las tierras de los infieles y emprender la hégira a la Tierra del Islam. El Califato es un hecho y está preparado para acoger a todos los musulmanes del mundo:

“In the recent past, sincere Muslims would weep and pray daily for an escape from the lands of qu’ūd (abandonment of jihād) to the lands of jihād, even if to live only as a soldier in constant wait for the opportunity to battle. They would dream of going to Iraq, Afghanistan, Yemen, Chechnya, Algeria, Somalia, and Waziristan, but to no avail. They knew that the only way for a man claiming a mustard seed of faith in his heart to preserve his

faith would be to leave the West. Before, such an idea might have sounded impossible for some, but now there is a Khilāfah prepared to accept every Muslim and Muslimah into its lands and do all it can within its power to protect them while relying on Allah alone” (Dabiq 3: 27)

En relación con este segundo programa narrativo, *Dabiq* presenta en varias de sus publicaciones testimonios y entrevistas de sujetos que han emprendido el camino hacia el Estado Islámico. Por ejemplo, en el décimo quinto número de esta revista se incluye el testimonio de una mujer finlandesa que explica su conversión al Islam. Su primer contacto con las enseñanzas del Profeta fue a través de las clases de religión:

“I first heard about Islam when we were doing religious studies at school. We covered a number of different religions, including Islam. In the very first class, the teacher – who wasn’t even a Muslim – recited the shahadah in Arabic and then explained to us that this was the Islamic testimony of faith. We learned about the five pillars of Islam on a very basic level, but some things were portrayed in a manner that seemed nonsensical to me.” (Dabiq 15: 37)

Posteriormente, durante su primer matrimonio, tuvo su siguiente encuentro con el Islam y comenzó a interesarse seriamente por esta religión después de los atentados del 11-S:

“My husband was brought up in a Muslim family but he wasn’t practicing at all. We had children together but got divorced a few years afterwards. At that point, I really wanted to learn about Islam, and because of the blessed events of September 11th, I would always see Islam mocked in the media, but I was still curious and wanted to find out more about this religion.” (Dabiq 15: 37)

A partir de este momento aparece en la historia de la protagonista una vecina que le ayuda a formarse en el Islam: le presta una traducción del libro del Corán, le explica los pasajes que le resultan confusos y también le enseña a rezar. Poco después, decide comenzar a vestir con hijab. Su familia no lo acepta y reacciona intentando convencerla de que abrace nuevamente el cristianismo:

“They were not happy, and it was funny how their Christianity came out more than ever at that point. Before that, they wouldn’t speak about Christianity at all, but suddenly they were mentioning it more frequently, saying things like, “This is the religion of our forefathers.” All of this was to

try to bring me back to their religion. I felt the same with my colleagues, who would ask me why I had made this decision. This was the case because I was the only Muslim they would see regularly” (Dabiq 15: 37)

La protagonista se casa de nuevo, en esta ocasión con un hombre musulmán; y comienza a participar en la organización de algunos actos en mezquitas. En ese momento aún no pensaba en emigrar a las tierras del Islam, pero eso cambió cuando las autoridades finlandesas arrestaron a su marido:

“At the time, I wasn’t really thinking about hijrah (emigrating to the land of Islam), but that would soon change. What finally woke me up was when the disbelieving authorities arrested my husband for terrorism. They arrested him on the street. I was at home with my children and they came in and started raiding the house. It was a big shock.” (Dabiq 15: 38)

Desde ese instante se despertó en ella el deseo de realizar la “hijrah”, que se acentuó tras la proclamación del Estado Islámico:

“When the Caliphate was announced, we knew where to go and what we wanted. As Muslims, we need to disavow the disbelievers and live under the Caliphate” (Dabiq 15: 38)

Una vez liberaron a su marido, emprendieron el camino hacia el Estado Islámico. Tal y como lo describe la protagonista, no fue un viaje fácil, pero a pesar de ello mereció la pena:

“I can’t even describe the feeling of when you finally cross that border and enter the lands of the Caliphate. It is such a blessing from Allah to be able to live under the Caliphate. There are so many people who made several attempts to come but just haven’t been able to make it yet. Of course, when you come to the Caliphate, after sacrificing everything for the sake of Allah, you’ll continue to be tested. You’re going to see hardships and trials, but every day you’re thankful to Allah for allowing you to perform hijrah and to live under the Shari’ah. Life in the Islamic State is such a blessing.” (Dabiq 15: 38)

A partir de este momento, la protagonista compara la vida en el Estado Islámico con su vida anterior y de este modo, trata de convencer al destinatario de que el Califato es un buen lugar para vivir (il.73):

“When you’re in Dar al-Kufr (the lands of disbelief) you’re exposing yourself and your children to so much filth and corruption. You make it easy for Satan to lead you astray. Here you’re living a pure life, and your children are being raised with plenty of good influence around them. They don’t need to be ashamed of their religion. They are free to be proud of it and are given the proper creed right from the start.” (Dabiq 15: 39)

El testimonio termina con la recomendación a todos los musulmanes de Occidente de que realicen la hégira a la Tierra del Islam. A pesar de todos los obstáculos que se puedan encontrar, el esfuerzo se verá recompensado. Asimismo, se dirige a los cristianos de Finlandia y les alienta a seguir su ejemplo para que abracen las enseñanzas del Profeta y emprendan su camino al Califato:

"I advise you to open your heart and find out about the religion of Islam. Don't trust what the media says about it. Just turn to the translation of the Quran and take it from there. Whatever hardship you may face on that path will be worth it. In the end, you'll be so happy you found the truth, because what you're going to gain after embracing Islam is better than anything you might lose or sacrifice." (Dabiq 15: 39)



Muslim children being raised in the lands of Islam|

Ilustración 73: Dabiq 15: 39

En este mismo número se presenta otro testimonio similar. *Dabiq* entrevista a un antiguo cristiano de Trinidad y Tobago (il.74) que explica por qué decidió emigrar a las tierras del Califato y luchar bajo la bandera del Estado Islámico. El primer contacto de este joven con la yihad se produjo en su país de origen, donde comenzó a formarse a través de libros y conferencias en la doctrina del Profeta:

"In my case, like so many other Muslims in the West, the da'wah to jihad took hold of me through the lectures of Shaykh Anwar al-'Awlaqi. After listening to his various lectures repeatedly, I gained a firmer understanding of what we as Muslims were supposed to be doing. I listened to his lecture

series titled “Constants on the Path of Jihad” and his lecture series on “The Book of Jihad.” By Allah’s grace, there was a man of sound knowledge who I was able to refer to and who would answer any questions I had. His name was Shaykh Ashmead Choate and he had studied hadith and graduated from one of the Islamic colleges in the Middle East. He made hijrah to the Islamic State and attained martyrdom fighting in Ramadi.” (Dabiq 15: 65)



Ilustración 74: Dabiq 15: 40

A raíz de estas enseñanzas, él y otros compañeros fundaron un grupo para hacer la hégira y defender a los musulmanes de su país:

“One of our goals was to eventually make hijrah – when we had the ability to do so – and join the mujahidin striving to cleanse the Muslims’ usurped lands of all apostate regimes, and as a result, I would keep myself up to date on all the latest news around the Muslim world and the jihad fronts. We would weigh all of our options as we awaited our opportunity for hijrah. At the same time, we knew that we couldn’t just sit and dream while doing nothing, so whenever the disbelievers in Trinidad would kill or harm a Muslim, we would take revenge.” (Dabiq 15: 66)

Con el tiempo, y tras presenciar la difícil situación de los musulmanes en Oriente Medio, decidieron partir hacia el Estado Islámico. No fue una operación fácil, pero lograron su objetivo. El entrevistado se siente profundamente agradecido de haber podido tener esta experiencia y alaba a Alá por haberle concedido la oportunidad de haber hecho realidad su sueño, esto es, poder vivir y luchar por el Califato:

“I praise Allah for granting me the opportunity to make hijrah and wage jihad. This was truly an immense favor from Him. When we first made hijrah, we never imagined that we would witness the dream of Caliphate becoming a reality. We felt that it was close, but we thought that our blood would water the ground and our skulls would prop up the flag of tawhid

(Islamic monotheism), paving the way for others to carry on in this mission and revive the Caliphate, but by Allah's grace, Abu 'Abdillah and I saw that dream become a reality. I could never thank Allah enough for allowing me to be among the first of our people to share in making this dream a reality". (Dabiq 15: 68)

Como se puede comprobar, tanto el caso de la mujer finlandesa como el caso del joven procedente de Trinidad y Tobago se presentan ante el lector como dos ejemplos de la performance que hay que realizar para llegar a formar parte del Estado Islámico. Con historias como estas *Dabiq* trata de modificar la competencia modal del lector y convertirlo así en un sujeto de hacer competente, esto es, capaz de llevar a cabo su propia hégira.

3.2 Esquema actancial

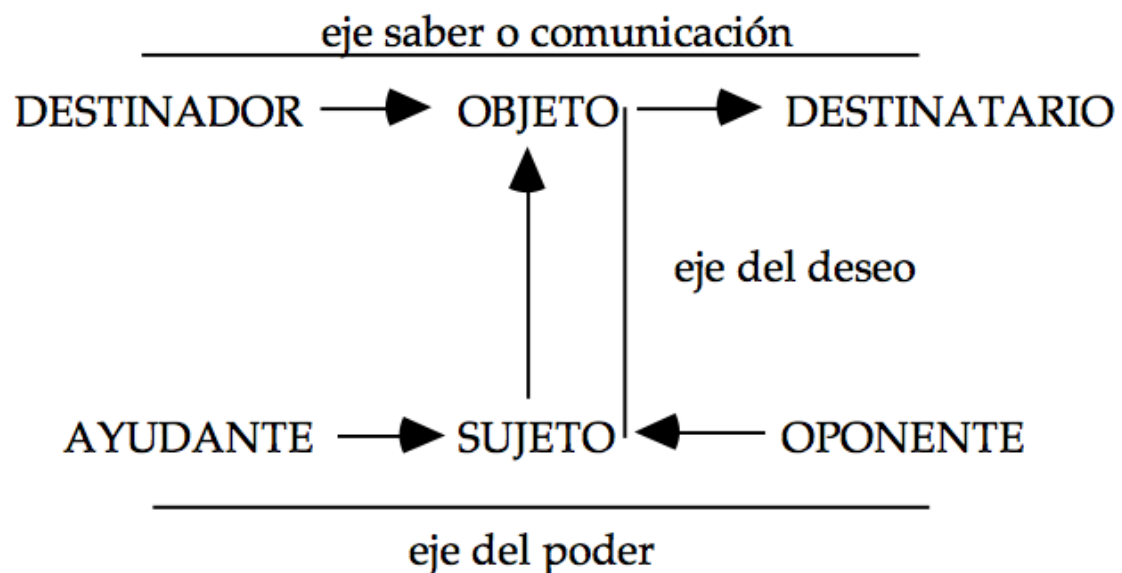
Como acabamos de ver, el discurso de *Dabiq* se desarrolla fundamentalmente sobre la base de dos programas narrativos. Uno de ellos se centra en un sujeto colectivo, el Estado Islámico; y el otro en un sujeto singular, entre los que se incluye el propio destinatario. En el primer caso, el sujeto colectivo se caracteriza como un ejército multiétnico, conformado por personas procedentes de diferentes países, pero unidas con un mismo objetivo: extender las fronteras del Estado Islámico. En ese sentido, el Estado Islámico no se concibe como una totalidad cerrada e inmóvil, sino más bien, como un sujeto en el que se reconoce la multiplicidad y el dinamismo. Lo que une a todos sus miembros no es una esencia común e inmutable, sino un conjunto de creencias entre las que se encuentra el reconocimiento del Estado Islámico como legítimo heredero del poder de Alá sobre la tierra. En el segundo caso, en cambio, el sujeto es singular⁴⁸ y se caracteriza por no estar circunscrito a una situación fija. El programa narrativo asociado a este tipo de sujetos no se realiza de un único modo, sino en función de las circunstancias y de los actores que rodean al

⁴⁸ Lo singular no es una situación fija, tiene lugar en función de una determinada situación y de otros actores. Lo individual, en cambio, se define en sí mismo ontológicamente y, al igual que lo colectivo, es un concepto esencialista. Lo múltiple y lo singular son sistemas dinámicos y abiertos que pueden tener realizaciones muy diferentes en función de distintos componentes situacionales. Sin embargo, lo individual y lo colectivo son totalidades cerradas que no se mueven (Martín, 2018: 67-68)

sujeto protagonista. Véanse los testimonios de la mujer finlandesa y del joven procedente de Trinidad y Tobago a los que nos referíamos en el apartado anterior. A pesar de que su situación personal es diferente, tienen como objetivo una misma meta: alcanzar el Estado Islámico. Asimismo, aunque el objeto de valor es en ambos casos idéntico, adquiere sentidos diversos según la realidad de cada sujeto: es un lugar apropiado para criar a los hijos y donde el ambiente es puro, es un modo de demostrar la lealtad a Alá, es el modo de contribuir con la comunidad musulmana, es la manera de desprenderse de la hipocresía, etc. No son programas narrativos contradictorios, pero cada uno de ellos tiene sus especificidades y se realizan de diferentes maneras. A pesar de ello, como señaló Greimas, todos comparten una misma estructura narrativa que se desarrolla en cuatro fases: la manipulación, la competencia, la performance y la sanción⁴⁹. Se trata del “esquema narrativo canónico” y tanto el programa de acción del Estado Islámico como el de los diferentes sujetos singulares que se presentan en *Dabiq* lo cumplen. Así como la historia del Califato no sería posible si no existiese un ejército motivado y dispuesto para luchar por Alá, tampoco serían posibles las historias particulares que se presentan en esta revista si sus protagonistas no se sintiesen atraídos ni persuadidos por el Islam y por el propio Califato. En cada caso particular, las motivaciones, capacidades, acciones y recompensa de cada sujeto pueden variar; pero en todos ellos está presente alguien que manipula, alguien que

⁴⁹ Según el planteamiento de Greimas, todo programa narrativo comienza por una fase de “manipulación”. Ésta se caracteriza “por ser una acción del hombre sobre otros hombres para hacerles ejecutar un programa dado” (Greimas y Courtés, 1982). Lo que está en juego en esta fase es “la transformación de la competencia modal del destinatario-sujeto: si éste, por ejemplo, le une al *no poder hacer* un *deber hacer*, estaremos ante la provocación o ante la intimidación; si le une un *querer hacer* entonces se tratará, más bien, de seducción o de tentación” (ibíd.). Por otra parte, como señala Greimas, la manipulación realizada por el Destinador apela siempre a una sanción: “la sanción es una figura discursiva, correlativa a la manipulación” (ibíd.) que se ejerce tanto por el Destinador como por el Destinatario. En ese sentido, el Destinador puede ejercer como juez sobre el hacer del sujeto performante (sanción pragmática) o sobre el ser del sujeto de estado (sanción cognoscitiva). Desde el punto de vista del Destinatario, la “sanción pragmática” se correspondería con la retribución (como contrapartida de la performance) y la “sanción cognoscitiva” con la “prueba glorificante” (equivalente al reconocimiento del Destinador) (cfr. ibíd.)

adquiere un saber o un poder para llevar a cabo una performance, alguien que ejecuta una serie de acciones con una determinada finalidad y alguien que juzga positiva o negativamente la acción realizada. Del mismo modo, independientemente del número de personajes que aparecen en un determinado relato, todo programa narrativo se organiza en función del siguiente sistema:



Se trata del “esquema actancial” propuesto por Greimas, consta de seis elementos: sujeto, objeto, destinador, destinatario, adyuvante y oponente⁵⁰; y

⁵⁰ Tal y como se define en el *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* de Greimas y Courtés:

Sujeto: elemento del esquema actancial que se encuentra conjunto o disjunto a un objeto de valor y que guiará su performance hacia la consecución de un cambio de estado

Objeto: el sujeto orientará su performance para cambiar su relación de junción o disjunción con el objeto en cuanto a que es portador de un valor que el sujeto desea. Un sujeto puede perseguir un objeto por razones diversas que van desde lo más concreto hasta entidades más abstractas

Destinador: es el actante que comunica al destinatario-sujeto, no sólo los elementos de la competencia modal, sino también el conjunto de valores en juego. Es también el actante al que le corresponde efectuar la sanción. Puede ser individual o social

Destinatario: Se beneficia de la consecución del objeto por parte del sujeto. Puede ser el propio sujeto, otro actor o ambos

Adyuvante: actor que aporta su ayuda para la realización del programa narrativo del sujeto

Oponente: actor que obstaculiza la realización del programa narrativo en cuestión

se articula sobre tres ejes: el eje del saber, que se establece entre destinador y destinatario; el eje del deseo, que se establece entre el sujeto y el objeto; y el eje del poder, que se establece entre el adyuvante y el oponente. Cada uno de los elementos de este sistema se denomina “actante” y define la función que cumplen los personajes y objetos que aparecen en un determinado relato, así como la relación que se establece entre ellos. Por ejemplo, si el sujeto de una historia es un detective que tiene como objetivo descubrir a un criminal, cualquier elemento que le ayude a lograr ese fin, sea o no un personaje, cumplirá la función de adyuvante. Si aplicamos este esquema a los programas narrativos que se presentan en *Dabiq*, podemos establecer dos modelos. Por un lado, uno en el que el Estado Islámico se situaría en la posición de sujeto protagonista y otro en el que el protagonismo de la historia recaería sobre sujetos singulares.

En el primer caso, el esquema quedaría del siguiente modo:

POSICIÓN ACTANCIAL	ACTANTE
DESTINADOR	Alá
SUJETO	Ejército del Estado Islámico como sujeto múltiple
OBJETO	Extender el Califato y defender la Tierra del Islam de los cruzados
OPONENTE	Enemigos del Califato: cruzados, apóstatas, hipócritas e incrédulos
ADYUVANTE	Aliados del Estado Islámico: Alá, tribus, muyahidines, lobos solitarios
DESTINATARIO	Comunidad musulmana

En el segundo caso, el esquema sería el siguiente:

POSICIÓN ACTANCIAL	ACTANTE
DESTINADOR	Alá
SUJETO	Musulmán como sujeto singular
OBJETO	Llegar al Estado Islámico
OPONENTE	Todos aquellos elementos que alejan a los musulmanes del Islam y que impiden que realice la hégira
ADYUVANTE	Todos aquellos elementos que conducen al sujeto singular a interpretar correctamente el Islam y que lo empujan a realizar la hégira
DESTINATARIO	Musulmán, Comunidad musulmana

CAPÍTULO 2

***Dabiq*: un texto de cultura**

1. *DABIQ* COMO TEXTO DE CULTURA

Desde la Semiótica de la Cultura toda cultura puede ser estudiada como un conjunto de textos y todo texto, por isomorfismo, como un texto de cultura. Desde esta perspectiva analizaremos *Dabiq*, uno de los principales magazines producidos por el aparato propagandístico de ISIS. Esta organización -en comparación con otro tipo de movimientos terroristas- ha destacado a nivel internacional por haber sido capaz de desarrollar una industria audiovisual autónoma que no sólo se ha limitado a publicitar sus acciones violentas en el mundo, sino que también ha logrado crear un universo de sentido propio alrededor de lo que ellos mismos han denominado “Estado Islámico”. Documentales, películas, reportajes fotográficos o revistas son algunas de las principales producciones propagandísticas de esta organización. Con ello no sólo aspiran a dar a conocer sus éxitos militares, sino también a redefinir la realidad en función de unas categorías semánticas opuestas a las establecidas por Occidente a nivel internacional. Para ellos, el mundo no se divide en Estados-nación. De hecho, consideran que los gobiernos que rigen este tipo de Estados no tienen legitimidad y señalan al movimiento nacionalista como contrario a la promesa de Mahoma de instaurar un Califato en el que puedan vivir todos los musulmanes de la tierra.

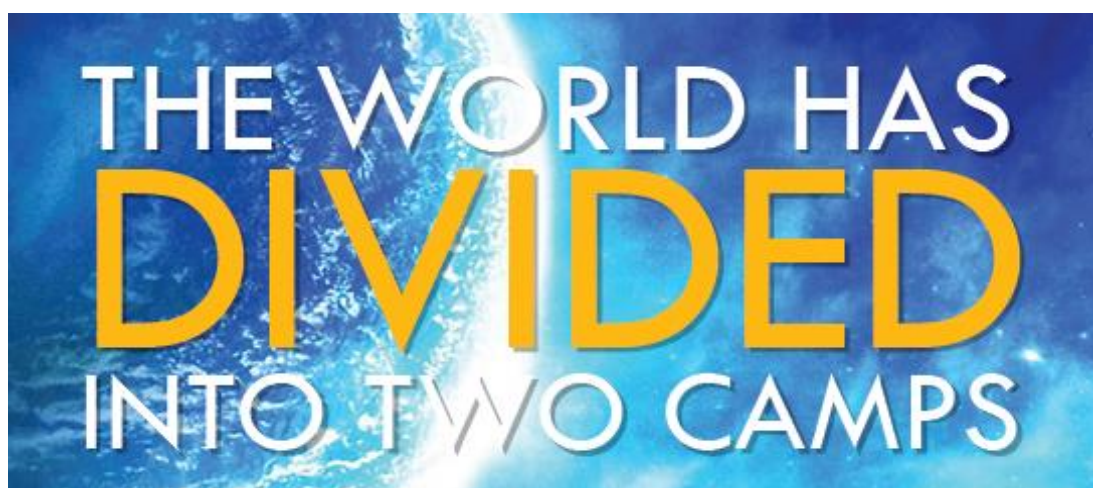


Ilustración 1: Dabiq 1: 10

Desde su punto de vista, el mundo se divide entre los que aceptan las enseñanzas de Mahoma y obedecen a Alá y aquellos que se oponen a vivir conforme a las normas establecidas en el Corán. En ese sentido, según el

discurso de esta organización, el mundo no está fragmentado en países, sino en dos campos completamente contrapuestos entre sí (il.1), uno de ellos dominado por la fe (Dar al-Islam) y el otro por la increencia (Dar al-Kufr). La relación entre ambos espacios no se describe en términos pacíficos y dialogantes, al contrario, todo aquél que no compromete su vida con Alá y rechaza seguir Su ley es considerado como un enemigo que ha de ser combatido por todos los medios, incluidos los violentos. Del mismo modo, siguiendo las palabras del Profeta, los responsables de esta organización terrorista mantienen la esperanza de que todos los musulmanes lleguen a vivir en una única comunidad y bajo el mandato de un único líder al que se ha de obedecer en todo momento.

Como ellos mismos señalan en *Dabiq*: “no hay Islam sin Comunidad, ni Comunidad sin Liderazgo, ni Liderazgo sin Obediencia” (*Dabiq* 1: 30), lo que implica, en definitiva, que todos aquellos que se alejan de la Umma y reniegan del Califato se alejan al mismo tiempo del Islam: Aunque crean, ayunen y afirmen ser musulmanes; éstos, a menos que regresen serán castigados con el infierno. Ser musulmán significa ser esclavo de Alá (*Dabiq* 1: 31). Sobre la base de este planteamiento, la propaganda de ISIS presenta el Estado Islámico como la continuación del proyecto iniciado por el Profeta e invita a todo aquél que se considera musulmán a que emigre a sus tierras, pues es allí donde podrá vivir de forma fraternal con otros musulmanes, alejado de las tentaciones de los incrédulos y sometido a las leyes de Alá. La propaganda de ISIS advierte de que aquellos que no emigren al Estado Islámico ni juren lealtad a su Califa serán considerados como apóstatas, esto es, como sujetos que reniegan de sus obligaciones como musulmanes y de su fe. Tal y como se expone en *Dabiq*, un verdadero creyente no puede querer vivir rodeado de incrédulos que rechazan a Alá y las palabras de Su Profeta, pues eso le convierte en un hipócrita¹. Para ellos, un verdadero musulmán debe evitar mezclarse con aquellos que no creen y -en el caso de que tenga posibilidad- liquidarlos, pues ese es el mejor modo de contribuir a que desaparezca la increencia en el mundo.

¹ Ver capítulo 3

Asimismo, consideran que todas aquellas comunidades que albergan y protegen en su seno a personas contrarias al Estado Islámico deben ser castigadas de forma colectiva²:

“In the prophetic and siddīqī methodology, the tribes of the era were considered homogenous parties; unique individuals were treated as exceptional cases, not as the general rule” (Dabiq 3: 13)

Según sus planteamientos, no cabe ningún tipo de colaboración con los incrédulos: aquellos que protegen a los enemigos de Estado Islámico deciden compartir la culpa de su traición. Tanto es así que el único sentimiento que albergan hacia sus enemigos, concretamente hacia Occidente, es el odio, un sentimiento que instrumentalizan con el objetivo de alimentar el deseo por aniquilar a todos aquellos que rechazan y luchan contra el Califato³:

“Abū Mus’ab az-Zarqāwī (rahimahullāh) said, “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” (Dabiq 3: 12)

² Siguiendo el ejemplo de Mahoma, el Estado Islámico castiga a aquellas tribus que protegen a sus enemigos e invocan falsamente el Islam. En ese sentido, la tribu se entiende como una comunidad que ha de tratarse como un todo homogéneo, donde la culpabilidad de un único individuo es compartida por el conjunto de toda la colectividad. Esta concepción, como ellos mismos indican, choca con el estilo de vida de las ciudades modernas, donde impera la individualidad y el individualismo; y encajaría perfectamente dentro de la tipología cultural que Yuri Lotman asociaba con las sociedades del medievo, las cuales se caracterizaban por una alta signicidad y donde la parte era equivalente al todo. En ese sentido, afirma que la cultura de la Edad Media es simbólica, ya que el lo individual era considerado como la expresión de un contenido más general. Esto trasladado al ámbito jurídico significó que los derechos de una persona dependían del grupo al que ésta perteneciera: “los derechos jurídicos o a la ausencia de éstos dependían del hecho de si el hombre formaba parte o no de un grupo (...) Cuanto más importante era el grupo del que formaba parte el hombre, tanto más alto era su valor personal. El hombre, como tal, no tenía ningún valor personal, ni gozaba de derechos personales. (...) siendo parte insignificante de una enorme totalidad, el hombre representa toda esa totalidad” (Lozano, 1979: 48)

³ Ver capítulo 3. Referencia al artículo de la revista Dabiq “Why we hate you. Why we fight you”

1.1 División del mundo. Extinción de la zona gris

Para los responsables de ISIS no existe un espacio neutral entre Dar al-Kufr y Dar al-Islam. El mundo, como se afirma en el primer número de *Dabiq*, se divide en dos campos bien diferenciados: el de los creyentes y el de los incrédulos. La “zona gris” entre ambas partes no se contempla. De hecho, como ellos mismos señalan, el espacio que no se define ni como incrédulo ni como musulmán está en peligro de extinción desde los atentados del 11-S⁴:

“The grayzone is critically endangered, rather on the brink of extinction. Its endangerment began with the blessed operations of September 11th, as these operations manifested two camps before the world for mankind to choose between, a camp of Islam – without the body of Khilāfah to represent it at the time – and a camp of kufr – the crusader coalition. Or as Shaykh Usāmah Ibn Lādin (rahimahullāh) said, “The world today is divided into two camps. Bush spoke the truth when he said, ‘Either you are with us or you are with the terrorists.’ Meaning, either you are with the crusade or you are with Islam”” (Dabiq 7: 54)

Tras estos acontecimientos, tal y como se afirma en el séptimo número de esta revista, se comienza a configurar el mundo de un modo distinto que cristaliza tras la Primavera Árabe y la reinstauración del Califato en Siria e Irak. Desde

⁴ Sobre las causas y consecuencias del 11-S se manifestó del siguiente modo Osama Bin Laden en una entrevista para Al-Jazeera el 21 de octubre de 2001: “(...) Las inmensas torres materialistas que predicán la libertad, los derechos humanos y la igualdad han quedado destruidas. Estos valores se revelaron como una total falsedad, como quedó claro cuando el gobierno estadounidense interfirió con los medios y les prohibió transmitir nuestras palabras (que no exceden de unos minutos), porque consideraban que la verdad empezaba a llegarle al pueblo estadounidense, y que no somos terroristas tal y como ellos quieren definir el término, sino que se debe a que nos están agrediendo en Palestina, en Irak, en Líbano, en Sudán, en Somalia, en Cachemira, en Filipinas, en todo el mundo, y que ésta es una reacción de los jóvenes de nuestra umma contra las transgresiones del gobierno británico. Por lo tanto, declararon lo que declararon, y ordenaron lo que ordenaron, y olvidaron lo mencionado acerca de la libertad de expresión, y la opinión imparcial y todos esos asuntos. Así que yo digo que en Estados Unidos han enviado la libertad y los derechos humanos a la guillotina sin perspectiva de retorno, a no ser que esos valores se restauren pronto. El gobierno llevará al pueblo estadounidense, y a Occidente en general, a una vida asfixiante, a un infierno insostenible, porque mantiene unos lazos muy estrechos con el grupo de presión sionista, el cual le paga y sirve a las necesidades de Israel, que mata sin razón a nuestros hijos y a nuestros niños para poder gobernar con total control” (Lawrence, 2007: 148-149)

ese momento, los responsables de ISIS consideran que todos los movimientos islamistas y líderes de países árabes están obligados a elegir entre apoyar a los “cruzados” en su lucha contra el Islam o unirse a las filas del Estado Islámico y jurar lealtad a su Califa:

“Then came the announcement of the Islamic State’s expansion to Shām followed by the subsequent announcement of the Khilāfah... bringing the grayzone to the brink of permanent extinction... by reviving the great body of Islam and so no Muslim had any excuse to be independent of this entity embodying them and waging war on their behalf in the face of kufr.” (Dabiq 7: 55).



Ilustración 2: Dabiq 7: 54

Esta división no es simplemente una división territorial del mundo. Se trata de una división entre dos espacios de sentido: el de los que comprometen su vida con Alá y el de aquellos que se niegan a obedecer su mandato. Esta división fue anunciada por el Profeta y se asocia con una confrontación entre la verdad y la falsedad. Aquellos que viven de espaldas a Alá o no cumplen con sus

preceptos –los incrédulos y apóstatas- viven en la falsedad. Los que aceptan a Alá y le son fieles, viven en la verdad. Sobre la base de este planteamiento, la “zona gris” no tiene sentido, ya que aquellos que viven indiferentes ante la distinción entre lo verdadero y lo falso -los denominados “hipócritas”-, lejos de vivir conforme a la verdad, dejan habitar en su interior la falsedad, ya sea a nivel individual o colectivo. En ese sentido, por ejemplo, se señala a los líderes políticos de Arabia Saudí, quienes no dudan en aliarse con EE.UU. para combatir a los muyahidines del Estado Islámico. También se incluyen en esta zona gris a todos los movimientos seculares, nacionalistas y partidos heréticos que no aspiran a constituir nuevamente el Califato profetizado por Mahoma y que se han unido para combatir la presencia de ISIS en Oriente Medio. La reaparición del Califato se presenta como una oportunidad para todos los musulmanes de demostrar que son fieles a su compromiso con Alá y que están dispuestos a combatir al incrédulo allá donde se encuentre. Como prueba de este compromiso señalan el incremento de ataques en las tierras del enemigo:

“This revival of the Khilāfah gave each individual Muslim a concrete and tangible entity to satisfy his natural desire for belonging to something greater. The satisfaction of this desire brought life back to the zeal latent in Muslims’ hearts and when this entity embodying them was threatened by the crusaders, attacks were immediately carried out by the zealous Muslims in different kāfir lands in a way uniquely different to all attacks before. For years, different jihād organizations had called for individual attacks to be carried out against the crusader homelands but their calls were met with minimal response. After the revival of the Khilāfah, numerous attacks were carried out in a period of months. This is something that the crusaders should deeply reflect over...” (Dabiq 7: 57-58)

En este tipo de operaciones se enmarca el atentado de Madrid de 2004, el de Londres de 2005 o la muerte del cineasta Theo Van Gogh, que fue asesinado por mofarse de Alá y de su religión. Todos estos sucesos, a pesar de su incidencia, no lograron generar un clima de terror a nivel global, ya que, por entonces, como sostienen los responsables de *Dabiq*, no existía el Estado Islámico:

“So why was the reaction to the recent attacks much greater than that of any previous attack? It is the international atmosphere of terror generated by the presence of the Islamic Khilāfah... It is the lively words contained in the Khilāfah’s call. When its spokesman Shaykh Abū Muhammad al-‘Adnānī ash-Shāmī (hafidhahullāh) made his call to Muslims everywhere, ordering

them to carry out attacks against the crusaders wherever they may be found, his call was answered immediately, with different individual operations executed within hours...” (57).

Entre los principales objetivos que se señalan en la revista para ser atacados, se encuentran aquellos que se mofan de las palabras del Profeta. El deber de todo musulmán es aniquilarlos y no permitir que aquellos que viven en la falsedad se burlen de los creyentes. En ese tipo de casos, no cabe la indiferencia ni, por tanto, ser neutral ante esos ataques. Para ellos, permanecer en la “zona gris” en este tipo de circunstancias significa tolerar que se mofen de Alá y de su mensaje, como en el caso de todos aquellos que se manifestaron y unieron al movimiento “Je suis Charlie” tras el atentado ocurrido en la redacción de la revista satírica francesa *Charlie Hebdo* (il.2). Este tipo de personas, aunque afirmen ser musulmanes, son consideradas por ISIS como apóstatas:

“The evidences for this issue are so abundant and clear, and yet some apostates, who abandoned the grayzone, claimed that the operations in Paris contradicted the teachings of Islam! They then gathered the masses in rallies under the banner “Je Suis Charlie,” leading them on towards the gates of Hellfire designated for the murtaddīn...” (Dabiq 7: 60)

Frente a este tipo de líderes, los responsables de *Dabiq* sostienen que no cabe la tolerancia. Desde su punto de vista, no se puede ser un verdadero musulmán y defender a aquellos que se burlan de sus creencias:

“There is no doubt that such deeds are apostasy, that those who publicly call to such deeds in the name of Islam and scholarship are from the du’āt (callers) to apostasy, and that there is great reward awaiting the Muslim in the Hereafter if he kills these apostate imāms...” (Dabiq 7: 60)

Asimismo, los responsables de *Dabiq* señalan que, con la aparición del Estado Islámico, aquellos musulmanes que justificaban su presencia en Occidente porque Oriente Medio estaba gobernado por líderes apóstatas no tienen excusa para no emprender su hégira a la Tierra del Islam:

“The Muslims in the West will quickly find themselves between one of two choices, they either apostatize and adopt the kufrī religion propagated by Bush, Obama, Blair, Cameron, Sarkozy, and Hollande in the name of Islam so as to live amongst the kuffār without hardship, or they perform hijrah to the Islamic State and thereby escape persecution from the crusader governments and citizens.” (Dabiq 7: 62).

En la misma línea, afirman que la existencia del Califato ha conducido a que los “cruzados” destruyan por sí mismos la “zona gris”, ya que ellos mismos han obligado a que “apóstatas” e “hipócritas” se posicionen a favor o en contra del Estado Islámico:

“The presence of the Khilāfah also magnifies the political, social, economic, and emotional impact of any operation carried out by the mujāhidīn against the enraged crusaders. This magnified impact compels the crusaders to actively destroy the grayzone themselves, the zone in which many of the hypocrites and deviant innovators living in the West are hiding.” (Dabiq 7: 62).

El objetivo del discurso de ISIS, en último término, es presentar el Estado Islámico como el auténtico Califato profetizado por el Enviado de Alá. De hecho, en *Dabiq* se afirma en repetidas ocasiones que el Estado Islámico es la nueva Tierra del Islam (*Dabiq* 1: 27). Equiparándose, así, la “hijrah” al Estado Islámico con la Hijrah que emprendió Mahoma a Medina. Sobre la base de este planteamiento, se hace un llamamiento a todos los musulmanes para que emigren a esta tierra y juren lealtad al Califa Abu Bakr Al-Bagdadi. Todos aquellos que no respondan a esta llamada son señalados como enemigos del Islam, adoradores de la cruz o apóstatas. Del mismo modo, la existencia de este Estado se presenta simultáneamente como una amenaza para los enemigos de ISIS y como una promesa de esperanza para sus seguidores y simpatizantes. Por ejemplo, muchos de los pasajes de *Dabiq* que se refieren a los enemigos del Califato se desarrollan como si formaran parte de un discurso apocalíptico. En ese sentido, apoyándose en dichos del Profeta y diferentes profecías, se afirma que la hora final está cerca y que la batalla definitiva contra los incrédulos tendrá lugar de forma inminente. Paralelamente, cuando el discurso de *Dabiq* tiene como finalidad persuadir de las bondades del Califato, el Estado Islámico se presenta ante los musulmanes como si se tratara de una utopía⁵, como un lugar en el que ningún creyente vivirá sometido o humillado y donde, por fin, recuperará su dignidad.

⁵ Norbert Bolz señala en su libro *Weltkommunikation* que una de las consecuencias de que el mundo sea accesible a través de la tecnología ha sido la de dejar de concebir la utopía como algo asociado a un espacio no conocido, a un no-espacio donde la sociedad es feliz de forma permanente. Según sus planteamientos, la utopía hoy se ha transformado en “ucronía”, es

El Estado Islámico no distingue entre razas ni naciones. Aspira a convertirse, así, en un Estado multiétnico más allá de las fronteras establecidas por Occidente en Oriente Medio tras el acuerdo de Sykes-Picot⁶. Para ISIS, un

decir, en una esperanza de que en el futuro todo pueda ser diferente (cfr. Bolz, 2001: 92-93). Ahora bien, Bolz también considera que el hecho de que hoy el futuro se conciba como algo abierto, es decir, que se conciba que las cosas pueden verse siempre distintas y que cada momento presente puede constituir un nuevo futuro, ha neutralizado la posibilidad de que existan nuevas profecías, utopías o relatos apocalípticos: “Der moderne Staat hat Prophetie und Eschatologie neutralisiert (...) offene Zukunft dient uns nicht mehr Prophetie, Utopie, Apokalypse” (ibíd.: 102-103). En ese sentido, como no se puede conocer el futuro, se debe creer en la ley de la causa-efecto: “weil man die Zukunft nicht kennen kann, muss man an die Folgen glauben” (ibíd.: 106). No es el caso del proyecto planteado por ISIS, en cuyo discurso se sostiene que el futuro está escrito y se presenta al Estado Islámico como si de una utopía se tratara. Al mismo tiempo, sostienen que el fin del mundo está cerca y que éste vendrá precedido por una batalla final entre los “fieles de Alá” y los “cruzados”. A este respecto, se podría afirmar que el Estado Islámico no es equiparable a un Estado moderno liberal, ya que no se rige por la libertad de elección y se presenta como un Estado profético.

⁶ Sobre los acuerdos Sykes-Picot se manifiesta Franco Cardini en *Nosotros y el Islam*, donde explica como franceses e ingleses, para proteger sus intereses políticos y militares en la región, organizaron una sublevación de los árabes contra los turcos, provocaron su liberación y contribuyeron a la occidentalización y modernización del Islam árabe. A fin de convencer a los árabes para que se rebelasen contra el sultán-califa sin crearles problemas de conciencia religiosa, “prometieron el trono de la futura “gran Arabia” al Guardián de los Santos Lugares de la Meca, el sharif Hussein de la dinastía hachemí” (cfr. ‘De la enfermedad del imperio otomano a la tercera oleada islámica’ en *Nosotros y el Islam*, de Franco Cardini). Sin embargo, los acuerdos posteriores franco-ingleses denominados Sykes-Picot no tuvieron en cuenta las promesas hechas al Shrif Hussein y establecieron que al finalizar la guerra el Oriente Próximo sería dividido en dos grandes zonas de influencia: “Francia se quedaría con Siria y Líbano, según una tradición de presencia cultural ya consolidada, mientras que Inglaterra se haría cargo de Palestina, Transjordania y Mesopotamia. Aparte de algunos emiratos menores de la costa (...) Arabia se convertiría en una monarquía gobernada por la familia wahhabí de los saudíes. Además, “el 2 de noviembre de 1917 lord Arthur James Balfour, ministro de Asuntos Exteriores británico mandó una carta (...) en la que afirmaba que el gobierno británico veía con buenos ojos la constitución de un *national home* judío en Palestina. Semejante declaración, que pasó a engrosar el patrimonio diplomático oficial, estaba en evidente contradicción -no menos que los acuerdos Sykes-Picot- con la promesa de la “gran Arabia” hecha al shrif Hussein. (...) La cuestión árabe-israelí, junto con la modificación del equilibrio demográfico y productivo del mundo en las últimas dos o tres décadas y con el eclipse de Europa como

Estado que no esté fundado con el objetivo de unir a todos los musulmanes bajo un único mando y bajo la ley de Alá no es legítimo. Según sus planteamientos, la tierra no es de las naciones ni de los hombres que las gobiernan, sino de Dios, y es Él –siguiendo la historia de Abraham- el que decide delegar su poder sobre aquellos que siguen sus designios. De este modo, aunque el Estado Islámico aspira a configurarse territorialmente como cualquier otro Estado, no tiene como principal finalidad dividir el mundo en función de naciones o razas, sino en función de quienes aceptan o rechazan la ley Alá. En ese sentido, tratan de poner fin a las fronteras artificiales establecidas por los enemigos del Islam entre los musulmanes y aspiran a que su Estado se extienda, como en el pasado, de China a España (*Dabiq* 4: 4).

Cabe señalar aquí que, si bien es cierto que continuamente se emplea una dialéctica bélica cuando se habla sobre las relaciones del Califato con el resto del mundo, en su discurso también cabe el diálogo. Prueba de ello son sus reuniones con las tribus vecinas, con las que tratan de establecer alianzas que ayuden al Estado Islámico a combatir a sus enemigos y fortalecer su estructura administrativa. En otros pasajes de *Dabiq*, el Estado Islámico se presenta como algo imperecedero que acabará extendiéndose por todo el mundo:

“The Islamic State is here to stay, even if all the Christians, Jews, mushrikīn, and apostates despise such. And it will continue to spread to all corners of the Earth...” (Dabiq 5: 33).

Estas palabras no deben entenderse única y exclusivamente como una expansión territorial, sino como el triunfo de un sistema de creencias capaz de desterrar y eclipsar a otras culturas y civilizaciones como la occidental. En ese sentido, la expansión del Califato se traduce en la expansión de un sistema de valores y códigos en función de los cuales se reorganiza semánticamente el mundo. Esta redefinición de la realidad se articula principalmente a partir de

potencia mundial, seguida, desde 1989, por la afirmación de un nuevo orden en el globo caracterizado por la presencia de una única superpotencia, los Estados Unidos de América, han condicionado, y modificado profundamente, las relaciones entre Europa y el Islam. (...) La derrota del mundo árabe en la guerra árabe-israelí de 1967 sacudió los cimientos de la confianza que los musulmanes habían depositado en Occidente y, por consiguiente, frenó la realización de aquel proceso que, impropriamente, se ha definido como “secularización” (o “modernización”) del Islam” (ibíd.).

dos categorías contrapuestas: la fe y la incredulidad. Aquellos que tienen fe y confían en Alá, viven con la seguridad de que Dios está de su parte y tienen la certeza de que la verdad les ha sido revelada a través de Su Mensajero. Los incrédulos, en cambio, que rechazan las enseñanzas de Mahoma y no siguen la ley de Alá, viven en la duda y dejan que la falsedad habite en su interior. Desde este punto de vista, expandir el Estado Islámico no significa únicamente conquistar nuevos territorios, sino expandir una fe que implica la adquisición de una determinada actitud ante la vida, concretamente frente a la increencia y aquellos que contribuyen a extenderla.

1.2 El Islam no es pacifismo

La propaganda de ISIS no se limita únicamente a hacer un llamamiento a todos los musulmanes para que emigren al Califato, su discurso también persigue que la comunidad musulmana se sienta en la obligación de posicionarse a favor o en contra de la legitimidad del Estado Islámico, un Estado que se presenta como heredero del proyecto inaugurado por Mahoma y que se define en contraposición a lo que ellos identifican con Occidente. Un discurso de estas características, como señala Paolo Fabbri, se genera siempre sobre la base de una axiología⁷ sobre la que se articula el proyecto de esta organización. Ahora bien, para analizar adecuadamente este proyecto no sólo se debe atender al plano de los contenidos del discurso propagandístico de ISIS, también se debe estudiar cómo ese plano toma forma a partir de la articulación de una serie de expresiones. En ese sentido, lo importante desde un punto de vista semiótico no es únicamente señalar que el proyecto del Estado Islámico se relaciona con una serie de categorías semánticas como la “fe”, “Alá”, el “Califato”, el “Islam” o

⁷ Concretamente, Paolo Fabbri dice lo siguiente: “La publicidad no se limita a realizar una serie de indicaciones ideológicas o a hacer un llamamiento religioso. Lo interesante se encuentra en la distinción que existe entre la axiología, que es paradigmática; y la ideología, que es sintagmática. La axiología se refiere a la jerarquía de unos determinados valores y la ideología es la representación de esos valores en un relato. Esta distinción es interesante y es bueno tenerla en cuenta a la hora de estudiar cualquier tipo de propaganda, pues dependiendo de cómo se articulen unos determinados valores en un relato se obtendrá un discurso u otro y se producirán unos determinados efectos en el destinatario” (Martín, 2018: 58)

la “verdad”, sino que también es necesario atender a cómo esas categorías se articulan sintácticamente dentro de un determinado discurso.

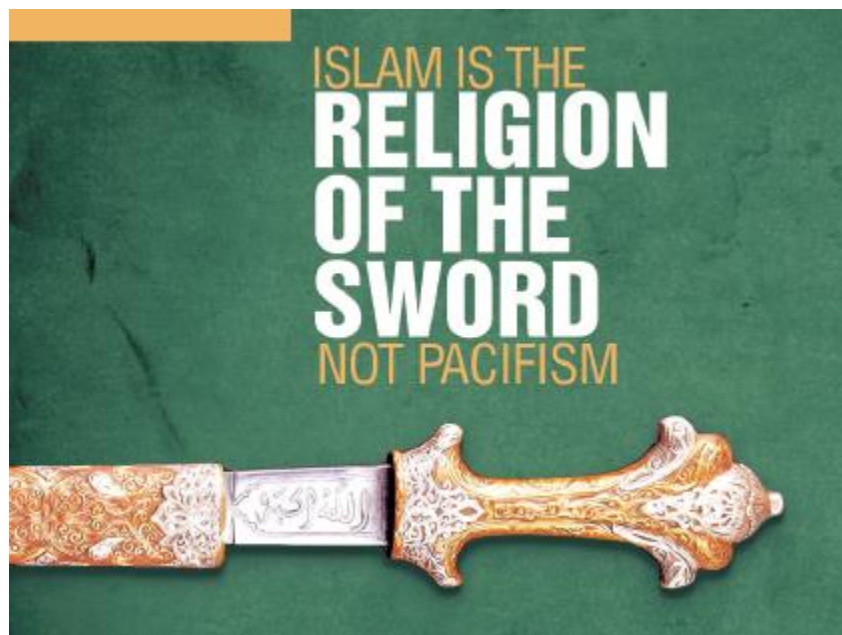


Ilustración 3: *Dabiq* 7: 20

Por ejemplo, es significativo el empeño de ISIS por negar que el Islam sea concebido como una religión paz. Concretamente en el séptimo número de *Dabiq* se incluye un artículo que se titula “Islam is the religion of the sword, not pacifism” (il.3). En él, además de rechazarse la asociación entre los conceptos de “Islam” y “paz”⁸, se equipara el pacifismo con la anulación de la yihad, cuestión que se relaciona, a su vez, con la expansión –en el pasado- del

⁸ El hecho de asociar el Islam con el pacifismo puede deberse, tal y como se indica en este mismo artículo, a la similitud que hay entre los términos “Islam” y “salam”, que en árabe significa “paz”: “One of the biggest shubuhāt propagated by the heretics is the linguistic root for the word Islam. They claim it comes from the word salām (peace), when in actuality it comes from words meaning submission and sincerity sharing the same consonant root.” (*Dabiq* 7: 22). Sin embargo, como ellos mismo señalan apoyándose en las palabras del teólogo sunita Shaykhul-Islām Ibn Taymiyyah, el origen del término “Islam” no tiene nada que ver con el pacifismo, sino que se trata de la “religión de la espada”, una espada que continuará desenvainada hasta que los enemigos de Alá sean derrotados: “(...) the sword will continue to be drawn, raised, and swung until ‘Īsā (Jesus – ‘alayhis-salām) kills the Dajjāl (the Antichrist) and abolishes the jizyah. Thereafter, kufr and its tyranny will be destroyed; Islam and its justice will prevail on the entire Earth” (*Dabiq* 7: 24).

imperio británico en Oriente Medio. En contraposición a esta idea, el Islam se presenta como la “religión de la espada”⁹ y negarlo se tacha de herejía:

“They have repeated this slogan so much to the extent that some of them alleged that Islam calls to permanent peace with kufr and the kāfirīn. How far is their claim from the truth, for Allah has revealed Islam to be the religion of the sword, and the evidence for this is so profuse that only a zindīq (heretic) would argue otherwise” (Dabiq 7: 20)

Frente a quienes defienden que el Islam es paz, ellos -siguiendo las palabras de Majmu Al-Fatawa- sostienen que “The basis of the religion is a guiding book and supporting sword”. Una sentencia que cobra mayor significado a partir de las enseñanzas del Profeta, quien en su momento no dudó en utilizar la espada contra los idólatras (mushrikīn), los apóstatas y todo aquél que era considerado como un incrédulo. Del mismo modo, la espada se asocia con la lucha del Islam contra el demonio y el pecado. En este sentido, afirmar que el Islam no es una religión pacífica entra dentro de un orden discursivo que establece que abrazar el pacifismo no significa sencillamente tener una conducta pacífica, sino que también implica renunciar a hacer la yihad y, por tanto, aceptar que, como en el pasado, Oriente Medio pueda ser colonizado y gobernado por pueblos incrédulos.

Para ellos, asociar el Islam con un valor como la paz significa renunciar a utilizar la espada contra el idólatra, el apóstata o cualquier otro enemigo de Alá que se sienta tentado de extender la falsedad en Dar-al-Islam. Así como el uso de la espada se asocia con la defensa de la verdad, la paz se identifica con la aceptación de lo falso. De ahí que afirmar que el Islam sea una religión pacífica se considere como una herejía. Desde su punto de vista, si se permite que imperios como el británico o superpotencias como la de los norteamericanos colonicen la Tierra del Islam, significará el sometimiento de la comunidad musulmana a los designios de un pueblo que no se guía por las enseñanzas del Profeta y que, por tanto, humillará su fe y se mofará de sus creencias. De este modo, la yihad se justifica como una lucha legítima por frenar la extensión

⁹ Figuras retóricas como esta perífrasis son recurrentes en el discurso de *Dabiq*. Otros ejemplos similares son expresiones como “caravana de la yihad” cuando se refieren a la lucha de los muyahidines contra los cruzados; o “pueblo de la mentira” cuando se refieren a los enemigos del Islam, concretamente a Occidente.

de la mentira y del pecado y por desvincularse de lo falso. Un verdadero musulmán debe someterse únicamente a las leyes de Alá y comprometerse con Él en su lucha contra los enemigos del Islam, sólo así podrá contribuir a que la comunidad musulmana pueda recuperar su dignidad como pueblo y se mantenga unida bajo un único mando.

1.3 La omnipotencia de Dios

Así como se defiende que el Islam es la religión de la espada, los responsables de *Dabiq* se esfuerzan por ensalzar el poder de Alá frente al poder del enemigo y sus ídolos. En el noveno número de la revista, en un artículo titulado “Conspiracy Theory Shirk”, Alá es caracterizado como un ser omnipotente y omnisciente:

“Absolute power, knowledge, and ownership are attributes unique to Allah (ta’ālā). This has always been the faith of Muslims since the father of mankind – Ādam (‘alayhis-salām) – treaded the Earth and will continue to be so until the last believer passes away shortly before the Hour. Only Allāh (ta’ālā) knows the minutest details of everything, controls all events, and possesses every atomic particle” (Dabiq 9: 15).

Asimismo, consideran pecado (shirk) atribuir ciertos atributos de poder y conocimiento sobre la realidad a otro tipo de divinidades que no sean Alá, así como pensar que los incrédulos tienen la capacidad de controlar el curso de los acontecimientos que ocurren en el mundo (il.4):

“The extreme belief in conspiracy theories varies between minor and major shirk depending on the degree of power, knowledge, and ownership attributed by its believer to the kuffār.” (Dabiq 9: 16)

Al respecto, no son pocos los que consideran que el Estado Islámico, la yihad y las operaciones de sus muyahidines responden a los intereses de los enemigos del Islam y no a los designios de Dios. Los responsables de *Dabiq* consideran este tipo de teorías conspiranoicas una excusa para eludir las obligaciones que todo musulmán tiene con su Señor:

“Conspiracy theories have thereby become an excuse to abandon jihād, to have great awe for the kuffār, to forsake the obligation of bay’ah, and to pursue the Dunyā, all in the name of political “awareness.”” (Dabiq 9: 16)

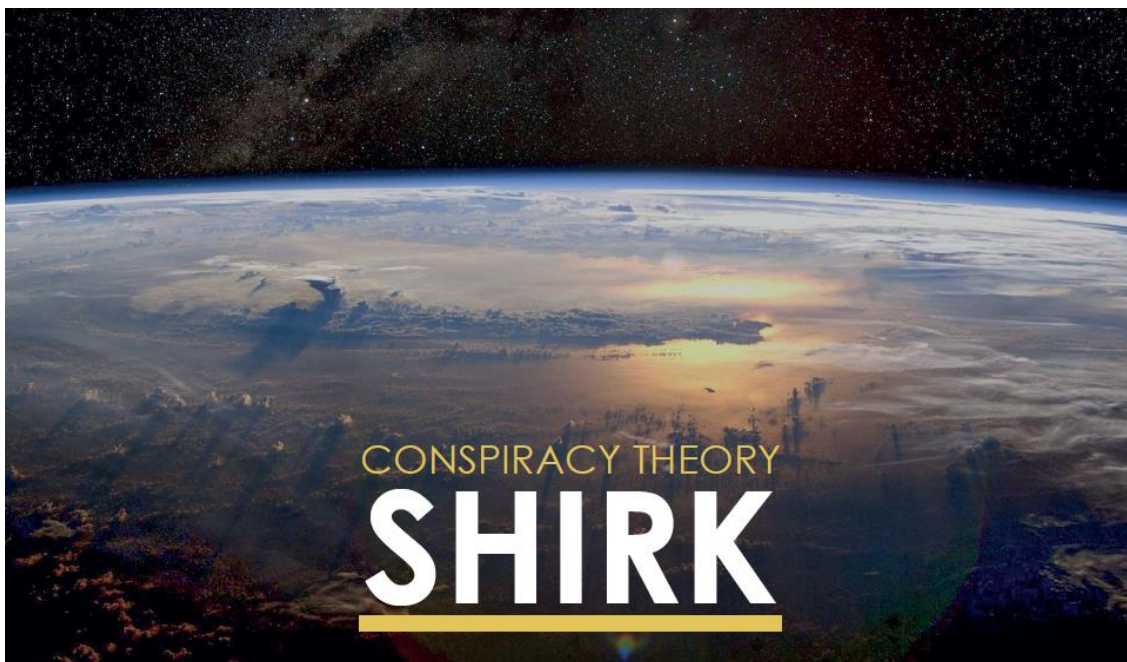


Ilustración 4: Dabiq 9: 14

Para deslegitimar este tipo de teorías, ISIS señala que aquellos que consideran que el Estado Islámico es un aliado de la estrategia de los incrédulos contra el Islam son los mismos que sostienen que cooperar con los Americanos en su lucha contra el Califato es “*maslahah*”, es decir, beneficioso circunstancialmente:

“No evidence is required to deduce a conspiracy, just desire and foolishness. As for when the cooperation with the kuffār against Muslims is clearly public, it suddenly becomes “maslahah” (the greater “good”). It is a “maslahah” to cooperate with the Americans against the Islamic State, not a conspiracy of kufr and treachery! It is a “maslahah” to cooperate with those factions backed by the tawāghīt and crusaders against the Islamic State, not deviance nor apostasy! It is a “maslahah” to advance under the cover of crusader and apostate planes against the Islamic State, not a gate to the deepest levels of Hellfire! It is a “maslahah” to use the words “civil law,” “civil state,” and “self-determination,” not submission to the demands of one’s crusader and apostate backers!” (Dabiq 9: 16)

En este artículo se afirma también que la facción de los incrédulos está fragmentada por sus respectivos intereses y que magnificar su poder es un error. Según el planteamiento de ISIS, lo único que les une es su rechazo hacia los musulmanes:

“The kuffār are divided, hold animosity and enmity towards each other, carry out violence against each other, humiliate and degrade each other, yet they unite against the Muslims, their common enemy” (Dabiq: 18)

Desde su punto de vista, los incrédulos, a pesar de su división, fingen hostilidad entre ellas y conspiran contra el Islam. Aun así, consideran que temer más a los enemigos del Islam que al propio Alá es un error, ya que arruina la fe de los musulmanes y la dependencia de su Señor:

“The purpose of conspiracy theories is to exaggerate the power of the kuffār and thereby the Muslims become paralyzed by analysis of current events and eventually fear the kuffār more than they fear Allah (ta’ālā). It is a method to ruin a Muslim’s tawakkul (reliance) upon his Lord.” (Dabiq 9: 19)

En este sentido, la afirmación que se hace sobre la omnipotencia de Alá se inserta dentro de un discurso en el que no sólo se trata de magnificar el poder de su dios, sino que también se persigue minimizar la capacidad que tienen los incrédulos de controlar el curso de los acontecimientos. Se trata de reafirmar el poder de Alá en contraposición al poder que parece ejercer Occidente en el mundo. Para ellos, no existe ningún tipo de poder legítimo más allá del que deriva de Él y, en cierto modo, negar su omnipotencia significa reconocer la debilidad de su proyecto frente a sus enemigos. Asimismo, dudar del poder absoluto de Alá podría restar legitimidad al Estado Islámico, dado que éste se presenta como un Estado sobre el que Alá ha delegado su poder en la tierra. En el caso de que no fuera así, tanto legitimidad de su Califato como la credibilidad de sus líderes podría verse seriamente dañada. Por esa misma razón, se señala como apóstatas a todos aquellos que discuten que el Califato proclamado por ISIS sea legítimo y tratan de desprestigiarlos afirmando que realmente son agentes del enemigo, dado que se han aliado con ellos para combatir la expansión del Estado Islámico.

1.4 Los mártires del Estado Islámico

La propaganda de ISIS está plagada de oposiciones binarias y constantemente se establece una relación de contrariedad entre aquellos que reconocen la legitimidad del Estado Islámico y los que no. Mientras los primeros son considerados como verdaderos musulmanes, fieles a Alá y dispuestos a sacrificar su vida por defender el Califato frente a los enemigos del Islam; los

otros son denominados como apóstatas, incrédulos e hipócritas que se niegan a vivir conforme a las enseñanzas del Profeta. Por eso en *Dabiq*:

- cuando se habla de la verdad del Islam, se pone al mismo tiempo de manifiesto la falsedad de los incrédulos
- cuando se magnifica el poder de Alá, se minimiza el poder de los enemigos del Califato
- cuando se habla de la guerra contra los apóstatas, se trata de combatir la indiferencia de aquellos que toleran pacíficamente la expansión de falsos credos
- cuando se habla de yihad, se señala como hipócritas a los musulmanes que no emigran a las tierras del Islam para defender el Califato
- cuando se habla de la legitimidad del Califato, se deslegitima a los Estados-nación y se les tilda de heréticos
- cuando se habla de sometimiento a Alá, se indica la humillación que ha sufrido la comunidad musulmana bajo el yugo de los idólatras, apóstatas e incrédulos

En definitiva, en revistas como *Dabiq* se opone reiteradamente el régimen de valores por el que se guía el proyecto de ISIS con el régimen de valores de aquellos que -considerándose o no musulmanes- no reconocen la legitimidad del Estado Islámico. En ese sentido, como señala Paolo Fabbri, los elementos que conforman la axiología de un determinado grupo no pueden ser analizados de forma aislada, sino que se ha de tomar en consideración la jerarquía y las relaciones sintagmáticas que se establecen entre ellos dentro de un determinado discurso. Dos sociedades pueden compartir entre sí un mismo conjunto de valores y diferir en el modo en el que estructuran su moral, su modo de comportarse o sus leyes. Véase, por ejemplo, el caso que se plantea en *Dabiq* cuando se compara la vida en Occidente con aquella que se presenta en el Estado Islámico¹⁰. En ambos casos se contempla como positivo un valor

¹⁰ Cuando hablamos sobre nuestros propios valores, como señala Fabbri, se hace para que sean comparados con los de aquellos que consideramos que no forman parte de nuestra comunidad: “en la comunicación de ISIS hay axiología, es decir hay un régimen de valores y nadie habla de sus valores, sino para desprestigiar los valores del otro. Esta es una fuerte dimensión conflictual. Lo que desconozco y creo que va a ser interesante analizar es ver si

como el del sacrificio, sin embargo, mientras un tipo de sacrificios sólo van destinados a obtener dinero y bienestar material; los otros engrandecen el alma y aportan un sentido a la vida.

Lo importante no es el valor del sacrificio “en sí”, sino qué posición adopta dentro del discurso. De ello depende precisamente el significado de este término. En el primer caso, “sacrificio” se asocia a “trabajo”, “dinero”, “éxito”. En el segundo, en cambio, a “martirio”, “fe” y “paraíso”. Se trata de dos discursos completamente diferentes sobre los que se configuran dos tipos de ideologías que nada tienen que ver entre sí. Cuando en un régimen de valores existe una jerarquía eso significa que existe un código que establece unos valores como dominantes y otros como secundarios: “Pero no sólo es importante saber cuál es el valor dominante y cuáles son sus subordinados dentro de una

dichos valores tienen una jerarquía: la fidelidad, la capacidad de sacrificarse hasta la muerte, el martirio, etc. Decir que existe una jerarquía es lo mismo que decir que existe un código que establece unos valores como fundamentales y otros como secundarios. En el caso de ISIS, por ejemplo, sería interesante saber si es más importante morir que ganar o el sacrificio que la victoria” (Martín, 2018: 58). En la misma línea, Friedrich Nietzsche sostiene, tanto en *Genealogía de la moral* como en *Más allá del bien y del mal*, que los valores de los “fuertes” se contraponen a los de los “débiles”. En ese sentido distingue una “moral noble” de una “moral vulgar”: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es el que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores -este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse a sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos posteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo (...)” (Nietzsche, 2005: 50). A este respecto, también se manifestó Georg Simmel en su ensayo ‘Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette’, donde sostiene que la idea básica del planteamiento nietzscheano es que, desde la aparición del Cristianismo, los “débiles” han conseguido imponer su moral sobre los “fuertes”. Eso trajo consigo una inversión en los valores, ya que lo “bueno” dejó de ser afirmarse a uno mismo y pasó a ser la renuncia y vivir para los demás: “gut ist jetzt der Selbstlose, der auf das Sich-Durchsetzen verzichtet, der für andere, für die Schwachen, Armen, Untenstehenden, lebt; ja diese selbst, die Leidenden, Entbehrenden, Zukurzgekommenen, sind die eigentlich “Guten”, die Seligen, derer das Himmelreich ist” (Simmel, 1992: 116-117)

determinada jerarquía de valores. También es importante analizar la transformación que se produce dentro de esa axiología, es decir, cómo la relación que se establece entre unos valores que se consideran dominantes y otros que se consideran subordinados se invierte” (Martín, 2018: 58). Señalar este tipo de mutaciones nos ayuda a comprender los códigos que rigen a una determinada cultura. Por ejemplo, como señala Paolo Fabbri, el papel del héroe en nuestra cultura se asocia actualmente a las víctimas en general. Para una organización como ISIS, en cambio, el héroe es el muyahidín, es decir, aquel musulmán que está dispuesto a sacrificar su vida por la yihad y por combatir a los enemigos de Alá hasta su muerte¹¹.

En honor a estos héroes, *Dabiq* dedica todo un apartado en muchas de sus publicaciones titulado “Among the believers are men”. Esta sección aparece por primera vez en el séptimo número de *Dabiq* y su título coincide con el fragmento de un verso del Corán que dice lo siguiente: “Among the believers are men true to what they promised Allah. Among them is he who has fulfilled his vow [to the death], and among them is he who awaits [his chance]. And they did not alter [the terms of their commitment] by any alteration”¹². De este modo, los hombres fieles a Alá se identifican con aquellos creyentes que están dispuestos a morir y a aceptar su compromiso con Él sin ningún tipo de alteración. Entre ellos se encontrarían los mártires del Estado Islámico y todos aquellos musulmanes que hicieron la hégira a la Tierra del Islam con la esperanza de revivir el Califato y sacrificar su vida luchando por el Estado Islámico. Algunas de estas personas tienen un reconocimiento especial en esta

¹¹ Paolo Fabbri se expresa al respecto del siguiente modo: “(...) la víctima es el héroe de hoy. El caso de Puigdemont es muy claro. Él no es un héroe que quiera luchar hasta la muerte por la independencia de Cataluña, sino que es un héroe porque se presenta a sí mismo como una víctima del Estado español. Los jóvenes de ISIS, en cambio, tienen como uno de sus principales objetivos morir épicamente. No son víctimas, son héroes en el sentido tradicional. Así pues, lo interesante no sólo es estudiar la jerarquía de un determinado régimen de valores, sino también las mutaciones que se producen dentro de esa misma jerarquía” (Martín, 2018: 58-59)

¹² Acceso a fragmentos del *Corán* en inglés:

<http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=33&verse=23>

revista y son presentados como ejemplo para el resto de la comunidad musulmana.

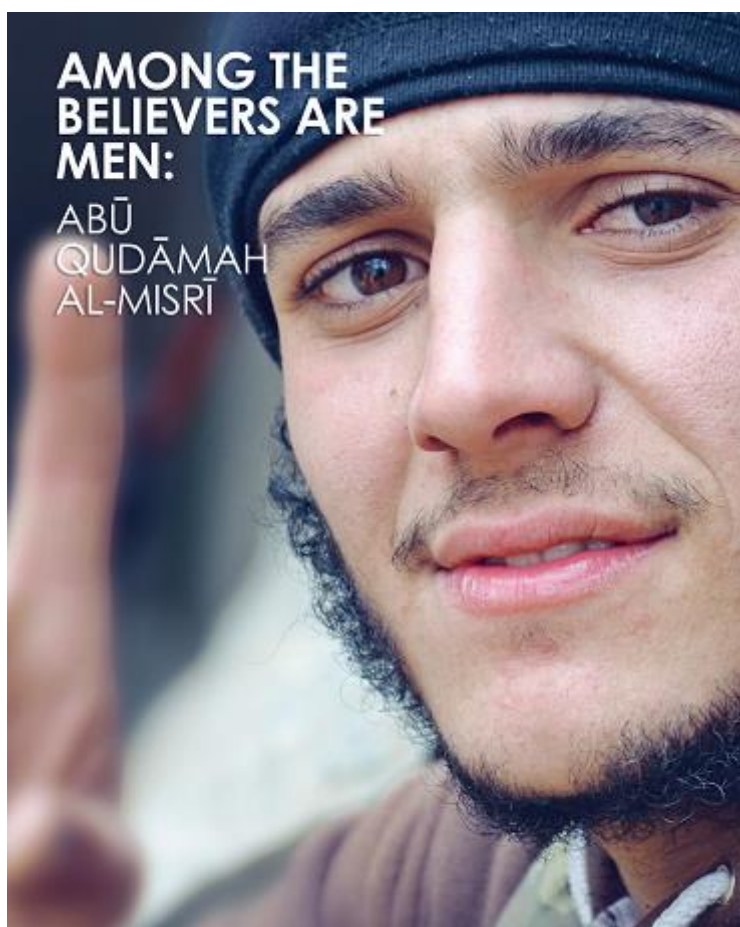


Ilustración 5: Dabiq 7: 46

Es el caso de Abu Qudamah (il.5), un joven que junto con un amigo abandonó Occidente para atender la llamada de la Yihad justo antes de ser padre:

“Abū Qudāmah was a strong young man who left West London, United Kingdom in 2012 with his best friend Abū Mu’āwiyah to answer the call of jihād in Shām. So driven was Abū Qudāmah to fight for the cause of Allah and to seek the greatest of rewards, that he left the UK two months before his baby daughter was born.” (Dabiq 7: 46).

Tanto Abu Qudamah como su amigo murieron en el campo de batalla, concretamente intentando frenar el avance de las tropas del ejército Nusayri. Tal y como se cuenta, durante la contienda, Abu intentó ayudar a un compañero de filas y un francotirador le alcanzó de un disparo la cabeza:

“Abū Qudāmah saw this and took over, beginning his own attempt, moving closer and closer to the injured brother while continuously shooting, until

there was nothing between him and the sniper's scope. His magazine ran out so he quickly reloaded, not wanting to go back behind cover as he was so close to the injured brother he could almost touch him. And then it happened. The sniper fired once, striking him in the head, and he instantly fell to the ground. The brothers quickly pulled him in, put him on a stretcher, and sent him to the ambulance.” (Dabiq 7: 49)

Su amigo perdió la vida antes, sin embargo, a pesar de que su muerte le afectó profundamente, le reafirmó en su deseo de sacrificar su vida luchando contra los enemigos del Islam:

“He became quite sad after the death of his best friend, not because he missed him, but because he’d lost his friend with whom he had always competed. He began showing an even stronger desire for shahādah. “O Allah grant me shahādah,” he would say in du’ā’, encouraging the brothers around him to do the same. He was a different man following the death of his friend. He became even more focused, even more robust in his practice of the religion, and he learned many lessons through the battles with the Nusayrī army. By now, almost all of his companions had been killed in battle for the cause of Allah.” (Dabiq 7: 47)

La recompensa por su sacrificio, tal y como se afirma en esta revista, será el Paraíso, donde ambos resucitarán:

“We ask Allah to grant them – and all the shuhadā’ – the highest ranks of Paradise and to join us with them when it’s our time. Āmīn...” (Dabiq 7: 49)



Ilustración 6: Dabiq 7: 49

En el octavo número se presenta la historia de Shaykh Abū Talhah, un afgano que, a pesar de dedicar su vida al estudio de matemáticas y geometría, comenzó a sentir el deseo de aprender sobre religión. Fruto de su formación acabó convenciéndose de que su obligación como musulmán era unirse a la “caravana de la yihad”. Fue entonces cuando junto a los talibanes luchó contra las tropas estadounidenses por la liberación de Kabul. Durante esta guerra fue capturado y trasladado a la cárcel de Guantánamo. Allí adoptó la Sunna en su forma pura y original, sin alteraciones ni variaciones, no admitiendo así mezcla alguna entre las enseñanzas del Profeta y otro tipo de creencias e ideologías:

“His time in prison, however, served as a period for him to further seek knowledge and review the sound ‘aqīdah of Ahlus-Sunnah. He was initially upon the Deobandi ‘aqīdah, which encompassed deviations concerning Allah’s names and attributes and other aspects of faith (including irjā’). He abandoned this, adopted the pure Sunnah, and thereafter, strived throughout the remainder of his life to call the people to this great blessing.” (Dabiq 8: 30)

Cuando fue liberado volvió a su país para unirse de nuevo a los talibanes y una vez fue anunciado el Califato se unió a él de forma inmediata:

“Shaykh Abū Talhah had long dreamed of seeing the re-establishment of the Khilāfah, as did many of the mujāhidīn who were fighting to achieve that very goal so that the Ummah’s glory would return. When the Khilāfah was announced, he was from amongst those brothers who eagerly hastened to declare their bay’ah and join the caravan of the Khilāfah.” (Dabiq 8: 31)

Finalmente, Shaykh Abū Talhah murió durante un ataque aéreo de los EEUU cuando participaba en una campaña de reclutamiento entre las tribus asentadas en Afganistán. Desde *Dabiq* reconocen su sacrificio y obediencia y piden que Alá tenga en consideración su martirio y el de sus compañeros:

“May Allah have mercy upon him and his companions in martyrdom.” (Dabiq 8: 31)

En el noveno número se presenta como ejemplo a Hudhayfah al-Battāwī, un hombre que, tal y como se afirma en la revista, no encontró la felicidad en su vida salvo buscando el martirio:

“Hudhayfah al-Battāwī was a dentist who did not dream of esteem and wealth like many doctors, because he never saw delight and relaxation in other than jihād. He never perceived happiness in anything except in gaining martyrdom.” (Dabiq 9: 40).

Al igual que Shaykh Abū Talhah, fue capturado y encarcelado por los cruzados:

“In prison, he remained utterly steadfast and stayed there some years during which he increased his knowledge and studied Allah’s book until he ultimately memorized it by heart completely.” (Dabiq 9: 40-41).

Cuando fue liberado volvió a Bagdad, donde continuó su actividad terrorista liderando una serie de ataques contra los enemigos de Alá. Debido a sus méritos militares se le asignó liderar la administración de esta ciudad:

“Hudhayfah was then assigned leadership of all Baghdad as its Wālī. So he ignited it with vehicle bombs, demolishing the fortresses of the Rāfidah as well as their Safawī and Crusader masters, in retaliation for the religion of Allah against the filthy mushrikīn and in revenge for the honor of Ahlus-Sunnah, which was desecrated at the hands of the most evil creatures to tread on earth. He terrorized the Safawī regime and degraded it, deploying heroic soldiers armed with silencers.” (Dabiq 9: 41)

Durante su periodo al frente de la administración de Bagdad fue nuevamente apresado y posteriormente ejecutado. En el artículo se le denomina “león heroico”¹³ y se destaca que cuando fue condenado a muerte afirmó que la vida y la muerte sólo estaban en manos de Alá:

“When the Rāfidī enemy of Allah, Nouri al-Maliki, met him and told him that he would soon be executed by hanging, he replied to him that he wasn’t concerned and that life and death were only in Allah’s hands and not in his.” (Dabiq 9: 42)

El artículo termina recordando que todo musulmán debe tener en su memoria a este tipo de hombres que con gloria y honor se enfrentan al “pueblo de la mentira”:

“Every Muslim should raise his head out of pride for these men, with glory and honor, in the face of the people of falsehood.” (Dabiq 9: 42)

¹³ Como señala Manuel R. Torres en *Los ecos del terror*, en la propaganda yihadista, para ensalzar la figura de los muyahidines se les califica habitualmente como “leones del Islam”, Este animal evoca para la cultura islámica bravura, fuerza y valor (cfr. capítulo 6 en Torres, 2009)

En el décimo número se siguen destacando personalidades como la de Abū'Umar at-Tunusī, un guerrero que, como tantos otros, sacrificó su vida por trabajar y ayudar a construir el Estado Islámico. De él destacan que fue un valiente soldado durante la guerra contra la Coalición Sahwah y que siempre confió en que Alá les concedería la victoria sobre sus enemigos:

"He was a brave leader during the war against the sahwah treachery and was famous for his saying, "Allah will never grant them victory over us. We defeated them in Iraq, and we will also defeat them in Shām, by Allah's bounty alone."" (Dabiq 10: 41)

En esta misma publicación también se incluye la carta de un soldado llamado Abū Jarīr ash-Shamālī, quien destaca la heroicidad y la pureza de su hermano Abū Mālik at-Tamīmī:

"The knight finally dismounted... The knight, the hero Abū Mālik at-Tamīmī dismounted from the horse of jihad... and departed. He had abandoned the world, prestige, wealth, and luxury, and left in search of the path for a pristine life and the Hereafter, migrating thousands of miles in search for a jihād in which the creed of pure tawhīd as well as walā' and barā' is practiced." (Dabiq 10: 40)

De él también destaca que trabajó día y noche por el Estado Islámico y que fue un ejemplo de buena conducta. La carta concluye dirigiéndose directamente a su hermano mártir y pidiendo que su sacrificio sea una luz que los ilumine para poder seguir sus pasos:

"May your blood be a light that enlightens the way for us so that we may tread in your footsteps. May Allah have mercy upon you, O Anas an-Nashwān and may He forgive you" (Dabiq 10: 40)

En el duodécimo número se presenta a Abū Junaydah, un joven de ascendencia marroquí que creció en Alemania. De él se dice que, al igual que tantos otros jóvenes que viven en la tierra de los incrédulos, vivía distante del Islam. A pesar de ello, finalmente abrazó la oración:

"Like most youth from migrant families, he was somewhat distant from his religion despite his father and mother both then being religious Muslims. And although life in dārul-kufr led many Muslim youth to abandon the daily prayers, Abū Junaydah was an exception. No matter what he faced in life, he would never forget salāh." (Dabiq 12: 55)

Como consecuencia de su conversión, en el año 2013 viajó a la tierra de Sham para unirse a los muyahidines y descubrió que muchos de ellos no seguían realmente el camino de la yihad, como por ejemplo la coalición Sahwah o Al-Qaeda. Eso fue lo que le decidió a unirse finalmente junto a su primo a las filas del Estado Islámico. Su función dentro de esta estructura, además de luchar por el Califato, fue la de predicar y transmitir el mensaje del Islam. Durante su periodo de predicación perdió la vida:

“Despite his da’wah work and despite him having two wives and children for whom he cared, he participated in many battles against the apostates. He took part in the battles of ‘Ayn al-Islām, Tadmur, and Māri’, where he finally achieved what he had for so long been yearning for, shahādah. Crusader planes came to the aid of the sahwāt of Halab – the allies of Qā’idah in Shām – and struck a position where he was performing ribāt on the outskirts of Māri’. He was killed instantly, during the most blessed days of the year, the first ten days of Dhul-Hijjah.” (Dabiq 12: 56)

En este mismo número también se cuenta la historia de Abū Shurayh, un hombre procedente de Sri Lanka que decidió unirse al Califato y sacrificar su vida por él y por Alá. Como Abu Qudamah, murió durante un ataque aéreo del ejército Nusayri en la ciudad de Al Raqa:

“Having had the opportunity to serve the Khilāfah, through the favor and grace of Allah, and doing his duty towards his family particularly his children by bringing them from dārul-kufr to dārul-Islām, where they will thrive and grow to serve and fight for Allah’s religion, by Allah’s permission, Abū Shurayh as-Silānī attained shahādah by a Nusayrī airstrike on the city of ar-Raqqah, outside the masjid, after maghrib prayer, during the ten most blessed nights of the year, on the 25th night of Ramadān 1436. There was one airstrike, so he returned to the masjid to check for any casualties, and on the way he was killed by a second strike.” (Dabiq 12: 57)

Por último, el decimoquinto número presenta la historia de dos hermanos nacidos en Canadá que decidieron abandonar el cristianismo y abrazar el Islam. Su proceso de conversión, dicen, comenzó por una estricta formación religiosa que tuvo como consecuencia su deseo de convertirse en muyahidines. Prueba de ello es que desde el momento en el que se proclamó la yihad en Oriente Medio y se restableció el Califato, decidieron emigrar allí para defender el Estado Islámico:

“The two brothers began taking notice as they kept hearing of another member of their group reaching the lands of jihad and joining the mujahidin. Abu Ibrahim had a desire to travel overseas and actually study Islam, but his brother, like the other members of the group, was already making plans to perform hijrah and wage jihad, so he told Abu Ibrahim to forget his plans because the two of them were going to join the mujahidin.”
(Dabiq 15: 70)

Una vez llegaron allí -ansiosos por luchar- se unieron a diferentes operaciones militares que se desarrolló en Siria:

“When the two brothers initially arrived in the Levant, they were eager to do their training and head out to the battlefield. At the time, the mujahidin were preparing for a major operation in Hamah, so the two brothers headed out along with the rest of their battalion, leaving their base in ‘Anadan in the Aleppo countryside and remaining stationed in Hamah in preparation for the operation. They had to exercise patience during this period as they awaited their opportunity to fight and attain martyrdom.”
(Dabiq 15: 71)

Finalmente, en una de estas operaciones por las que el ejército de ISIS trataba de liberar una ciudad en manos de los “cruzados”, los dos hermanos fueron alcanzados por un ataque aéreo y murieron. De este modo, alcanzaron el martirio:

“The two had been very close throughout their lives and had now achieved their goal together. They had abandoned Christianity and embraced Islam together, learned together, made hijrah together, fought together, and were killed together.” (Dabiq 15: 72)

Esta sección siempre termina con fórmulas como las siguientes:

- Que Alá acepte a Abū Shurayh y tenga misericordia de él y de todos aquellos que dieron su vida, riqueza y tiempo por la causa de Allah, aquellos cuyas acciones continúan inspirando y despertando a esta Ummah, con el permiso de Allah
- Que Alá los una a él y a su primo en el Paraíso y nos permita seguirlos.
- Que Alá cuide a su familia y proteja a sus hijos a la sombra de Khilāfah, para que solo vivan por tawhīd y para que estén entre las filas del Profeta ‘Īsān cuando descienda para liderar los ejércitos de los musulmanes

- Que Alá los eleve juntos en el Día del Juicio y los introduzca en los niveles más altos del Paraíso

Como se puede comprobar, a pesar de las diferencias entre cada una estas historias sobre los mártires del Estado Islámico, todas ellas coinciden en que los protagonistas son hombres fieles a Alá, comprometidos con Él en cualquier tipo de circunstancia y dispuestos a sacrificar su vida luchando por el Estado Islámico. Asimismo, todos ellos, una vez se ha autoproclamado el Califato, atienden a la llamada de la Yihad y emprenden su hégira a Dar-al-Islam, donde el mayor honor que se les reconoce es entregar su vida por la causa, acción por la que -si Alá lo quiere- serán recompensados con el Paraíso.

El Paraíso, aunque no se describe en ningún pasaje de forma detallada, se asocia con la idea de un Jardín (*Dabiq* 15: 19) que se sitúa en un espacio superior a este mundo al que sólo podrán acceder aquellos que sean escogidos por Alá en el Día del Juicio. Entre éstos se encontrarían los mártires del Estado Islámico, quienes son presentados en la propaganda de ISIS como un ejemplo de buena conducta para todos aquellos que quieren formar parte de su organización:

- confían firmemente en Alá
- destacan por su heroicidad y pureza
- oran
- son constantes en su lucha contra sus enemigos

Los soldados de ISIS son propuestos, así, como un modelo a imitar tanto para el conjunto de la comunidad musulmana como para aquellos que sienten algún tipo de fascinación por lo militar. Prueba de ello es que el escenario en el que se sitúan estos héroes es siempre en un entorno bélico que se asocia, a su vez, con el fin de los tiempos, un episodio que traerá consigo la victoria definitiva de los fieles a Alá sobre los eternos enemigos del Islam, es decir, los “cruzados”.

En este sentido, cuando se habla del Paraíso no debe entenderse únicamente como una mera recompensa futura dirigida a todos aquellos que estén dispuestos a sacrificar su vida por Alá, sino también como una advertencia de que el Día del Juicio está cerca y de que es obligado tomar partido, ya que

todos aquellos que no se sitúen del lado de la fe y de la verdad serán aniquilados por el fuego del Infierno.

De nuevo emergen nuevos elementos opuestos en el discurso de *Dabiq*:

- el Paraíso frente al Infierno
- el Jardín frente al Fuego
- arriba frente abajo

Cada uno de estos espacios está reservado respectivamente para aquellos que en la batalla final se sitúen a favor o en contra del Estado Islámico. Así pues, mientras la lucha entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, entre creyentes e incrédulos, entre musulmanes y cruzados, entre el Califato y los Estados heréticos, se sitúa en este mundo; una vez concluida esta batalla, la realidad se estructurará en un arriba y un abajo completamente diferenciado e inaccesible para cada una de las partes. El mundo -dividido en dos campos- desaparecerá y se accederá a una dimensión en la que sólo existirá el Paraíso o el Infierno.

Todo esto se hace corresponder con una serie de profecías por las que el futuro se presenta como algo conocido, ya que ha sido revelado por Alá a través de sus respectivos mensajeros. En ese sentido, el futuro no se representa como un tiempo que está por venir, sino como un espacio que está por conquistar, porque el futuro -según el discurso de ISIS- es el fin de los tiempos, que abrirá paso al Paraíso, un lugar reservado sólo para los fieles a Alá. En la medida en que la comunidad musulmana se prepare para enfrentarse a los enemigos del Islam y esté dispuesta a plantarles cara en el campo de batalla, ese futuro estará más cerca. Por eso la propaganda de ISIS se empeña en polarizar el mundo de una manera tan extrema, para justificar así que el Estado Islámico es el único que está dispuesto a desencadenar una guerra sin cuartel contra sus enemigos, es decir, todos aquellos que en nombre de falsos credos e ideologías seculares pretenden controlar y colonizar las “Tierras del Islam”.

1.5 Los “extranjeros” en el Corán

En algunos pasajes de *Dabiq*, cuando los responsables de este magazín se refieren a los seguidores del Profeta, no sólo se refieren a ellos como “musulmanes”, “muyahides” o “creyentes”, también emplean el término “nuzza”, una palabra que aparece repetidamente en el Corán y que en árabe significa “extraños”:

“Imām Abū Mus’ab az-Zarqāwī said, ‘Allah has described these strangers with a number of characteristics, among them being that they are nuzzā’ of the people, or nuzzā’ from the tribes. The word nuzzā’ is the plural of nazī’ and nāzi’, which refers to a stranger who breaks off from his family and tribe [meaning he departs and distances himself from them], and the nazā’i’ of the camels are the outsiders. Al- Harawī (rahimahullāh) said, ‘By this he [the Prophet] is referring to the muhājirīn who’ve abandoned their homelands and migrated to Allah ta’ālā’” [al-Qābidūna ‘alal-Jamr]” (Dabiq 3: 6)

La razón de que se emplee este término se explica porque, cuando el Profeta comenzó su predicación (la *Dawah*), las personas en la Tierra profesaban diversos credos y religiones que no tenían vínculo alguno con Alá: los judíos, los cristianos, los filósofos, los adoradores del fuego, los adoradores de las imágenes, los adoradores de ídolos, etc. En esas circunstancias, aquellos que abrazaron el Islam y respondieron a su llamada -como el propio Mahoma- se convirtieron en extraños para su tribu, su familia o su clan. Se trataba de individuos solitarios que abandonaron sus respectivas comunidades por seguir la “Dawah”. Fue entonces cuando los “nuzza” se reunieron por primera vez en la tierra de Sham, una tierra que según Mahoma fue la escogida por Alá para sus fieles. Esta misma tierra, según ciertas profecías a las que se alude en la propaganda de ISIS, también será el principal escenario del Juicio Final. De este modo, Sham se presenta simultáneamente como la tierra de la congregación y de la dispersión, pues es allí donde se situará el Califato en el final de los tiempos y de donde Alá tomará el alma de las personas que allí se encuentren y tengan fe en su corazón:

“Abū Dharr (radiyallāhu ‘anh) said that Allah’s Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) said, ‘Shām is the land of congregation and dispersal [meaning resurrection]” [sahīh – reported by al-Bazzār and others]. Shaykh Hamūd at-Tuwayjirī (rahimahullāh), in commenting on some of the narrations about the tribulations and battles in Shām, said, ‘In these narrations is evidence

that the bulk of at-Tā'ifatul Mansūrah (the victorious group) will be in Shām near the end of times, because the Khilafah will be there. They will continue to be there clearly upon the truth until Allah sends the pleasant breeze and it takes the soul of every person who has faith in his heart, as preceded in the saḥīḥ narrations that the Prophet (sallallāhu 'alayhi wa sallam) said, 'Until the command of Allah comes while they are upon that [condition]'" [Ithāful-Jamā'ah].” (Dabiq 3: 9)

Entre los escogidos para ser llevados al Paraíso estarán aquellos que respondan a la predicación del Islam, es decir, los “extraños”¹⁴, aquellos que por su compromiso con Alá decidan abandonar todo por seguir las enseñanzas del Profeta. Asimismo, el término “nuzza” se asocia en el Corán con el término “mujahirin”, que en árabe significa emigrante. En ese sentido, Mahoma denomina “nuzza” no sólo a los que se separan de sus tribus y familias para abrazar el Islam, sino también a aquellos que abandonan su tierra natal para emigrar a las tierras de Alá, donde se proclamará el Califato antes del Juicio Final:

“Thus, the strangers are those who left their families and their lands, emigrating for the sake of Allah and for the sake of establishing His religion. In the era of ghuthā’ as-sayl (the feeble scum), they are the most wondrous of the creation in terms of faith, and the strangest of them all.” (Dabiq 3: 8)

En la misma línea, ISIS, cuando habla de los “extraños”, no se refiere a los que vienen de fuera, a los desconocidos o a los que se comportan de un modo distinto al habitual dentro de una determinada colectividad, sino a aquellos que deciden abandonar todo -familia, amigos, posesiones- por unirse al Estado Islámico. Para ellos, al igual que para Mahoma, no es relevante la raza, etnia o nación de sus seguidores, sino que éstos sean capaces de desprenderse de quienes les impiden seguir la voluntad de Alá para emprender su camino a la Tierra del Islam, donde podrán dejar de sentirse como extranjeros y comenzar a vivir en comunidad junto al resto de sus hermanos musulmanes.

¹⁴ Este planteamiento es similar a la propuesta del teólogo Hugues Saint-Victor, quien defendía que el hombre que se siente atraído por su dulce patria es débil; aquel que cualquier lugar lo siente como suyo propio es fuerte; pero solo aquel que se siente extranjero en cualquier lugar del mundo es perfecto. En la misma línea, se afirma en *Dabiq* que los “extraños” son los seres más maravillosos de la creación en términos de fe.

Este modo de describir y entender lo que es un “extraño” es diferente a como se concibe dentro de las sociedades europeas, donde se utiliza este término para referirse, entre otros, a los foráneos o forasteros¹⁵, a los que proceden o parecen proceder de otro lugar diferente al nuestro. En ese sentido, sobre la base de ciertos estereotipos –aspecto, lengua, costumbres-, en Europa se considera como “extranjero” a ciertos sectores de la población a los que se denomina de forma excluyente “migrantes de segunda, tercera o cuarta generación”, a pesar de haber nacido y haberse educado en el mismo país que el resto de sus conciudadanos: “Cuando miramos al otro no siempre lo hacemos con una mirada ingenua, también entran en juego ideas preconcebidas asociadas a aspectos como la nacionalidad o el color de la piel. Este tipo de simulacros se denominan *estereotipos*. Véase el caso de los migrantes. En tales situaciones, los estereotipos reducen el conjunto de posibilidades con el que se puede desarrollar la interacción social, ya que la representación del otro está prefijada independientemente de cuál sea su conducta efectiva” (Martín, 2019: 105).

¹⁵ Alfred Schütz, cuando se propone analizar la situación típica en la que se encuentra un forastero, señala que con ese término se refiere a una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada. Puede ser un inmigrante, un novio que trata de ser aceptado por la familia de su novia, una persona que quiere formar parte de un club exclusivo, el hijo del campesino que ingresa en la universidad, el habitante de la ciudad que se traslada a un medio rural, etc. En definitiva, el “forastero” es considerado como alguien que viene de fuera y aborda al otro grupo como un recién llegado. Como también señala Schütz, un forastero, a lo sumo, puede estar dispuesto a compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia. Asimismo, Schütz sostiene que para el forastero, la pauta cultural de su grupo de origen sigue siendo el resultado de una evolución histórica ininterrumpida y el esquema incuestionado de referencia para su concepción del mundo (cfr. ‘El forastero. La vuelta al hogar’ en *El extranjero: sociología del extraño*, de Alfred Schütz). Si aplicamos esta descripción al planteamiento que presenta *Dabiq* sobre los “extraños”, nos encontramos que, efectivamente, el forastero es considerado como un “hombre sin historia”, pero no por el grupo que lo acoge, sino respecto al grupo de origen, ya que es alguien que no tiene como referencia la pauta cultural de su familia, tribu, etc. Lo que le aporta una identidad es precisamente incorporarse al Estado Islámico y formar parte de una comunidad que le confiere una memoria común respecto a su pasado y unas mismas expectativas sobre el futuro.

Al ser considerados de esa manera, son caracterizados, en cierto modo, como “extraños”, es decir, como personas que no se encuentran plenamente integradas en nuestras sociedades y que, por tanto, no han encontrado su lugar¹⁶. El hecho de que ISIS se refiera a ellos como “nuzza” y les interpele a través de su propaganda para que se unan a las filas de su ejército encaja perfectamente con esta problemática, pues uno de los objetivos de su discurso es lograr que estos sectores de la población europea sientan gradualmente más animadversión hacia sus gobiernos, al tiempo que se sientan tentados de abandonar Occidente y emprender el camino hacia el lugar que supuestamente les corresponde, es decir, el Estado Islámico. Como ejemplo de este proceso de extrañamiento y conversión al Islam, *Dabiq* presenta diferentes casos, entre los que se encontrarían los testimonios de la mujer finlandesa y del joven de Trinidad y Tobago que ya vimos en el primer capítulo. En ambas situaciones los protagonistas se presentan como cristianos que por diferentes motivos se sienten llamados por Alá y deciden iniciar su hégira al Califato.

¹⁶ Sobre la posición que los países europeos han tomado respecto a la alteridad y sus modelos de integración se ha manifestado, entre otros, Eric Landowski. Respecto a este tipo de políticas dice lo siguiente: “Eso varía mucho de un país a otro. En Francia, la necesidad económica de contratar a mucha mano de obra extranjera ha conducido durante todo el siglo pasado a una fuerte inmigración. Es sabido que el éxito de los procesos de integración profesional, social, cultural de los inmigrantes depende en gran parte de donde vienen. No obstante, cualquiera que sea el país de origen, se encuentran buenos ejemplos de integración. De hecho, en el gobierno actual francés hay ministros de origen africano o de religión musulmana. En el plano simbólico, esto es importante, ya que permite decir que Francia no es excluyente. Sin embargo, para una parte de la joven generación de hijos de inmigrantes, ese proceso de integración, posibilitado por la buena disposición de la sociedad de acogida, en principio favorable a «admitir» al otro, aparece, por el contrario, como una regresión, una traición, como el resultado negativo de la aceptación dócil, por parte de sus padres, de dejarse «asimilar» pasivamente por el grupo dominante. De ahí que la reacción de muchos de estos jóvenes haya sido la de reafirmar más fuertemente su identidad de origen, asumida como radicalmente otra e reivindicada como in-asimilable (resultando, quizá, in-admisible también)” (Martín. 2019: 109-110).

2. CÓDIGOS, SISTEMAS DE REGLAS Y RESEMANTIZACIÓN DEL MUNDO

ISIS, como se puede comprobar en su propaganda, concretamente en *Dabiq*, no entiende valores como el pacifismo del mismo modo a como se entienden en las sociedades occidentales. Un valor como la paz, que se considera como positivo en nuestra cultura, es considerado como negativo para esta organización porque se asocia con la renuncia a la Yihad y con la aceptación de que la Tierra del Islam puede ser colonizada por cualquier otra civilización que no se rija por las enseñanzas y preceptos de Mahoma¹⁷. En ese sentido, cuando el significante “Islam” se asocia con el significado “paz”, los responsables de ISIS reaccionan contrariados y contrargumentan que el Islam es la “religión de la espada”. De este modo, el proyecto del Estado Islámico se presenta ante el mundo no sólo como un espacio geográfico al que pueden emigrar todos aquellos que se sienten llamados por Alá, sino también como un espacio de sentido producido a partir de un sistema de significación que codifica la realidad de una manera opuesta a aquello que se identifica con la

¹⁷ Al respecto, Osama Bin Laden argumentaba del siguiente modo en una carta dirigida a los europeos después del atentado del 11-M, en Madrid, concretamente el 15 de abril de 2004: “Esta es una carta a nuestros vecinos del norte del Mediterráneo con una propuesta de paz en respuesta a los recientes cambios positivos. El mal mata a sus perpetradores y los pastos de la opresión son mortales. Lo que ocurre en Palestina ocupada aporta una lección, y lo ocurrido el 11 de septiembre y el 11 de marzo es una devolución de vuestras mercancías. Es bien sabido que la seguridad es una necesidad vital para todo ser humano. No os permitiremos monopolizarla, al igual que cualquier persona sensata no permitiría que los líderes pusieran en peligro su seguridad. Sobre esta base, os advertimos lo siguiente: Dado que hemos reaccionado de manera acorde, el hecho de que nos tachéis de terroristas y denominéis terrorismo a nuestras acciones significa necesariamente que vuestras acciones deben calificarse del mismo modo. Nuestras acciones no son más que una reacción a las vuestras (...) ¿En qué credo se consideran inocentes a vuestros muertos y carentes de valor a los nuestros? ¿Por qué lógica vuestra sangre es sangre y la nuestra nada más que agua? El trato recíproco es parte de la justicia, y el injusto es quien comienza las hostilidades” (Lawrence, 2007: 282-283)

civilización occidental, una civilización que es caracterizada de mentirosa, hipócrita, incrédula e idólatra¹⁸.

Los códigos¹⁹ que se emplean para definir este espacio de sentido se constituyen, como toda cultura, a través de sistemas de reglas²⁰ que asocian

¹⁸ Seguir una regla no es obligatorio. Las reglas permiten que puedan existir irregularidades sin que eso signifique ir en contra del sentido establecido por los códigos de una determinada cultura. Una esfera de la cultura regida por la norma, en cambio, establece cierta obligatoriedad. Aquél que no actúa conforme al régimen normativo establecido, se convierte automáticamente en anómalo y, por tanto, en alguien que se aparta de lo que se entiende como normal dentro de una determinada sociedad: “el código, al contrario de la norma, no es una imposición ni implica que un determinado sentido sea obligatorio. Los códigos se establecen a través de reglas; las obligaciones, en cambio, a través de normas. La norma y la regla son dos cosas distintas. Mientras la norma limita, la regla reconoce la posibilidad de que existan irregularidades. Anomalía e irregularidad no son lo mismo. Algo puede ser irregular y no ser anómalo. Lo reglado no tiene por qué ser normativo.” (Martín, 2018: 59). Por ejemplo, si nuestro código civil -heredero del derecho romano- no contemplase el matrimonio homosexual, eso no significaría que dos personas del mismo sexo no pudiesen mantener relaciones sexuales, vivir juntos o aspirar a conformar una familia. Su comportamiento no se adecuaría a la regla, pero la homosexualidad podría estar despenalizada y se permitirían ciertas irregularidades. En el caso del Estado Islámico, en cambio, la vida social se rige por una estricta interpretación de la sharía, es decir, por un conjunto de mandamientos establecidos por Alá que son de obligado cumplimiento. Aquél que no sigue esta norma está automáticamente condenado, independientemente de que su comportamiento sea o no considerado como un sinsentido. Todo lo que no respeta la norma es contrario a la norma y, como tal, debe evitarse. Todo lo que no respeta una determinada regla, en cambio, no significa que sea contrario a la regla y puede abrir nuevas posibilidades de sentido que no se reconocían o contemplaban hasta ese momento por parte de una determinada colectividad.

¹⁹ Por código también se puede entender al conjunto de leyes combinatorias que regulan un conjunto de señales. Esas señales son las que constituyen lo que se denomina un “sistema sintáctico”. Por otro lado, las nociones que pueden convertirse en los contenidos de una determinada comunicación constituyen el “sistema semántico”. Asimismo, los códigos también regulan, en cierto modo, las respuestas del destinatario ante determinados mensajes. Al respecto, Umberto Eco sugiere que estos tres tipos de sistemas o estructuras pueden denominarse subcódigos (cfr. capítulo 1 ‘Significación y comunicación’ en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco).

²⁰ Estas reglas establecen que determinadas señales sintácticas se correspondan con una determinada segmentación del sistema semántico. Otra posibilidad es que, una vez estén

elementos del sistema sintáctico con elementos del sistema semántico. Siempre que se produzca una correlación entre elementos del plano de la expresión (sistema sintáctico) y elementos del plano del contenido (sistema semántico) puede decirse, como sostenía Eco, que se está produciendo un proceso comunicativo que ha de ser interpretado por parte de un destinatario. Estos códigos, precisamente, son los que permiten organizar semánticamente un discurso. En función de cómo sea esa organización se producen diferentes sentidos. Por ejemplo, las críticas a EE.UU. que aparecen en *Dabiq* por sus acciones bélicas en Oriente Medio no tienen el mismo sentido que los discursos antibelicistas de las organizaciones que en su día se posicionaron en contra de la guerra de Irak. En ambos casos se emplean argumentos similares, concretamente se señala la injusticia de la intervención militar norteamericana, pero el sentido de cada uno de estos discursos es distinto. En un caso se consideran estas acciones como parte de una cruzada contra todos los musulmanes de la Tierra; en el otro, en cambio, como una vulneración de la legalidad internacional y de los derechos humanos. El hecho de que un mismo argumento pueda tener sentidos diversos se debe a los códigos que rigen cada uno de nuestros discursos y que constituyen el modo de pensar y de hablar de una sociedad. En función de cómo se codifique la realidad dentro de una determinada producción discursiva, se establece un modo de acción sobre el mundo.

Asimismo, los códigos, por el mero hecho de estar aceptados por parte de una colectividad, constituyen un mundo textual. La existencia de este mundo no es ni actual ni posible, sino de orden cultural, y se organiza sobre la base de un sistema de significación por medio del cual el mundo se convierte en un texto, esto es, en un sistema de signos regulados por una serie de códigos. Estos códigos, además de permitirnos hablar sobre los estados de cosas del mundo, también nos permite realizar preguntas o establecer contactos, así como reformular semánticamente la realidad. Véase el ejemplo de Eco sobre Disneylandia²¹ o, como en el caso de *Dabiq*, la creación del Estado Islámico.

asociadas unidades del sistema semántico con unidades del sistema sintáctico, éstas se refieran, a su vez, a una determinada respuesta por parte del destinatario (ibíd.).

²¹ Cfr. Capítulo 2 'Teoría de los códigos' en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco

En el caso de Disneylandia nos introducimos en un mundo de fantasía en el que los animales pueden hablar, la magia se considera algo normal, existen malvadas brujas y apuestos príncipes y no cabe lugar para el aburrimiento. En el caso del Estado Islámico, en cambio, el mundo se divide en dos campos enfrentados entre sí: el de la fe y el de la increencia. En un lado se sitúa el Califato proclamado por ISIS y en el otro Occidente y el resto de las naciones y pueblos que no reconocen la legitimidad del Estado Islámico ni el poder de Alá sobre este mundo. La relación entre ambas partes se considera irreconciliable y abocada a una guerra total que tendrá lugar en el fin de los tiempos. Ahora bien, como también señala Eco, el contenido de una comunicación, si bien puede referirse a la realidad, no tiene por qué corresponderse con los estados del mundo, es decir, la representación que nos hagamos de la realidad no tiene por qué estar relacionada con un determinado estado de cosas. En ese sentido, cuando nos comunicamos, nuestras expresiones no tienen por qué corresponderse con el mundo exterior²². Por eso, a la semiótica no le interesa tanto qué sucede cuando alguien dice “hoy llueve” y llueve de verdad (o no), sino de qué forma, al hablar, se influye a alguien a que crea que hoy llueve, así como interesa el impacto social y cultural de esa disposición a creer²³. Lo mismo sucede cuando los responsables de ISIS afirman que “La hora final está cerca”. Desde una perspectiva semiótica no resulta pertinente corroborar si es o no cierta esta aseveración, sino entender cómo una afirmación así puede resultar creíble y qué tipo de efectos desencadena en una determinada audiencia.

El mundo, tal y como nos lo representamos, es un efecto de interpretación²⁴. En ese sentido, como sostenía Hjelmslev, usamos los signos como

²² En semiótica, tal y como señala Umberto Eco, se entiende por “referente” todos aquellos estados del mundo que se corresponden con una función semiótica. Ahora bien, no siempre una función semiótica tiene que estar relacionada con un determinado estado de cosas real (cfr. capítulo 2 ‘Teoría de los códigos’ en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco).

²³ Cfr. Capítulo 6 ‘Iconismo e hipoiconos’ en *Kant y ornitórrinco*, de Umberto Eco

²⁴ Peirce afirma que el conocimiento no deriva de la introspección ni de la intuición, sino por razonamiento hipotético del conocimiento de hechos exteriores y de conocimientos previos. En ese sentido, como señala Umberto Eco, siguiendo a Kant, no captamos las cosas como si se

expresiones de un determinado contenido que -según la cultura o la lengua que se trate- es recortado y organizado de formas diferentes²⁵. Es el caso de términos como el de “emigrante” o “extraño”. En nuestra cultura un extraño es alguien que es desconocido o que puede venir de fuera: un forastero, un inmigrante o un turista, por ejemplo; alguien, en definitiva, que por diferentes motivos es considerado como ajeno a una determinada colectividad. Según el planteamiento de ISIS, en cambio, un extraño (*nuzza*) es alguien que, formando parte de un determinado grupo, siente la llamada de Alá y se ve obligado a emigrar a la Tierra del Islam, donde se le promete que vivirá fraternalmente con otros musulmanes. Desde este punto de vista, “extranjero” y “emigrante” (*mujahirin*) se consideran términos que pertenecen al mismo campo semántico y que, por tanto, pueden considerarse hasta cierto punto como sinónimos. Cosa que no sucede en nuestra cultura, donde ambos significantes, a pesar de pertenecer a campos semánticos complementarios, no significan lo mismo. Para nosotros, un emigrante no es un extraño para la comunidad de partida, sino para quien lo acoge. Justo al contrario que el planteamiento de ISIS, donde el emigrante, es decir, aquél que emprende la hégira al Estado Islámico, es un extraño para su familia o su grupo de amigos, pero deja de serlo en el lugar de acogida.

La creación de un sistema semántico es una de las maneras posibles de dar forma al mundo, y como tal, constituye una interpretación parcial de éste, que puede ser revisada teóricamente cada vez que nuevos mensajes introduzcan cadenas connotativas y nuevas atribuciones de valor²⁶. La propaganda del

nos presentaran dadas a la intuición, sino que utilizamos sistemas de conceptos heredados para unificar la multiplicidad de las impresiones sensibles. El modo subjetivo en el que percibimos el mundo y por el que establecemos unas relaciones entre unos elementos y otros se debe al sistema conceptual que rige nuestro entendimiento y nos permite elaborar distintos juicios respecto a la realidad que nos rodea (cfr. capítulo 2 ‘Kant, Peirce y el ornitorrinco’ en *Kant y el ornitorrinco*, de Umberto Eco).

²⁵ Cfr. capítulo 4 ‘El ornitorrinco entre diccionario y enciclopedia’ en *Kant y el ornitorrinco*, de Umberto Eco

²⁶ Cfr. Sección A, capítulo 4 ‘La definición semiótica de las ideologías’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco

Estado Islámico persigue precisamente ese objetivo, articular un sistema semántico a partir de una serie de códigos para invertir el régimen de valores establecido por Occidente e introducir, así, una forma alternativa de interpretar el mundo. Por ejemplo, como ya hemos visto más arriba, según el planteamiento de ISIS, aquel musulmán que no está dispuesto a sacrificar su vida por la yihad y, por tanto, no lucha contra todos aquellos que no reconocen la legitimidad del Califato, se convierte automáticamente en un hipócrita o apóstata. Para ellos, ser musulmán no significa sólo ayunar, orar y observar las escrituras, también implica tener una actitud frente a aquellos que no creen. En ese sentido, aquél que es fiel a Dios debe adherirse a la yihad, lo que a su vez implica alejarse de los incrédulos, emigrar a las Tierras del Islam y jurar lealtad al Estado Islámico. Respecto a la legitimidad del Estado Islámico no hay una única posición dentro del mundo musulmán, ni siquiera dentro del movimiento yihadista. Entre ellos hay quienes incluso llegan a sostener que este Estado es una invención de los enemigos de Alá para desprestigiar el Islam. ISIS, en cambio, considera que todos aquellos musulmanes que tratan de deslegitimar al Califato son unos traidores. Una de las razones por las que se trata de desvincular el Califato de la fe musulmana es por el uso abusivo que sus soldados hacen de la violencia. Al respecto, ISIS, en contraposición a sus adversarios, defiende que el Islam es la “religión de la espada” y cualquier intento por identificar su fe con la paz se considera una estratagema del enemigo para debilitar la yihad y, por tanto, hacer que la comunidad musulmana viva alejada de las enseñanzas del Profeta.

El mundo se define a través de lo que Eco denominaba “unidades culturales”²⁷ y cada una de ellas existe en la medida en que se define otra unidad cultural en oposición a ella: Dar al-Islam frente a Dar al-Kufr, fe frente a hipocresía, musulmán frente a cruzado, yihad frente a pacifismo, creyentes frente a incrédulos, etc. Una misma unidad cultural puede formar parte de dos campos

²⁷ A veces, el sistema de las unidades culturales del destinatario autoriza a una interpretación que el emisor no habría podido prever o desear. Es lo que Eco y Fabbri, entre otros, denominaron “decodificación aberrante”. Se trata de descodificaciones imprevisibles o imprevistas por el emisor. En función de este tipo de descodificaciones el mensaje activa unos niveles de sentido del texto u otros.

semánticos diferentes, véase por el ejemplo el término “Imamah”, que en árabe significa liderazgo y pertenece tanto al campo semántico de lo político como de lo religioso. Los campos semánticos²⁸ de una cultura pueden ser complementarios o contradictorios, así como deshacerse y reestructurarse con el paso del tiempo. En el caso del término “Imamah” se produce un fenómeno destacable. En las sociedades occidentales actuales, el liderazgo político y religioso pertenece a dos campos semánticos opuestos entre sí: el poder del Estado se concibe como separado del poder de estructuras como la Iglesia, lo que significa que el poder civil está completamente diferenciado del poder

²⁸ Los campos semánticos formalizan las unidades de una cultura determinada y constituyen porciones de la visión del mundo propia de esa cultura. En ese sentido, la experiencia del mundo está mediatizada a través de unidades culturales. A este respecto, existe una interacción íntima entre la visión del mundo de una civilización y la manera en que ésta convierte en pertinentes a sus propias unidades semánticas, es decir, existe una relación entre una civilización y un campo semántico. Puede ocurrir que en una misma cultura existan campos semánticos contradictorios, que una misma unidad cultural pueda formar parte de campos semánticos complementarios o que un campo semántico se deshaga y se reestructure en un nuevo campo (cfr. Sección A, capítulo 2 ‘El universo del sentido’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco). Asimismo, en *La estructura ausente*, Eco sostiene que la comunicación funciona gracias a que existen una serie de unidades culturales establecidas, que subsisten y se reconocen en la medida en que existe otras unidades que tiene un valor distinto (ibíd.). En la misma línea, Saussure sostenía que el valor de una palabra no se determinaba por sí mismo, sino que necesitaba oponerse al valor de otros términos similares: “Los valores están siempre constituidos:

1. por una cosa desemejante susceptible de ser trocada por otra cuyo valor está por determinar;
2. por cosas similares que se pueden comparar con aquella cuyo valor está por ver.

Estos dos factores son necesarios para la existencia de un valor. Así, para determinar lo que vale una moneda de cinco francos hay que saber: 1° que se la puede trocar por una cantidad determinada de una cosa diferente, por ejemplo, de pan; 2° que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo, una moneda de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). Del mismo modo una palabra puede trocarse por algo desemejante: una idea; además, puede compararse con otra cosa de la misma naturaleza: otra palabra. Su valor, pues, no estará fijado mientras nos limitemos a consignar que se puede «trocar» por tal o cual concepto, es decir, que tiene tal o cual significación; hace falta además compararla con los valores similares, con las otras palabras que se le pueden oponer.” (Saussure, 2008: 139)

religioso. Para ISIS, en cambio, el liderazgo político y religioso pertenece a dos campos semánticos complementarios. Según sus planteamientos, tal y como explican en *Dabiq*, el poder religioso no es efectivo si no viene acompañado del poder político, así como el poder político no es legítimo si no viene sustentado por el poder religioso. Es por esta razón que no reconocen la legitimidad de los Estados-nación y que defienden que el único Estado legítimo es el suyo, porque es heredero de las enseñanzas de Mahoma y se rige estrictamente por las leyes de Alá. El resto forma parte de la incredulidad, son Estados seculares y, por tanto, se rigen por la mentira y la hipocresía de sus gobernantes. De esta manera, a través de la reestructuración del campo semántico asociado al término “liderazgo”, el discurso propagandístico de ISIS legitima la existencia del Estado Islámico y nos introduce dentro de un mundo culturalmente opuesto al que hoy representa Occidente.

Cuando leemos *Dabiq*, tenemos ante nosotros un texto que no sólo da cuenta de las acciones de un grupo terrorista, sino también del régimen de valores que motiva sus acciones y de un sistema de significación por el que se reformula semánticamente el mundo. Los sistemas semánticos, como sostenía Eco, surgen en unas determinadas condiciones de vida y la semiótica sólo puede reconocerlos si la experiencia de estas condiciones se ha codificado, es decir, si a determinadas expresiones se les ha asignado un determinado contenido. En ese sentido, un mismo signo puede denotar a la vez dos cosas distintas y ello a su vez puede dar origen a dos connotaciones diferentes entre sí. Según Eco, cuando se identifica a ese signo únicamente con una de esas dos connotaciones, excluyéndose la otra, el mensaje se convierte en un instrumento ideológico. De este modo, para Eco, una visión parcial del mundo se convierte en una visión ideológica²⁹. Es el caso de la propaganda de ISIS,

²⁹ En Semiótica, cuando se habla de ideología se entiende como un sistema semántico que da forma al mundo y constituye una interpretación parcial de éste que puede ser revisada teóricamente cada vez que nuevos mensajes, al reestructurar semánticamente el código, introduzcan nuevas cadenas connotativas y, por ello, nuevas atribuciones de valor (cfr. Sección A, capítulo 4 ‘La definición semiótica de las ideologías’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco). En ese sentido, una ideología es una visión parcial del mundo y todo destinatario recurre a ella para elegir los subcódigos que han de converger en el mensaje. Para ilustrar esto, Eco propone el siguiente ejemplo: /zzzz/ denota a la vez máximo calor y, por tanto, máxima presión.

donde el Islam se identifica única y exclusivamente con la violencia, obviándose cualquier tipo de asociación con la paz.

2.1 Las mujeres en el Estado Islámico

En la propaganda de ISIS también se hace una mención explícita al papel que juegan las mujeres dentro del proyecto del Estado Islámico. En *Dabiq*, concretamente, se dedica toda una sección para este tipo de cuestiones en las que se aborda cómo se ha de comportar una mujer y qué actitud ha de tener ante determinadas situaciones de su vida. Esta sección aparece por vez primera en el séptimo número y contrasta con la ausencia de imágenes de mujeres en toda la revista.

La primera intervención de una mujer en *Dabiq* es la de Umm Basīr, esposa de Abū Basīr al-Ifrīqī, uno de los terroristas franceses que perdió la vida durante un atentado en París. Antes de convertirse en un islamista radical, Abū Basīr se dedicaba a la pequeña delincuencia y no tenía vínculos con ninguna organización terrorista. Cuando se unió a ISIS, sin embargo, tomó la decisión de sacrificar su vida por el Estado Islámico y envió a su esposa a la tierra del Califato. Precisamente la entrevista que se presenta en este número se

Ello puede dar lugar a dos connotaciones distintas basándose en códigos igualmente legítimos: bienestar o peligro. La elección de uno u otro está determinada por factores de orden práctico. Identificar /zzzz/ únicamente con “bienestar” es resultado de un artificio retórico. Cuando /zzzz/ connota automáticamente “bienestar”, todos los acontecimientos denotados por ese significante asumen una connotación optimista. Consciente o inconscientemente se rechaza la posibilidad de aplicar la connotación de “peligro”. El mensaje se convierte así en un instrumento ideológico que oculta el resto de relaciones (ibíd.). Cabe señalar aquí que la connotación en comunicación se produce cuando el contenido de una primera significación se convierte en la expresión de un contenido ulterior. A este respecto, la connotación, como señala Eco, es la suma de todas las unidades culturales que el significante puede evocar institucionalmente en la mente del destinatario. En una cultura, un significante puede connotar diversos significados, a veces en oposición recíproca. Saber cuál de éstos connota el significante, en un contexto determinado, equivale a decir que se conoce la elección que ha hecho el emisor o el destinatario. En ese sentido, el significado no se puede individualizar más que por medio del contexto y con el auxilio de la circunstancia de la comunicación (cfr. Capítulo 3 ‘Teoría de los códigos’ en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco).

produce a su llegada allí. En ella esta mujer relata cómo fue su “hégira” y agradece a Alá su protección y su ayuda por haberle evitado cualquier tipo de dificultad en su camino. Los entrevistadores también le preguntan sobre cuál fue la reacción de su marido cuando fue proclamado el Califato, a lo que responde lo siguiente:

“He was very happy. He immediately believed in the Khalīfah and the Khilāfah by giving bay’ah. And all praise is due to Allah. We ask Allah to have mercy upon him, accept him, and make him from those close to Him. His heart was burning to meet his brothers in the land of the Khilāfah and fight the enemies of Allah. His eyes shined every time he would watch the videos of the Islamic State.” (Dabiq 7: 50)

Este deseo por formar parte del Califato, tal y como cuenta su esposa, entraba en conflicto con sus planes de atacar en París. Además de hablar sobre la labor de su marido, Umm Basīr también deja un mensaje para la comunidad musulmana, más concretamente para sus hermanas:

“My brothers and sisters, I call on you to be concerned about the condition of the Ummah in the world, to act in accordance to such while following the Qur’ān and Sunnah. (...) My sisters, be bases of support and safety for your husbands, brothers, fathers, and sons. Be advisors to them. They should find comfort and peace with you. Do not make things difficult for them. Facilitate all matters for them. Be strong and brave. It is essential that you make all your deeds sincerely for Allah’s face and hope for His reward.” (Dabiq 7: 51)

También, cuando se dirige a las mujeres, dice que es esencial amen más a Alá y al Profeta que a sí mismos y a sus familias. Deben ser pacientes y confiar en Alá:

“There were many righteous women in history, so follow their example. Be patient. Patience is a great virtue. May Allah, the Bestower, provide you with patience. The life of the believer is full of trials and tribulations. So be patient while hoping for Allah’s reward. Life is short, even if it appears sometimes – during times of sorrow – to be long.” (Dabiq 7: 51)

En el octavo número, el artículo de esta sección comienza destacando el episodio en el que Mahoma huye de La Meca a Medina. Para el Islam es una fecha clave y por eso su calendario comienza en ese año:

“Hijrah from Makkah to al-Madīnah also represented a great event and important turning point in the prophetic mission, as it contained many great lessons. Rather, it was the greatest event in the history of Islam, and for this reason it was used as the basis for the Islamic calendar.” (Dabiq 8: 32)

La hégira se presenta como el acto de emigrar del lugar del pecado a la Tierra del Islam y de la obediencia. Se trata de abandonar la tierra de la incredulidad y pasar a formar parte de un lugar regido por la ley islámica:

“So dārul-Islām is the place ruled by Muslims, where the Islamic laws are executed, where authority is for the Muslims, even if the majority of its population are kuffār from ahlul-dhimmah. As for dārul-kufr, then it is the place ruled by kuffār, where the laws of kufr are executed, where authority is for the kuffār, even if the majority of the population are Muslims.” (Dabiq 8: 32)

Cabe destacar que en este artículo se afirma, siguiendo las palabras del Profeta, que las mujeres son las mitades gemelas de los hombres y que la hégira se establece como algo obligatorio para todo musulmán, sea hombre o mujer, con excepción de aquellos que estén incapacitados para ello:

“This ruling is an obligation upon women just as it is upon men, for Allah (ta’ālā), when excluding those incapable of performing hijrah, He excluded the incapable women just as He excluded the incapable men.” (Dabiq 8: 33)

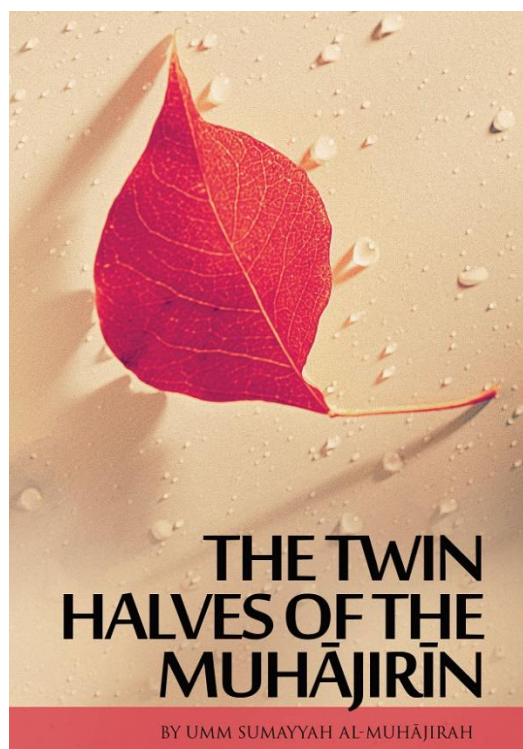


Ilustración 7: Dabiq 8: 32

Es también significativo que este artículo se presente como un discurso escrito por una mujer árabe dirigido a mujeres de todo el mundo que profesan la religión de Alá:

"I remember the day I performed hijrah, I was the only Arab woman amongst the muhājirah sisters during that trip" (Dabiq 8: 33)

Esta mujer se presenta a sí misma como testigo directo de la multitud de mujeres que han realizado la hégira al Estado Islámico. No se trata de mujeres pobres, marginadas o con desórdenes psicológicos como tratan de hacer creer los enemigos de Alá; muchas de ellas dejan una vida de lujo y comodidad por unirse a su Señor:

"The opponents often repeat that those who perform hijrah to the Islamic State belong to a marginalized class in their former lands, living in difficult conditions between unemployment, poverty, family problems, and psychological disorders. But I saw something contrary! I saw sisters who divorced the Dunyā and came to their Lord, striving. I saw sisters who abstained from a life of luxury and abundant wealth. I saw sisters who abandoned a beautiful home and luxurious car, and ran for the cause of their Lord" (Dabiq 8: 33-34)

A continuación, pasa a enumerar los problemas que tienen las mujeres que desean emigrar al Califato. El primer obstáculo que se presenta siempre es la familia:

"The first obstacle the muhājirah faces is the family. And what can make you know what the family is! In most of the cases, the families are from the laymen Muslims, and with these people, merely thinking about proposing the subject of hijrah to them is like butting a rock with your head." (Dabiq 8: 34)

Se refiere a varios casos en los que las mujeres que han decidido emprender la hégira lo han hecho embarazadas y acompañadas de sus respectivos esposos. En uno de esos casos, el bebé murió durante el parto. Esto, lejos de presentarse como una tragedia, se presenta como una bendición. Se afirma que es mejor enterrar a un hijo en las tierras del Islam que dejar que sea educado en una escuela de incrédulos:

"Yes, he died and was buried in the Islamic State while his mother is always in remembrance of Allah and grateful to Him, I consider her such and Allah is her judge. Yes, he died and was buried in the Islamic State upon the fitrah, and this is better for him than to die through the curriculum of the

tawāghīt's schools. How valuable is the hijrah and how valueless is every sacrifice on its path.” (Dabiq 8: 35)

En este artículo también se habla de aquellas mujeres que, una vez han alcanzado las tierras del Califato, tienen temor de perder a su marido en la batalla. A ellas se les dedica las siguientes palabras:

“Be firm, my dear sister, be patient, and await your reward. Be wary, be wary of thinking of going back to the lands of the tawāghīt. Know that you have sisters who have been afflicted with great afflictions. Some of their husbands were killed, some were amputated, some were paralyzed, and some were imprisoned, but their wives were firm like the firmest of mountains.” (37)

Este es el camino de las mujeres creyentes. A pesar de los temores y tribulaciones a los que se enfrenten a lo largo de su vida, deben seguir alabando a Alá.

El noveno número incluye un artículo firmado por Umm Summayah que se pregunta sobre si hay que considerar a las mujeres de los enemigos esclavas o prostitutas. Para dilucidar esta cuestión se hace referencia a las Escrituras y dichos del Profeta y se concluye que según la ley de Alá este tipo de mujeres pueden ser esclavizadas, lo que no se considera como algo humillante, sino como la posibilidad de convertirse al Islam y dar a luz nuevos creyentes:

“(...) some slave-girls in our State are now pregnant and some of them have even been set free for Allah’s sake and got married in the courts of the Islamic State after becoming Muslims and practicing Islam well. Our father Ibrāhīm (‘alayhis-salām) took Hājar as a concubine and she bore him Ismā’īl (‘alayhis-salām) and our Prophet (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) took Māriyah as a concubine and she bore him a son whom he named Ibrāhīm.” (Dabiq 9: 47)

En este sentido, ser “esclava” no significa dedicarse a la prostitución, al contrario, es la oportunidad de encontrar el conocimiento que se niega en la tierra de los incrédulos, donde a pesar de los lemas de “libertad” e “igualdad”, la vida está llena de deficiencias para la gente humilde:

“Indeed, from the slave-girls are those that after saby turned into hard-working, diligent seekers of knowledge after she found in Islam what she couldn’t find in kufr, despite the slogans of “freedom” and “equality.” Indeed it is our pure Islam, which upraises every lowly-one and puts an end to every deficiency.” (Dabiq 9: 48).

Asimismo, en este artículo se afirma que el restablecimiento del Califato no se alcanzará de forma definitiva a través de métodos pacíficos:

“By Allah, we brought it back by the edge of the sword, and we did not do so through pacifism, negotiations, democracy, or elections. We established it according to the prophetic way, with blood-red swords, not with fingers for voting or tweeting.” (Dabiq 9: 47)

El camino profético se opone a los métodos democráticos: ni negociaciones ni votos ni elecciones. El camino es la espada. Para finalizar, se dirige a los enemigos del Estado Islámico:

“A prostitute in your lands comes and goes, openly committing sin. She lives by selling her honor, within the sight and hearing of the deviant scholars from whom we don’t hear even a faint sound. As for the slave-girl that was taken by the swords of men following the cheerful warrior (Muhammad – sallallāhu ‘alayhi wa sallam), then her enslavement is in opposition to human rights and copulation with her is rape?! What is wrong with you? How do you make such a judgment? What is your religion? What is your law? Rather, tell me who is your lord?”. (Dabiq 9: 48)

Se cuestiona así la moral de los incrédulos que consideran la esclavitud como contraria a los derechos humanos, pero no dicen nada respecto a la prostitución que obliga a las mujeres a vivir en pecado y vender su honor³⁰.

Umm Sumayyah vuelve a escribir en el décimo número y lo hace para afirmar que los esposos que reniegan del Estado Islámico no son leales a los ojos de Alá. Con ello se dirige, sobre todo, a las mujeres que tienen como marido a un soldado de la Coalición Sahwa:

³⁰ Osama Bin Laden, el 6 de octubre de 2002, en un mensaje “A los estadounidenses”, se manifiesta así sobre la prostitución y la sexualización de la mujer en las sociedades occidentales: “(vi) Sois una nación que explota a las mujeres como productos de consumo o herramientas publicitarias, animando a los clientes a comprarlas. Usáis a las mujeres para servir a pasajeros, visitantes y extraños y así aumentar vuestros márgenes de beneficio. Y después os jactáis de apoyar su liberación.

(vii) Sois una nación que practica el comercio sexual en todas sus formas, directa e indirectamente. Con ello se crean multinacionales y negocios gigantescos, bajo el nombre del arte, el entretenimiento, el turismo y la libertad, y otros nombres engañosos que le atribuíis.

(viii) Y debido a todo esto, habéis sido descritos en la historia como una nación que propaga enfermedades antaño desconocidas para el hombre. Seguid adelante y jactaos ante las naciones de los hombres de que le habéis transmitido el sida como invención satánica estadounidense” (Lawrence, 2007: 208-209).

“We write this for the wives of the secular-oriented Sahwāt who have stated explicitly or implicitly their intent to rule with democracy, or according to what the people desire, or with division of powers. We also write this for the wives of the Sahwāt who superficially claim Islam and stuck out their necks for their secular-oriented brothers and supported them with their lives and with everything precious to them against the muwahiddīn.” (Dabiq 10: 43)

Summayah pide a estas mujeres que abandonen a sus esposos y que no teman por ello, porque Alá les recompensará. En el caso de no seguir su mandato, no obtendrán su perdón y serán castigadas:

“If, however, you fear your Lord and His anger, and abandon this apostate husband in obedience to Him, then He will replace him with something better and will provide for you from where you do not expect. And He will return your children to you if there is good in them, just as He returned Mūsā to his mother, even if after some time. If, on the other hand, you make light of the issue of remaining with your kāfir husband who is an enemy of Allah and His Messenger and has sold his Hereafter for someone else’s dunyā, and who fights the muwahiddīn and seeks to spread corruption in the land, then know that nothing will save you from Allah’s punishment.” (Dabiq 10: 45)

Aquellas mujeres que continúan unidas a aquellos que se alían con los cruzados y bombardean a los musulmanes vivirán siempre fatigadas porque en vez de servir a su Señor, tratarán de complacer a un esposo que sirve a los enemigos de Alá. El único camino posible para estas mujeres es abandonar a sus esposos, iniciar su hégira a la Tierra del Islam y ser ejemplo para otras mujeres:

“And do not wait for other women from amongst the wives of Sahwah soldiers to make hijrah before you. Rather, be a model and an example for them all, and what a great honor it would be to be the first.” (Dabiq 10: 48)

En el undécimo aparece otro artículo de Umm Sumayyah dedicado a explicar cómo hacer la yihad sin pelear. Las mujeres musulmanas no tienen la obligación de hacer la yihad en forma de violencia excepto si se ven obligadas a defenderse frente a alguien que las ataca. Su papel no es el de guerrear, sino el de procrear hombres y enviarlos a la batalla:

“Still, the absence of an obligation of jihād and war upon the Muslim woman – except in defense against someone attacking her – does not

overturn her role in building the Ummah, producing men, and sending them out to the fierceness of battle.” (Dabiq 11: 41)

Las mujeres en ausencia de sus esposos deben guardarles lealtad y permitir que cumplan sus obligaciones como muyahidines. A pesar de que las mujeres no guerreen, se afirma que pueden estar en yihad actuando del siguiente modo:

“You are in jihād when you uphold your loyalty to him in his absence. You are in jihād when you teach his children the difference between the truth and falsehood, between right and wrong.” (Dabiq 11: 41)

Se desaprueba que una mujer se divorcie de su esposo cuando éste ha sido capturado y hecho prisionero. La mujer debe ser paciente. Y a aquellas que pierdan a sus maridos se las ordena no abandonar las tierras del Islam. Tomar esta decisión es pecaminoso. Hay que mantenerse firmes y leales al Estado Islámico sea cual sea la circunstancia:

“Whoever made hijrah for the sake of her husband, then know that he is indeed departing, without doubt, if not today then tomorrow. And whoever made hijrah for the cause of Allah, then know that Allah will remain, ever-living, and He does not die. So remain steadfast, my sisters, may Allah make us steadfast, and hold onto the Islamic State with all your strength!” (Dabiq 11: 43)

En el duodécimo número el tema sobre el que gira el artículo de Umm Sumayyah es sobre la poliginia, una forma de matrimonio polígamo por la que un hombre puede desposar a más de una mujer. Según se dice, los incrédulos prohibieron esta práctica con sus “venenosas” palabras y argumentos. El abandono de la poliginia en las Tierras del Islam se explica, así, como consecuencia de la prohibición de la Sharía en los países de Oriente Medio y del dominio cultural de la “promiscua” Europa en el mundo:

“Indeed, when the Sharī’ah of our Lord was eliminated, the laws and rulings of the kuffār gained power in the lands of the Muslims, Islam was shamefully abandoned, and faces turned towards promiscuous Europe, the voice of falsehood rose and with it the voices of those hostile towards the people of the religion, and the cancer of those who legislate besides Allah ate away at the Ummah’s body. They prohibited what He permitted, and permitted what He prohibited, and one of the most manifest things that they ruined and defamed in defense of women and their rights – as they

claimed – was polygyny. They utilized their podiums to that end, including the podiums of the kufri parliaments and the secular TV channels, and placed on these podiums howling dogs, fools who do not perceive nor know their foolishness. Their poisoned words crept into the hearts of women from the lands of the Muslims, to the point that we almost couldn't find a single woman that is accepting of this issue, except for those whom Allah protected.” (Dabiq 12: 19)

Para la autora, la poliginia es algo razonable porque el entre los musulmanes el número de mujeres es mayor que el de hombres debido a que éstos dedican parte de su vida a enfrentar muchos peligros como la guerra. Además, un musulmán tiende a preferir mujeres vírgenes y rechaza desposarse con viudas o divorciadas. Si no se permitiese la poliginia, ¿qué pasaría con estas mujeres?, se pregunta la autora. Otra razón por la que se justifica esta forma de matrimonio en este artículo es por la naturaleza de la mujer. Debido a las fases de menstruación, parto y postparto, el esposo no siempre puede ejercer lo que la autora señala como “sus derechos”:

“Also from the wisdoms of polygyny is that the woman, by her nature, has her life interrupted by phases in which she is unable to fulfill the rights of her husband, as is the case with menstruation, childbirth, and postpartum bleeding. So during such phases he can find in his other wives what should prevent him from falling into forbidden or suspicious matters.” (Dabiq 12: 20)

La autora reconoce que sentir celos es algo normal, pero se debe seguir el ejemplo de Aishah, la madre de los creyentes. Ella nunca se opuso a que su esposo, el Profeta, contrajese matrimonio con otras mujeres:

“Ā'ishah (may Allah be pleased with her and with her father) never stood in his way saying, “It's either me or her. Divorce me and marry her.”” (Dabiq 12: 21)

La autora también advierte a sus hermanas de que la yihad más obligatoria para un musulmán es aquella que se hace contra uno mismo y sus deseos. En ese sentido, a pesar de que sentir celos se presenta como algo normal, también se dice que se debe combatir interiormente:

“So if you wage jihād against this inner self that persistently incites you to do evil, place a barrier between you and the whispers of the retreaters (Shaytān), restrain your jealousy with the reins of the Sharī'ah, and remain patient and forbearing and anticipate Allah's rewards – for what is with

Allah is better and more lasting – then you will be at ease, enjoy relief, and have a pleasant life.” (Dabiq 12: 21-22)

En este artículo la autora también se dirige a los hombres para aconsejarles sobre cómo tratar a sus mujeres cuando toman la decisión de casarse con una segunda mujer. Les aconseja que sean pacientes y tolerantes y en el caso de no entrar en razón asustarla con el Todopoderoso y recordarle que la aplicación de la Sharía es obligatoria en el Califato:

“so if you, our brother, have made the decision to marry a second, then I remind you by Allah to be gentle with her and speak softly to her, and be extremely patient and tolerating when you inform her of your intent. Don’t be afraid of her initial reaction, be patient with her, and use in your advice the words of Allah and the hadīth of His Prophet. And if she’s stubborn, then frighten her with the Almighty and remind her that this is a part of this Sharī’ah, and that we are in a state whose system of rule is khilāfah upon prophetic methodology inshā’allāh.” (Dabiq 12: 22)

También recuerda a los hombres que deben temer a Alá a la hora de inclinarse torcidamente más hacia una esposa que hacia la otra, incumpliendo así con sus deberes hacia ella y maltratándola. Por último, también pide que se preserve el honor de la viuda y que se ejerza de guardián de los huérfanos cuando un hombre es asesinado.

El decimotercer número dedica esta sección a hablar de la viudedad y de cómo una mujer debe comportarse durante este periodo conforme a la Sharía. Entre esos consejos se encuentra el de no adornarse, usar joyas o perfumarse:

“Ihdād – according to the Sharī’ah – is for the widow to stop adorning herself with jewelry, perfume, decorative clothing, and anything else meant to beautify oneself. This is an obligation during the ‘iddah for all women whose husbands have passed away.” (Dabiq 13: 24)

Si una mujer queda viuda durante el embarazo, su periodo de “iddah” duraría hasta el nacimiento del hijo:

“As for the woman who is pregnant when her husband dies, then her ‘iddah is until she gives birth, whether the baby is born alive or dead, whether it completes its term or arrives premature, whether it is a whole baby or a deficient fetus” (Dabiq 13: 24)

En cuanto a la ropa, se recomienda el uso del color negro y de tintes que hagan menos atractivos los vestidos o tapen sus imperfecciones:

“As for the use of dyes in clothing, then those “that are not intended for adornment – like the color black or what is dyed to make something look less appealing or to cover up blemishes – are not prohibited”” (Dabiq 13: 25)

Asimismo, se establece que la viuda debe permanecer durante su “iddah” en la casa en la que vivía con su esposo:

“the mourning widow must complete her ‘iddah in the house in which she lived when her husband died, whether it is his property or a rental.” (Dabiq 13: 25)

En este periodo, si la viuda tiene alguna necesidad que atender puede hacerlo durante el día, nunca por la noche porque puede dar lugar a sospechas:

“When she does go out for a need, she has to be back by maghrib (sunset). Lastly, she can’t sleep anywhere except at her home.” (Dabiq 13: 25)

Conforme a la ley de Alá, también se considera perjudicial proponer a una mujer matrimonio durante su periodo de duelo:

“Another matter that many sisters face after their husbands pass away is marriage proposals during ‘iddah. It is unquestionably harām for a man to directly propose to a woman during her ‘iddah” (Dabiq 13: 26)

En ese sentido, una mujer no puede aceptar casarse durante su “iddah” ni tampoco hacer promesas de casarse con un hombre que se le ha insinuado.

Resumidamente, en los diferentes artículos que conforman esta sección se prescribe lo siguiente a las mujeres que deseen vivir conforme a la ley de Alá y más concretamente, bajo la autoridad del Estado Islámico:

- Las mujeres deben ser la base del apoyo y de la salvación de sus maridos, hermanos y padres. Nunca deben dificultarles en la consecución de sus obligaciones como musulmanes
- Deben confiar y amar a Alá y al Profeta más que a sí mismas y a sus propias familias. Asimismo, como cualquier musulmán, tienen la obligación de realizar la hégira a las tierras del Islam
- Estar embarazada no se considera un obstáculo para realizar la hégira. En ese sentido, se considera mejor enterrar a un hijo en las

Tierras del Islam que dejar que sea educado en una escuela de incrédulos

- Deben ser leales a sus esposos y permitir que cumplan sus obligaciones como muyahidines. En el caso de que éste sea capturado o hecho prisionero, deben ser pacientes y no abandonar las tierras del Islam. En caso contrario, se estará optando por un camino pecaminoso
- El deber de toda mujer musulmana es dar a luz a nuevos creyentes dispuestos a sacrificar su vida por Alá. De forma complementaria, el hombre es caracterizado como muyahidín
- Los hombres que renuncian a cumplir su obligación como creyentes son menospreciados y a sus esposas se les aconseja que los abandonen. Este tipo de hombres no son leales a los ojos de Alá, ya que con su comportamiento sólo sirven a los enemigos del Islam
- Las mujeres también tienen el deber de hacer la yihad. En su caso, no se trataría -salvo en circunstancias excepcionales- de una yihad violenta. Su forma de servir a la yihad es procrear hombres que estén dispuestos a combatir por Alá.
- Se considera normal tener celos del resto de mujeres que ha desposado un marido. Sin embargo, se los debe combatir interiormente, ya que es un derecho del hombre que pueda contraer matrimonio con más de una mujer, entre ellas, también viudas o divorciadas. Simultáneamente, se prescribe a los hombres que traten con equidad a sus esposas y no las sometan a ningún maltrato. Su deber es preservar el honor de sus mujeres y ejercer de guardián de aquellos hijos que se quedaron sin padre
- Deben ser firmes como montañas frente al temor de perder a su marido en la batalla. Si una mujer pierde a su esposo, debe permanecer en su casa durante el periodo de duelo. En estas circunstancias no debe adornarse ni usar joyas o perfumarse. Tampoco debe salir por las noches para evitar las sospechas ni aceptar casarse o hacer promesas de matrimonio a otro hombre

A partir de este tipo de prescripciones se caracteriza qué es una mujer y se define cuál es su papel en el proyecto del Estado Islámico:

- Las mujeres son consideradas como las mitades gemelas de los hombres y como tal no están subordinadas a ellos por definición, sino a Alá, a quien deben obedecer en cualquier tipo de circunstancia. Esto no significa que no tengan que respetar o satisfacer a sus respectivos maridos, sino que cada una de las partes tiene un conjunto de obligaciones que debe cumplir para con el otro si verdaderamente quiere seguir las normas establecidas por el Profeta
- Las mujeres que deciden hacer la hégira y formar parte del Estado Islámico no se caracterizan por ser pobres, marginadas o con desórdenes psicológicos. Hacer la hégira es una obligación para todo musulmán, se sea hombre o mujer, y muchas de ellas renuncian a una vida de lujo y comodidad por someterse a Alá
- La esclavitud y sometimiento a Alá, lejos de ser considerada como algo negativo, es la oportunidad de seguir los preceptos establecidos por el Islam para encontrar, así, el conocimiento que se niega a los musulmanes en la tierra de los incrédulos. En ese sentido, se permite esclavizar a las mujeres de los enemigos. Cosa para nada indigna en comparación con prácticas como la prostitución que se tolera en Occidente
- Las mujeres se definen por su capacidad de procrear nuevos soldados para la batalla contra los cruzados. Esa, precisamente, es su forma de participar de la Yihad. Los hombres que no se prestan a luchar por Alá se consideran infieles y no cabe ningún tipo de respeto para ellos.

3. *DABIQ*, OBJETO DE LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA

Hasta el momento, hemos visto cómo el discurso propagandístico de ISIS trata de redefinir la realidad a partir de aspectos como los siguientes:

- la división entre Dar al-Kufr y Dar al-Islam
- la caracterización del Islam como la “religión de la espada”
- la caracterización de Alá como un ser omnipotente y omnisciente
- la identificación del sacrificio con el martirio
- la definición del “extraño” como un sujeto llamado por Alá y que siente la necesidad de emigrar a la Tierra del Islam
- los códigos y reglas que debe seguir una mujer musulmana y qué actitud ha de tomar ante determinadas situaciones de su vida como la viudedad o su relación conyugal.

En definitiva, hemos visto de qué modo se puede articular un sistema semántico a través del uso de un conjunto de códigos alternativos a los que rigen nuestra cultura. Esto ha sido posible gracias a *Dabiq*, una revista que, como todo texto³¹, puede ser analizado como la manifestación concreta de un determinado sistema de significación o, lo que es lo mismo, como un texto de cultura³² en el que lo que es más o menos significativo depende de la

³¹ Cesare Segre en *Principios de análisis del texto literario* recuerda que el término “texto” procede de la palabra latina “textus”, que significa tejido. En ese sentido, este término es definido como una sucesión fija de signos gráficos que, a su vez, son portadores de significados semánticos. De este modo, cuando en un texto literario se nombran determinadas palabras, éstas tienden a introducir al lector dentro de una determinada esfera semántica (cfr. Capítulo 2 ‘el texto’ en *Principios de análisis del texto literario*, Cesare Segre). Cabe decir aquí que cualquier palabra, además de denotar un objeto, una acción, etc.; puede suscitar conceptos relativos al uso del objeto o al ambiente en que la palabra se usa normalmente. Sobre la base de este planteamiento, también se configura el concepto de “conocimiento enciclopédico” acuñado por Umberto Eco.

³² Para la Semiótica de la cultura, toda cultura puede ser estudiada como un conjunto de textos y todo texto puede ser analizado como un texto de cultura: “La cultura in generale può essere rappresentata come un insieme di testi; ma dal punto di vista del ricercatore, è più esatto parlare della cultura in quanto meccanismo che crea un insieme di testi e parlare dei testi in quanto

codificación que se haya realizado. Es decir, lo significativo en esta revista, al igual que en todo texto de cultura, se establece en función de los códigos de la cultura que lo ha producido. Éstos son los responsables de que los signos de una lengua se organicen de un modo o de otro y de que ello dé lugar a la configuración de un determinado sistema semántico. Por ejemplo, los responsables de ISIS, a pesar de que se presentan como herederos del proyecto de Mahoma, no renuncian a emplear en su propaganda otras formas de expresión que nada tienen que ver con el Corán. Tanto es así que una revista como *Dabiq* ha sido editada en inglés en casi toda su totalidad, lo que es significativo no sólo porque con ello se configura una imagen de quiénes pueden ser sus potenciales lectores, sino porque también obliga a sus editores a explicar en otra lengua conceptos que provienen de la cultura musulmana y que se expresan habitualmente en lengua árabe. Esto, en último término, se convierte en un ejercicio de traducción³³, ya que las expresiones que se pretenden explicar no siempre se corresponden con el significado de las palabras con las que son traducidas. Véase el caso de términos como “imamah”, “mujahirin” o “nuzza” que, a pesar de presentarse como categorías

realizzazione della cultura” (Lotman y Uspenskij, 1995: 50). Partiendo de esta premisa, el signo, a diferencia de lo que proponían Peirce o Saussure, deja de considerarse como la unidad mínima de análisis y pasa a ser un elemento cuyo significado depende de la estructura global del texto.

³³ En cierto modo, lo que aquí se produce es la creación de lo que Lotman denominaba “mensaje nuevo”. Éstos no surgen como resultado de transformaciones unívocas ni son inferidos automáticamente de cierto texto inicial, sino que son consecuencia de una traducción entre dos lenguajes que se organizan en ciertos aspectos de un modo esencialmente diferente. El ejemplo que Lotman propone es entre un lenguaje verbal natural y uno icónico, pero también puede suceder, como se puede comprobar en *Dabiq*, entre dos lenguajes verbales: “Imaginemos dos lenguajes L1 y L2, organizados de una manera esencialmente tan diferente, que la traducción exacta del uno al otro parezca en general imposible. (...) En el caso en que necesitemos transmitir un texto en el lenguaje L1 con los medios del lenguaje L2, no se podrá hablar de traducción exacta alguna. En el mejor de los casos, surgirá un texto que, con respecto a cierto contexto cultural, podrá ser considerado como conforme al primero. Supongamos que se trata de la traducción de un lenguaje verbal natural al lenguaje icónico de la pintura del siglo XIX. Si después realizamos una traducción inversa a L1, entonces, naturalmente, no obtendremos el texto inicial. El texto obtenido por nosotros será, respecto al inicial, un mensaje nuevo” (Lotman, 1998: 16-17)

semánticas ajenas a nuestra cultura, al explicarse y traducirse en inglés, penetran dentro del universo semiótico de la cultura occidental y contribuyen a reformular semánticamente la realidad:

- el “extraño” ya no es aquél que viene de fuera o que es ajeno a una determinada colectividad, sino aquél que es llamado por Alá y está dispuesto a abandonar todo, incluso su núcleo familiar, por seguir las enseñanzas del Profeta
- el “emigrante” no es aquél que abandona su lugar de origen y busca uno nuevo en el que establecerse, sino aquél que independientemente de dónde se encuentre emprende la hégira a la Tierra del Islam para vivir junto a sus verdaderos hermanos
- el “liderazgo” de un Estado ya no se entiende como un poder que emana de la sociedad, sino como un poder heredado de Alá y que debe ser ejercido por un líder que tenga al mismo tiempo autoridad política y religiosa.

Sobre la base de estas transformaciones semánticas se configura el proyecto del Estado Islámico, un proyecto por el que ser musulmán ya no significa sólo orar y ayunar, sino también jurar lealtad al Califato proclamado por ISIS. Otra característica del discurso propagandístico de ISIS es su intertextualidad³⁴ por la que se evidencia que esta propaganda guarda unos lazos de unión con la cultura islámica, así como una perspectiva histórica respecto al conflicto entre Occidente y el Islam³⁵. En *Dabiq*, concretamente, hay una presencia reiterada

³⁴ Genette define este término del siguiente modo: “defino la intertextualidad, de manera restrictiva, como una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro. Su forma más explícita y literal es la práctica tradicional de la cita con comillas, con o sin referencia precisa; en una forma menos explícita y menos canónica, el plagio (en Lautréaumont, por ejemplo), que es una copia no declarada pero literal; en formato de vía menos explícita y menos literal, la alusión es decir, un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo” (Genette, 1989: 10)

³⁵ Una lengua, como señalaba Lotman, no puede ser considerado como un “sistema monolingüístico” dominado por un único código. Tal y como lo plantea en *Cultura y explosión*,

de citas que hacen referencia al Corán y otros dichos del Profeta. ISIS se presenta, así, como una continuación del proyecto inaugurado por Mahoma y trata de justificar sus acciones como una reactualización de la lucha que protagonizó el Profeta contra todos aquellos que se burlaban de sus enseñanzas y no aceptaban las leyes de Alá. Asimismo, en esta revista también existe una evidente polifonía de voces entre las que se incluyen las de sus adversarios, a los que interpelan constantemente en muchas de sus secciones, prueba de que esta revista no es el producto de un proceso comunicativo aislado, sino que, como todo texto de cultura, se desarrolla a través de otros textos. Por medio de esta acción, ISIS aspira a establecer un circuito comunicativo cuyo principal destinatario no es la población árabe, sino más bien las sociedades occidentales.

Los códigos que se emplean para organizar las categorías semánticas de una lengua, también se utilizan para establecer una jerarquía entre los contenidos que forman parte de un determinado discurso. Véase el caso de cómo se organiza el régimen de valores de una organización como ISIS en la revista *Dabiq*, donde se establece que para ser un verdadero musulmán hay que estar dispuesto, entre otras cosas, a emigrar al Califato y morir por la yihad. De este modo, a partir de la codificación de un determinado conjunto de valores, se establece un programa narrativo para todos aquellos que quieren formar parte del Estado Islámico. En función de estos mismos códigos también se producen

una lengua es la suma del código más la historia: “El término “código” conlleva la idea de una estructura creada, artificial, e introducida con un acuerdo instantáneo. El código no supone la historia, esto es, psicológicamente nos orienta hacia el lenguaje artificial, que se presume es el modelo ideal del lenguaje general. La “lengua”, en cambio, inconscientemente suscita en nosotros la representación de la extensión histórica de la existencia. Una lengua es el código más la historia. Esta concepción de la comunicación implica ciertas conclusiones fundamentales. La transmisión de información dentro de una “estructura sin memoria” garantiza realmente un alto grado de identidad. Si nos representamos al emisor y al destinatario dotados de códigos iguales y totalmente privados de memoria, entonces la comprensión entre ellos será perfecta, pero el valor de la información transmitida será mínimo, y la información misma rigurosamente limitada” (Lotman, 2013: 15-16). En ese sentido, emisor y destinatario no tienen por qué hablar una misma lengua para poder comunicarse. Por un lado, el emisor extrae los códigos que utiliza, y sus propias motivaciones, del contexto cultural en el que está inserto; y el receptor recurre a los códigos de que dispone para interpretar el texto.

textos que pertenecen a diferentes géneros³⁶: religiosos, históricos, periodísticos, políticos, científicos, poéticos, etc. El valor de verdad de cada uno de ellos depende de la cultura que los produce y de la sanción que realice el destinatario. Por ejemplo, como señaló Greimas, en determinadas culturas africanas las historias cómicas son aquellas que se refieren a lo cotidiano; y las serias las que hacen referencia a mitos y leyendas (Lozano, 2013: 170).

Dependiendo de la forma que adquiera el discurso, el destinatario tiende a interpretar lo que se cuenta de un modo u otro y, por tanto, a considerarlo como algo más o menos verdadero. En ese sentido, el contenido no es el que aporta mayor grado de verosimilitud a una historia, sino cómo éste se organiza y presenta en un determinado texto. En *Dabiq*, por ejemplo, cuando se hace referencia a textos sagrados se habla de ellos como si fuesen textos verdaderos. Cosa que ya no sucede en sociedades como la europea, donde la actitud ante lo divino ha cambiado y los libros sagrados han pasado a ser considerados mayoritariamente como textos de recitación que no deben ser interpretados de un modo literal. El hecho de que así sea choca con los planteamientos de ISIS, ya que desde su punto de vista la vida social debe regirse por la ley de Alá. Para ellos, el Corán no se considera un libro de oración, sino un libro jurídico; y critican a todos aquellos movimientos islámicos que han acabado por aceptar las reglas de la democracia y toleran la coexistencia del Islam con otro tipo de credos e ideologías.

Para la semiótica el mundo es relevante en la medida en que se modeliza, es decir, en la medida en que se traduce a un determinado lenguaje y se convierte en un texto. Si bien es cierto que, como sostenía Lotman, el principal sistema modelizador del mundo es el lenguaje verbal; eso no impide reconocer que existen otro tipo de sistemas de signos capaces de dar sentido a aquello que el lenguaje verbal no es capaz de significar. Porque, como decía Eco, concebir un universo en el que los seres humanos se comuniquen sin lenguaje verbal es difícil, pero igualmente difícil es concebir un universo en el que los seres

³⁶ Siguiendo a Bajtin, entendemos “género” como un modo de clasificar los textos que produce una determinada cultura. En función de la cultura a la que nos estemos refiriendo, los textos se organizarán de formas diversas.

humanos sólo emitan palabras³⁷. Por eso, cuando analizamos *Dabiq* no podemos obviar la interrelación que existe entre el plano verbal de esta revista y las imágenes que allí se muestran. Se trata de dos sistemas de expresión que no se pueden desligar uno del otro.

Por ejemplo, cuando se analiza el diseño y las imágenes de este magazín, se suele destacar la semejanza que guarda la propaganda de ISIS con la cultura occidental. Ahora bien, aunque exista esa similitud en determinados aspectos del plano de la expresión, eso no significa que lo que se expresa se corresponda con los mismos campos semánticos que organizan la vida de las sociedades occidentales. Como hemos visto, el discurso propagandístico de esta organización no sólo busca publicitar sus acciones terroristas, sino también justificarlas y legitimar su proyecto a nivel internacional, un proyecto que sólo tiene sentido si el mundo se interpreta de una determinada manera. En ese sentido, las imágenes que se muestran, a pesar de que puedan estar codificadas de un modo similar a como aparecen en textos producidos

³⁷ Como señala Lotman en *La estructura del texto artístico*, el sistema de modelización primario es la lengua natural, pero eso no significa que sólo puedan contarse las cosas a través de este tipo de lenguajes: “podemos hablar de lenguas no solo al referirnos al ruso, al francés, al hindi o a otros, no sólo a los sistemas artificialmente creados por diversas ciencias, sistemas creados para la descripción de determinados grupos de fenómenos (los denominan lenguajes “artificiales” o metalenguajes de las ciencias dadas), sino también al referirnos a las costumbres, rituales, comercio, ideas religiosas. En este mismo sentido, puede hablarse del “lenguaje” del teatro, del cine, de la pintura, de la música, del arte en general como un lenguaje organizado de modo particular” (Lotman, 2011: 18). Tal y como señaló Lotman, también existen los sistemas de modelización secundarios, que no son menos importantes que los primeros ni están subordinados a ellos, pero que presuponen la existencia de una lengua natural con la cual interactúan para introducir nuevos significados y posibilitar futuras traducciones de elementos de la realidad que de otro modo no se podrían contemplar. Véase el caso de la danza, el teatro, la música o la pintura: “El arte es un sistema de modelización secundario. No se debe entender “secundario con respecto a la lengua” únicamente, sino “que se sirve de la lengua natural como material”. (...) la lengua natural es no sólo uno de los más antiguos, sino también el más poderoso sistema de comunicaciones en la colectividad humana. Por su propia estructura influye vigorosamente en la mente de los hombres y en muchos aspectos de la vida social. Los sistemas modelizadores secundarios (al igual que todos los sistemas semiológicos) se construyen a modo de lengua. Esto no significa que reproduzcan todos los aspectos de las lenguas naturales” (ibíd.: 20).

siguiendo los criterios de la cultura visual occidental, no cuentan las mismas cosas. Tanto es así que ISIS, a través de su discurso propagandístico, lejos de condenar o renunciar al terrorismo, lo ha convertido en un producto de consumo para las masas. Tal es el caso de la ejecución de James Foley o del piloto jordano que fue quemado vivo dentro una jaula. En ambos casos, su ejecución fue grabada como si se tratase de una película y posteriormente se difundió a través de las redes sociales. Con ello no se pretendía única y exclusivamente generar terror, sino convertir en atractivo el aniquilamiento del enemigo a través de un formato fácilmente confundible con la ficción, pero que al mismo tiempo lo hacía verosímil³⁸. Del mismo modo, la propaganda de ISIS trata de desacreditar el poder de los ejércitos y de los servicios de inteligencia de los enemigos ensalzando las operaciones militares de sus muyahidines a través de películas-documentales donde son representados reiteradamente como valientes héroes. De la propaganda de esta organización, también cabe destacar las innumerables imágenes y vídeos en las que se muestra la demolición de monumentos y templos. El modo en el que son presentados estos acontecimientos recuerda a películas de acción en las que el espectador es testigo de innumerables explosiones y destrucción de edificios, con la diferencia de que en este caso lo que se pretende representar no es un episodio más de una guerra, sino el aniquilamiento mismo de la idolatría y del pecado.

La realidad antes de ser nombrada, descrita o interpretada no es nada más que caos. Necesita ser codificada de algún modo para que se pueda hablar y actuar sobre ella³⁹. Ese precisamente es el papel de la cultura que, como sostenían Uspenskij y Lotman, es la responsable de crear alrededor del hombre una sociosfera que haga posible la vida social. Segre, en su obra *Principios de*

³⁸ Ver capítulo 4

³⁹ La actividad cultural cotidiana consiste precisamente en traducir un cierto sector de la realidad a una de las lenguas de la cultura, transformarlo en un texto, es decir en una información codificada de una manera concreta, introducir esta información en la memoria colectiva: “L’esistenza stessa della cultura sottintende la costruzione di un sistema di regole per la traduzione dell’esperienza immediata in testo” (Lotman y Uspenskij, 1995: 44) La cultura, en ese sentido, no sólo es un mero depósito de ideas, sino un mecanismo generador de textos.

análisis del texto literario, afirma que la realidad sólo puede ser revelada a la conciencia a través de los signos. Si no existieran este tipo de mediaciones las percepciones serían un fluir indistinto de sensaciones⁴⁰. De este modo, gracias a la lengua, el mundo se modeliza y se puede traducir en un texto. Es por medio de ellos que podemos conocer el mundo⁴¹. Por eso el objetivo de la

⁴⁰ Umberto Eco, tomando como referencia a Peirce y Saussure, define “signo” como algo que está en lugar de otra cosa según una determinada convención. Si no existe esa convención, no existe el signo y, por tanto, no se puede producir la significación. Para que algo signifique no tiene por qué emitirse una determinada señal conscientemente. Lo importante es que exista un código que permita esa función significante. En ese sentido, se puede decir que hay comportamientos inconscientes que un médico, por ejemplo, puede interpretar como síntomas de un determinado trastorno o enfermedad. Asimismo, determinadas señales de la naturaleza son leídas por el ser humano como un conjunto de indicios que permiten a científicos o meteorólogos realizar hipótesis y pronósticos. La cultura, entendida como sistema de signos que se rige por un conjunto de códigos, es lo que nos permite dar sentido al mundo.

⁴¹ Tal y como plantea Kant, las cosas no se pueden conocer en su esencia real. Al contrario que Platón, considera que el ser humano no puede acceder al “mundo del ser” a través de la razón. Su único contacto posible con el *noúmeno* es obrando según el *imperativo categórico*, es decir, estamos en contacto con el ser en la medida en que guiamos nuestras acciones por máximas universalmente válidas independientemente de las circunstancias en las que nos encontremos. El conocimiento sobre la realidad se reduce a lo fenoménico, es decir, a lo que pueden percibir nuestros sentidos. En la misma línea se manifiesta Alfred Schütz cuando afirma que la imagen perceptiva pura de la realidad no existe y que nuestra experiencia del mundo se desarrolla a partir nuestra capacidad memorística y de la relación que nuestro cuerpo establece con las cosas externas a nosotros mismos. Es precisamente esa relación la que nos permite tomar conciencia de nuestro “yo” y ampliar nuestro conocimiento sobre la realidad: “Das reine Wahrnehmungsbild existiert also eigentlich nicht mehr und nicht weniger als man von der “Existenz” eines Qualitätserlebnisses innerhalb der reinen Dauer überhaupt sprechen kann. Es wird und entwird im Gedächtnis als dem Bewusstsein des dauernden Ich. Es wird als Wahrnehmungsbild und es entwird als Symbol” (Schütz, 1981: 107-108). Asimismo, según el planteamiento kantiano, el conocimiento sólo puede expresarse a través de un conjunto de categorías racionales que funcionan como un filtro entre el ser humano y la realidad exterior. En ese sentido, no conocemos las cosas tal y como son, sino en función de unos esquemas conceptuales a través de los cuales se construye una determinada imagen del mundo. Esto también sucede en el modo de percibir del ser humano, que, según Kant, viene marcado por las *formas a priori de la sensibilidad*: conocemos el mundo fenoménico en función de los parámetros del espacio y del tiempo. Aristóteles, por su parte, cuando habla sobre la “ciencia del ser”, lo que hoy conocemos como “metafísica”, se refiere a esta ciencia como el

semiótica no es determinar el ser de las cosas ni dilucidar si las cosas son tal y como se describen a través de nuestros respectivos lenguajes, sino estudiar cómo se articula un determinado lenguaje para dotar de sentido a aquello sobre lo que se está hablando. No es la realidad la que da sentido a nuestro lenguaje, sino al revés; y el significado de las cosas no se determina en función de su esencia real, sino de un determinado lenguaje que organiza la realidad conforme a unos códigos, una axiología o un determinado conjunto de relatos. La semiótica, en principio, no tiene la pretensión de demostrar si son o no reales los acontecimientos que se cuentan en un texto, sino analizar su significación. A partir de aquí, la distinción entre textos de ficción y de no ficción se relativiza. Un mismo acontecimiento contado de maneras distintas puede dar lugar a textos muy diferentes en función de cuáles sean los códigos establecidos en una determinada cultura. Por ejemplo, en *Dabiq*, cuando se refieren a la historia de Noe y del diluvio universal, hablan de este suceso como si fuera un acontecimiento histórico, es decir, como si fuera un hecho real. Además, el significado que se le da a este suceso no se vincula con una catástrofe natural, sino con un castigo divino dirigido a todos aquellos que por entonces renegaron de la palabra de Dios. A partir de este relato, se configura toda una visión moralista sobre el desarrollo de la historia y se afirma que la suerte de la humanidad estará ligada a su fidelidad a Alá y a su modo de creer en Él. Sobre la base de historias como la de Noe, ISIS considera que todos los que sean fieles a Dios contarán con su favor; mientras que aquellos que lo rechacen serán condenados.

conocimiento que se encarga de estudiar los diferentes modos en los que se dice el ser. Esto es, la ciencia metafísica, desde un punto de vista aristotélico, no es otra cosa que el estudio de cómo se cuenta la realidad que, como defendía Heráclito, está en continuo movimiento. Ahora bien, Aristóteles considera que en el devenir ha de haber algo que permanece, pues de lo contrario no se podría hablar sobre la realidad. Se trataría de lo que él mismo denomina “sustancia”, algo que existe realmente y que no sólo puede ser conocido, sino que permite que nuestros discursos sobre el mundo sean consistentes. Nietzsche, al respecto, mantiene una postura contraria. Considera que nuestro modo de nombrar las cosas es engañoso y que nuestro conocimiento del mundo se funda sobre metáforas que el ser humano ha olvidado que son tales, creyendo así que la realidad, si se quiere describir correctamente, se puede contar de un único modo posible (cfr. Nietzsche, 2010).

El significado de un texto no es monolítico ni inmutable ni tampoco se agota con el tiempo. También es posible que pueda perder su rol hegemónico dentro de una cultura y que quede enterrado por otro tipo de textos. Sin embargo, siempre que se conserve documentalmente, podrá ser rescatado para ocupar un espacio en la memoria común de una determinada sociedad o grupo. Es el caso de muchos de los hadices y dichos del Profeta que se introducen en el discurso de *Dabiq*. Entre ellos son especialmente significativos aquellos que se refieren al final de los tiempos y que presentan el Estado Islámico no sólo como algo esperanzador para la comunidad musulmana, sino como una amenaza para aquellos que no se adhieren a su proyecto. De ahí que el lector de *Dabiq* se vea continuamente interpelado para tomar partido de un lado o de otro. Para acentuar esta cuestión, se incluyen pasajes en los que el discurso adquiere una forma apocalíptica⁴²:

*The Hour will not be established until the Romans land at al-A'maq or Dabiq [...]*⁴³ (*Dabiq* 1: 4)

The Hour has come near, and the moon has split [in two]. (*Dabiq* 2: 28)

The Islamic State before al-Malhamah (*The Immigrants to the Land of Malāhim*⁴⁴) (*Dabiq* 3: 5)

⁴² Lotman, en *Cultura y explosión*, consideraba que el triunfo de este tipo de discursos era un indicio de polarización cultural, es decir, de tensión dentro de una cultura dada originado por un momento explosivo: "En el momento de la explosión las ideas escatológicas, como la afirmación de la proximidad del Juicio Universal, de la revolución mundial -independientemente de que ésta comience en París o en San Petersburgo- y otros hechos históricos análogos son importantes no porque generen la "última y decisiva batalla" de la cual debe surgir el reino de Dios sobre la tierra, sino porque suscitan una tensión inaudita de las fuerzas polares e introducen la dinámica de aquellos estratos de la historia que parecían inmóviles. Es propio del hombre evaluar estos momentos según categorías habituales, positivas y negativas. Al historiador le corresponde señalarlo y volverlo objeto de estudio con el grado de objetividad que le sea posible" (Lotman, 2013: 33)

⁴³ Esta profecía, atribuida a Abū Hurayrah, aparece citada en muchos de los números de *Dabiq*

⁴⁴ Este término hace referencia a las sangrientas batallas que se producirán antes del fin de los tiempos: "I have no doubt that this state, which has gathered the bulk of the muhājirīn in Shām and has become the largest collection of muhājirīn in the world, is a marvel of history that has only come about to pave the way for al-Malhamah al-Kubrā (the grand battle prior to the Hour)"

As the Hour approaches, it becomes important to reflect upon the fabricated accounts of future events, as they will undoubtedly play a role in actions taken up by various deviant sects (Dabiq 11: 16)

Un texto no se agota en un análisis del contenido manifiesto. Hacer eso impide descubrir sus significaciones potenciales, que no dependen tanto de los contenidos “en sí” como de los sistemas de reglas que codifican un texto concreto. Por ejemplo, en *Dabiq* un contenido que aparece de forma reiterada es el lexema “Estado Islámico”. Ahora bien, su significado no siempre es el mismo. En función de cómo se introduzca en el desarrollo del discurso adquiere una significación u otra⁴⁵. No es lo mismo decir “Se debe jurar lealtad al Estado Islámico” que “Todo musulmán tiene el deber de emigrar al Estado Islámico”. En cada uno de estos casos aparece ese mismo lexema, sin embargo, dependiendo de su posición cumple una función distinta. En la primera frase el término “Estado Islámico” ocupa la posición de complemento indirecto; en la segunda, en cambio, su función sintáctica es la de complemento

(*Dabiq* 3: 6). En ese sentido, cuando en *Dabiq* se hace referencia a “la Hora”, se refieren precisamente al momento en el que se producirán estos enfrentamientos que culminarán con la llegada del Día del Juicio.

⁴⁵ Cuando nos preguntamos sobre la existencia del Estado Islámico cabe tomar en consideración el planteamiento que propone Eric Landowski sobre la “opinión pública”. Tal y como afirma en *La sociedad figurada*, “la opinión pública existe, ya que, incluso desprovista de referencia, la expresión no está desprovista de sentido” (Landowski, 1993: 23). Al respecto, pone dos ejemplos:

1. Cediendo a las presiones de grupos ecologistas apoyados por grandes sectores de la *opinión pública*...
2. Esta reunión de prensa se dirige a dos niveles. El primero, señoras y señores periodistas, es el suyo (...). Y el otro nivel es aquel de la *opinión pública*...

En ambos casos, desde un punto de vista semántico, como señala Landowski, se trata del mismo sujeto colectivo, sin embargo, “su yuxtaposición permite comprender otro tipo de fluctuación, señalable en un plano independiente de aquel donde pueden aparecer oposiciones o identidades de contenido. En el primer enunciado citado, el término “opinión” designa un protagonista que desempeña cierto papel en un relato de aspecto objetivo, como si se tratara de un personaje de novela; en el otro caso, sirve para identificar a uno de los interlocutores (el destinatario) del discurso que se enuncia” (ibíd.: 24).

circunstancial de lugar. Esta variación sitúa a cada una de estas proposiciones dentro de un programa narrativo distinto. Mientras la primera frase presenta al Estado Islámico como un sujeto al que hay que jurar lealtad, la segunda lo representa como un lugar que hay que alcanzar. En el primer caso, el Estado Islámico puede ocupar diferentes posiciones dentro del esquema narrativo (sujeto, destinante, destinatario); en el segundo únicamente la posición de objeto. Los ejemplos anteriores contrastan, a su vez, con la siguiente frase: “Los muyahidines del Estado Islámico tiene como fin principal combatir a los cruzados”. En este ejemplo, “Estado Islámico” se presenta como un complemento del nombre que, como su propio nombre indica, complementa el significado de este sintagma nominal, cuya función sintáctica aquí es la de sujeto, un sujeto que se presenta en oposición a “los cruzados”. A pesar de esta variación en el plano sintáctico, esta proposición se correspondería con el primer programa narrativo al que previamente me he referido, donde el Estado Islámico podría ocupar diferentes posiciones actanciales en el desarrollo del relato.

Asimismo, cuando se habla del significado de un discurso no podemos limitarnos a un análisis cuantitativo ya que lo importante no es sólo el número de veces que aparece una determinada categoría o expresión dentro de un texto, sino cómo aparece o, en algunos casos, si está ausente, pues de ello depende precisamente que se establezcan diferentes niveles de sentido en una determinada producción textual. El hecho de que no haya fotografías o imágenes de mujeres en *Dabiq* no significa que éstas no estén presentes o carezcan de relevancia en la propaganda vinculada al Estado Islámico; al contrario, así como la representación visual de la mujer permanece ausente en el discurso, sí que aparece como “esposa”, como “viuda” o como “activista de la yihad”. De este modo, se ofrece una imagen de la mujer en relación con una serie de categorías semánticas que la definen como sujeto. Hablar de la mujer “en sí” -al igual que del hombre “en sí”- no significa nada si previamente no es codificado de algún modo.

Por otro lado, tal y como sostenía Eco, los niveles de sentido de una obra permanecen aletargados hasta que alguien los activa, son propiedad y patrimonio del entramado textual y no dependen ni de la intencionalidad del

autor empírico ni de las expectativas y deseos del destinatario⁴⁶. Interpretar un texto exige respetar los diferentes recorridos de lectura que se proponen en él. En función de cómo sean las competencias del destinatario, éste recorrerá unos caminos u otros. Cabe incluso la posibilidad de desorientarse y perderse y, por tanto, de no encontrar como significativo nada del texto. Por ejemplo, si tomamos las declaraciones del enemigo que se incluyen en *Dabiq* de forma aislada, es posible que confundamos este magazín con un texto sobre la política internacional norteamericana. Sin embargo, si ponemos en relación esta sección con el conjunto de artículos que se publican en esta revista, podremos comprobar que el sentido de estas declaraciones es otro, concretamente el de infundir crédito sobre el discurso propagandístico de ISIS. Véase el caso de las siguientes declaraciones del exdirector de la CIA Michael Morell:

“The attacks in Paris were the first manifestation of an effort by ISIS to put together an attack capability in Europe – an effort it began less than a year ago. The head of the U.K.’s domestic security agency recently warned that ISIS is now planning mass-casualty attacks in Britain. His concerns are well-founded” (Dabiq 13: 47)

Estas declaraciones pueden interpretarse como una advertencia sobre la capacidad de ISIS para atacar en suelo europeo. Sin embargo, si se incluyen en una publicación donde esta organización se jacta de su poder para extender el terror por cualquier rincón del mundo, las palabras de este alto cargo de la CIA, además de una advertencia para Europa, se convierten en una reafirmación de su poderío, lo que, a su vez, aporta credibilidad a la propaganda del Estado Islámico cuando en ella se afirma que la extensión del Califato es imparable.

Así como Lotman sostenía que cada texto selecciona a su público a su imagen y semejanza, también se podría afirmar -en términos de Eco- que cada obra crea a su propio lector modelo. De esta manera, un magazín como *Dabiq*, además de servir como soporte de la propaganda de ISIS, trata de modalizar al

⁴⁶ Ver capítulo 1

destinatario y de guiarlo hacia una determinada interpretación del texto⁴⁷. Por ejemplo, cuando se presentan nombres propios como “Mahoma” o “Al-Zarqawi” precedidos de una bendición, además de poner de manifiesto la subjetividad del enunciador, el texto trata de posicionar al lector a favor de estos sujetos. Cosa que no ocurre cuando se hace referencia a otros líderes políticos que no reconocen la legitimidad del Estado Islámico. En este sentido, el destinatario trata de ser persuadido de que el Califato proclamado por ISIS cuenta con el favor de Dios, mientras que sus enemigos serán castigados por Él.

Puede ocurrir también que cuando nos enfrentamos a un texto, el hecho de que no pertenezca a nuestra cultura conduzca a quien trata de interpretarlo a equívocos y errores. Precisamente por esa razón, antes de establecer cualquier juicio o valoración sobre aquello que se pretende interpretar, es importante investigar cuáles son los códigos sobre los que se ha generado el texto, así como las diferentes formas de expresión en las que se organiza su contenido. Tal y como defendía Lotman, los textos de cultura son políglotas y el hecho de que puedan hablar diferentes lenguas implica que en una misma producción textual pueden llegar a convivir textos pertenecientes a diferentes géneros. Por ejemplo, en *Dabiq* no se utiliza la misma forma discursiva cuando se realiza una crónica sobre la expansión territorial del Estado Islámico que

⁴⁷ Como ya señaló Umberto Eco en *Lector in fabula*, no se debe confundir la interpretación de un texto con su uso: “Dobbiamo così distinguere l’uso libero di un testo assunto quale stimolo immaginativo dalla interpretazione di un testo aperto” (Eco, 1989: 59). En el primer caso se exige la cooperación del lector y en el segundo es el lector el que decide utilizar el texto con una finalidad al margen de las directrices marcadas por la propia obra: “Ma se la catena delle interpretazioni può essere infinita, come Peirce ci ha mostrato, l’universo di discorso interviene a limitare il formato dell’enciclopedia. E un testo altro non è che la strategia che costituisce l’universo delle sue interpretazioni - se non “lefittime” - legittimabili. Ogni altra decisione di usare liberamente un testo corrisponde alla decisione di allargare l’universo di discorso. La dinamica della semiosi illimitata non lo vieta, anzi lo incoraggia. Ma bisogna sapere se si vuole tenere in esercizio la semiosi o interpretare un testo” (ibíd.: 59-60). Por ejemplo, por el mero hecho de que determinados argumentos que emplea *Dabiq* en contra de los EE.UU. y de su política internacional coincidan con los argumentos que movimientos de izquierda esgrimieron contra la Guerra de Irak iniciada en 2003 por el gobierno presidido por Bush, y apoyado por Tony Blair y José María Aznar, eso no significa que el Estado Islámico esté dando la razón a todas aquellas personas que se manifestaron contra la intervención militar norteamericana.

cuando se afirma que este proyecto es la continuación de la obra inaugurada por Mahoma. En el primer caso, el discurso se configura como si se tratase de un reportaje periodístico en el que el enunciador permanece ausente. En el segundo, en cambio, el enunciador tiende a manifestarse en el discurso - normalmente camuflado en la primera persona del plural- y se incluyen citas que hacen referencia al Corán y otros dichos del Profeta. Lo mismo sucede si comparamos las secciones dedicadas a “sabiduría” con aquellas en las que se rinde homenaje a los mártires del Estado Islámico. Mientras en un caso se trata de dilucidar el sentido de determinadas cuestiones ligadas a las enseñanzas de Mahoma; en el otro se destaca la voluntad de sacrificio de los muyahidines de ISIS. En el primer caso, se trata de argumentar lógicamente sobre cuestiones relacionadas con la interpretación del Corán. En el segundo, en cambio, por medio de diferentes ejemplos, se establece un modelo de comportamiento para todos aquellos que quieren unirse al Califato.

Por otro lado, la estética y el diseño occidentalizado de esta revista convive con un constante menosprecio de la cultura occidental; se insertan términos en árabe en discursos escritos casi íntegramente en lengua inglesa; las crónicas bélicas se intercalan con reportajes sobre los servicios públicos que se ofrecen en el Estado Islámico; y la voz del enunciador se alterna con el testimonio de prisioneros, víctimas y enemigos de ISIS. De este modo, *Dabiq* se configura como un texto de cultura que hace dialogar en su seno diferentes lenguas de forma simultánea y que establece diferentes recorridos de lectura por medio de los que las palabras del Profeta se vuelven significativas para un público que, en principio, no tiene por qué haber tenido ningún contacto con sus enseñanzas.

3.1 Tipologías culturales

Así como la semiótica de la cultura establece que todo texto puede analizarse como el producto de una determinada cultura, esta misma disciplina ofrece la posibilidad de establecer diferentes tipologías culturales en función de los textos que ésta produce. Al respecto, como señala Cesare Segre, se podría diferenciar entre las culturas que se orientan hacia la posición del hablante y

aquellas que se orientan hacia el que escucha. Mientras el segundo tipo prefiere textos más espontáneos, no convencionales y en prosa; el primer tipo tiene tendencias esotéricas, prefiere los textos oscuros e incomprensibles y valora la poesía, la profecía y los lenguajes secretos.

Si bien es cierto que muchas de las producciones propagandísticas de ISIS se orientan hacia un público global y, por tanto, se caracterizan por ser textos fácilmente accesibles; en esta organización, como en cualquier grupo terrorista, hay aspectos de su funcionamiento que se podrían asimilar a lo que Georg Simmel definió como “sociedades secretas”⁴⁸, esto es, organizaciones de tipo secundario que exigen el supuesto de que ya exista una sociedad previamente constituida. La formación de una sociedad secreta, tal y como lo plantea Simmel, es un acto consciente y voluntario. Sus miembros tienen conciencia clara y acentuada de que constituyen o forman parte de esa sociedad y para ello se separan o distinguen del resto en algún modo o forma en la que el secreto juega un papel fundamental⁴⁹.

⁴⁸ Georg Simmel define la “sociedad secreta” como “una organización secundaria, es decir, surge en el seno de una sociedad ya perfecta. O dicho de otro modo: la sociedad secreta está tan caracterizada por su secreto, como otras -o ella misma- lo están por sus relaciones de superioridad y subordinación, o por sus fines agresivos, o por su carácter de imitación. Pero el hecho de que pueda formarse con tal carácter exige el supuesto de una sociedad ya constituida” (Simmel, 2012: 83)

⁴⁹ Paolo Fabbri sostiene que cualquier tipo de sociedad secreta presenta un rasgo común que garantiza su funcionamiento. No se trata del secreto en sí, como del acto del juramento, es decir, del compromiso de guardar el secreto. Según este planteamiento, el motor de estas sociedades que funcionan “con secreto” es precisamente el juramento de fidelidad al otro, que al mismo tiempo es un juramento de mantener el secreto. El juramento altera, así, radicalmente las relaciones sociales: crea la más intensa relación de fidelidad que se pueda imaginar y al mismo tiempo la más radical y amenazadora relación con el “otro”, ya que desde el momento en que uno jura compartir un secreto se convierte en alguien capaz de traicionarlo (cfr. Capítulo 1 ‘El tema del secreto’ en *Tácticas de signos*, de Paolo Fabbri). Asimismo, Paolo Fabbri sostiene en *Tácticas de signos* que debemos imaginar el secreto como una cantidad finita e irreducible, como una cubierta demasiado corta: si descubrimos algo inmediatamente cubrimos alguna otra cosa y viceversa (ibíd.).

Erving Goffman estableció una distinción entre tipos de secreto. En función de esa tipología -no sólo aplicable a las sociedades secretas-, Goffman describió cómo podía ser la relación o actitud de un individuo frente a hechos secretos que afecten a un determinado grupo⁵⁰. En el caso de ISIS, por ejemplo, todos sus miembros, como integrantes de una sociedad secreta, están obligados a guardar silencio sobre todo aquello que vean. En ese sentido, toda organización secreta deposita en sus miembros un conjunto de secretos que Goffman denominaba “secretos internos”. Entre ellos se encontraría el hecho de no manifestar públicamente su pertenencia a la organización en cuestión. En un principio, además, muchos de los miembros iniciáticos no conocerán el contenido o fin verdadero de la asociación en cuestión. Esta información le será revelada gradualmente. El iniciado necesita ser probado y educado para formar parte del núcleo central de la organización y conocer lo que Goffman denominaba “secretos profundos”, es decir, toda aquella información que le es vetada a todos aquellos que no forman parte de la sociedad secreta o que son considerados unos “iniciados”.

Sobre ISIS y el Estado Islámico conocemos los efectos de sus acciones, así como su ambición y deseo de constituir un Califato en el que puedan vivir todos los musulmanes bajo la ley de Alá. Ahora bien, no nos es conocido qué miembros de nuestras propias sociedades forman parte de esta organización ni tampoco sabemos muy bien el proceso de captación, adiestramiento y adoctrinamiento al que se someten sus miembros. No son pocos los reportajes

⁵⁰ Para Goffman todo equipo tiene algo del carácter de una sociedad secreta. En ese sentido, como todo actor social participa siempre en su vida cotidiana de uno o varios equipos, todos nosotros vivimos inmersos en cierto grado de conspiración (cfr. ‘Tipología del secreto’: 41-42). Para Paolo Fabbri, esto significa que todo actor social es potencialmente un traidor, es decir, alguien que puede romper su juramento de ser fiel a un secreto compartido (cfr. Capítulo 1 ‘El tema del secreto’ en *Tácticas de signos*, de Paolo Fabbri). Asimismo, Fabbri, sostiene que todo actor social puede convertirse en un “agente doble”, esto es, un traidor doble que se encuentra inmerso en el juego de las apariencias normales que articulan el sentido y la falta de sentido de la vida cotidiana. Cuando Fabbri habla de “apariencias normales” se refiere a aquellas apariencias que permiten al actor social “distinguir entre los momentos tensos o relajados de la existencia” (cfr. Capítulo 5 ‘Somos todos agentes dobles’ en *Tácticas de signos*, de Paolo Fabbri).

que se han publicado en distintos medios de comunicación contando la historia de occidentales que han abandonado su trabajo, familia y amigos por formar parte del Estado Islámico. Sin embargo, desconocemos el proceso exacto por el que esa persona ha llegado hasta ese punto. No se trata de un proceso que se produzca públicamente o busque el reconocimiento del resto de la sociedad; más bien al contrario, se trata de un camino que debe recorrerse en secreto y que, además, suele exigir que se obedezca ciegamente a los mandos de la organización a la que se quiere pertenecer, quienes en muchos casos son desconocidos para aquél que se somete a ese proceso. Lo poco que sabemos sobre esta dimensión en el caso de organizaciones como ISIS es a través de miembros arrepentidos que manifiestan públicamente cómo fue su experiencia en el Estado Islámico. Las declaraciones de estos exmiembros podrían situarse en lo que Goffman denominó “secretos discrecionales”, los cuales se dan a conocer sin riesgo de que la imagen de quien los divulga quede dañada.

Decía Simmel que la cohesión de las sociedades secretas viene marcada por una acentuada centralización, esto es, por una obediencia ciega e incondicional a los jefes. Al respecto, muchas sociedades secretas predicaban liberarse las normas sociales establecidas, al tiempo que exigen a sus miembros sumisión y que renuncien a su propia voluntad. Se niega cualquier ley que no sea la de la obediencia, una obediencia que en muchos casos llega a ser impersonal, dado que los grados inferiores desconocen a quién obedecen. Se someten así a un poder invisible e inasequible⁵¹. Por otro lado, a pesar de la estricta jerarquización que suele haber en las sociedades secretas, una de sus principales características es que tienden a promulgar una igualdad fraternal entre todos sus miembros. Esto, sin duda, ocurre en ISIS, donde, a pesar de

⁵¹ Una sociedad secreta podría asemejarse, así, a una especie de juego donde sus miembros se someten a lo que Baudrillard denominó “el hechizo de la regla”. Para Baudrillard, la regla se diferencia de la ley en que esta última describe un sistema de sentido que busca un reconocimiento objetivo, mientras que la primera es inmanente a un sistema restringido y no tiene vocación universal. En ese sentido, según este planteamiento, el hechizo del juego -y, por tanto, de una sociedad secreta- provendría de la liberación de lo universal en un espacio finito donde las reglas no tienen por qué ser interiorizadas, simplemente deben seguirse de una forma protocolaria si se quiere participar de ese juego (cfr. Capítulo 3 ‘El destino político de la seducción’ en *De la seducción*, de Jean Baudrillard).

que se desconoce cómo está estructurada esta organización -llegándose a afirmar incluso que quienes están detrás de esta organización son altos mandos de la inteligencia de EE. UU- su aparato propagandístico presenta el Estado Islámico como un lugar utópico en el que reina la fraternidad entre todos los musulmanes.

Otro tipo de distinción entre culturas es la que se establece entre las que se orientan hacia el plano de la expresión y las que se orientan hacia el plano de los contenidos. Las primeras se presentan como un sistema de textos y las segundas como un sistema de reglas. El segundo tipo de culturas tienden al proselitismo y consideran el terreno de la no-cultura como una reserva de caza. El primer tipo, en cambio, tienden a encerrarse en sí mismas, a alzar barricadas contra todo lo que se opone y a identificar la no-cultura como anticultura. Al respecto, Lotman afirma que existen culturas regidas por sistemas de reglas y otras gobernadas por repertorios de ejemplos o modelos de comportamiento. En el primer caso, se trata de culturas gramaticalizadas o hipercodificadas, cuyos procesos culturales están regidos por sistemas de reglas muy rígidos. En el segundo, se trata de culturas textualizadas o hipocodificadas y sus procesos culturales están gobernados por textos que proponen ante todo modelos que imitar: “Sia gli eroi culturali che gli déi fondatori si dividono però in due gruppi, secondo il carattere delle culture a essi dovute: gli uni insegnano un determinato comportamento, mostrano, offrono esempi; gli altri introducono regole. I primi fondano la cultura in quanto somma di testi; i secondi forniscono metatesti. Nell’un caso, le prescrizioni hanno il carattere di concessioni; nell’altro, il carattere di divieti. Una cultura del primo tipo mette avanti come suo principio fondamentale la consuetudine; una cultura del secondo tipo, la legge. Pur consapevoli della parte di convenzionalità che c’è in queste denominazioni, chiameremo cultura testualizzata la prima e cultura grammaticalizzata la seconda” (Lotman y Uspenskij, 1995: 70). Las culturas gramaticalizadas, según Lotman, se orientan hacia el plano del contenido; las textualizadas, en cambio, hacia el plano de la expresión. Mientras las primeras se constituyen a partir de sistemas de contenidos profundamente segmentados y se guían por manuales; las segundas, a falta de

diferenciar bien sus contenidos, se guían por los ejemplos recogidos, por ejemplo, en libros sagrados.

En el caso de ISIS conviven aspectos de ambas tipologías culturales. Mientras hay continuas referencias a Mahoma y sus sucesores como ejemplo para el presente, el modo en el que se codifican revistas como *Dabiq* sigue aparentemente unas reglas muy precisas que tienen como resultado que este tipo de magazines se asemeje al diseño de las revistas que se distribuyen en el mundo occidental. Asimismo, cuando se habla sobre qué conducta debe regir la vida de un buen musulmán se establecen diferentes modelos a seguir, tales como el de los mártires del Estado Islámico o, en el caso de las mujeres, el ejemplo de Aisha, la esposa del Profeta. Simultáneamente se ofrece una gramática muy precisa sobre cómo debe comportarse una viuda y cómo debe vestir durante el periodo de luto. También se establecen reglas muy estrictas cuando se explica cómo se debe comportar un muyahidín y qué pasos deben seguirse para realizar la hégira. En revistas como *Rumiyah*, además, se ofrecen a los lectores breves manuales sobre cómo utilizar un cuchillo contra los enemigos de Alá o cómo atentar con una furgoneta. En ese sentido, podemos concluir que un universo cultural no puede definirse como enteramente gramaticalizado o textualizado. De hecho, como señala el mismo Lotman, es posible que a partir de aspectos hipocodificados de una cultura se desarrolle posteriormente una gramática; así como aspectos hipercodificados de la misma pueden reproducirse posteriormente por imitación.

3.2 Actitud ante el signo

Para Lotman, una cultura no sólo se define a partir de los códigos que la rigen, sino también a través de la actitud ante determinados signos que adoptan los sujetos inmersos en ella. En el caso de una organización como ISIS, por ejemplo, es fundamental tener en cuenta qué actitud tienen sus miembros ante valores como la vida y la muerte. Mientras nuestra sociedad se define por una actitud favorable a la vida, es decir, “querer vivir” está por encima de “querer morir”; ISIS, en su discurso, parece anteponer la muerte a la vida, ya que sus miembros son representados como sujetos que están dispuestos a sacrificar su

vida por defender el Estado Islámico. En ese sentido, los terroristas, cuando actúan, no son sujetos que lleven a cabo sus acciones sin ningún tipo de lógica, sino que siguen programas de acción muy concretos. Quien decide suicidarse matando a otros, como señala Paolo Fabbri, no puede ser tratado como si fuera una bomba⁵², sino como alguien que sigue un programa narrativo por medio del que se produce una modalización del sujeto, es decir, una transformación de sus competencias modales, concretamente de sus competencias virtualizantes -de su deber y querer hacer.

El “enemigo occidental”, tal y como señalan en *Dabiq*, asocia el comportamiento de los terroristas de ISIS con una conducta a la que no se le reconoce ningún tipo de lógica o fundamento⁵³. Se limitan a calificar sus

⁵² Sobre atentados como los perpetrados por organizaciones como ISIS, Paolo Fabbri se expresa así: “(...) Cuando se comete un atentado como el de Niza o Barcelona con un camión suicida y son asesinadas decenas personas, pensamos automáticamente en las víctimas de ese atentado. Sin embargo, nunca reparamos en la persona que se suicida. Se habla de ello como si fuera algo normal, como si la persona que se suicidase fuera una bomba. Sin embargo, esa persona seguía un programa narrativo: tomar un camión, atropellar personas, sacrificarse y morir. Estos sucesos no se pueden analizar de forma aislada, forman parte de una secuencia de acciones que, como en una receta de cocina, responden a unas determinadas instrucciones. Si prestamos atención a esta dimensión, descubrimos que los jóvenes que se adhieren a ISIS y atentan en su nombre no sólo comparten un determinado régimen de valores, sino que siguen programas de acción muy concretos: atropellar personas con un vehículo determinado, comprar armas, construir bombas, etc.” (Martín, 2018: 61)

⁵³ En relación con el modo en el que operan los lobos solitarios de ISIS, Lotman, en *Cultura y explosión*, distinguía dos tipos de comportamiento respecto al hombre “normal”: el comportamiento del “tonto” y el comportamiento del “loco”. El “tonto” es aquel sujeto que, a pesar de comportarse de un modo predecible, es incapaz de adecuar sus acciones a una situación dada: “sus acciones son estereotipadas, pero él las adopta a destiempo: llora en los casamientos, baila en los funerales. No puede imaginar nada nuevo. Por ello sus actos son absurdos, pero totalmente previsibles” (Lotman, 2013: 61). El “loco”, en cambio, es el elemento del sistema que tiene un comportamiento insensato y se diferencia del “tonto” y del hombre “normal” por la libertad con la que realiza sus acciones, que se caracterizan por su imprevisibilidad y por no estar sujetas a las prohibiciones establecidas. Este modo de comportarse es considerado por Lotman destructivo, en tanto sistema de comportamiento constantemente activo, pero inesperadamente “muy eficaz en situaciones fuertemente conflictivas” (ibíd.: 61). En ese sentido, el comportamiento de los lobos solitarios de ISIS se

acciones como “crímenes de odio”⁵⁴. Ellos, en cambio, lejos de negar su responsabilidad sobre este tipo de actos criminales, justifican tales acciones diciendo que responden a un régimen de valores contrapuesto a lo que representa Occidente en el mundo. De este modo, el terrorista de ISIS no sólo es alguien capaz de demostrar que es competente para realizar un atentado, sino que también es un sujeto que asume su obligación como musulmán y que tiene la voluntad de llevar a cabo esa acción. Ese deber- y querer-hacer responde precisamente a la aceptación de un régimen axiológico que toma forma a través de discursos como el de *Dabiq*, un discurso que nos permite acceder al mundo del Estado Islámico⁵⁵ y que se organiza del siguiente modo:

asimilaría al comportamiento del “loco”: un sujeto cuyo comportamiento sería imprevisible y no seguiría las normas establecidas por la sociedad en la que lleva a cabo sus acciones. Este tipo de estrategias no sólo ha sido adoptado por esta organización terrorista, sino que, como el propio Lotman explica en *Cultura y explosión*, ha sido muy habitual en los conflictos bélicos y otro tipo de combates: “Lo imprevisto de la acción es eficaz porque saca al adversario de la situación habitual para él. (...) Esta situación se repite en el choque del “normal” con el loco. El “tonto” tiene menos libertad que el normal, el loco tiene más. Sus acciones adquieren un carácter imprevisible, que pone a su adversario “normal” en la condición de no poder defenderse. Esto, en particular, ha llevado en diversas culturas al procedimiento de usar al loco en situaciones de combate” (ibíd.: 62-63). Asimismo, Lotman afirma que “el uso de la locura como eficaz comportamiento bélico se ha observado en muchos pueblos y se funda en una base psicológica común: la creación de circunstancias en las cuales el enemigo pierde la orientación” (ibíd.: 64-65). Respecto a este tipo de estrategias, el número dos de *Rumiyah*, una revista editada desde 2016 por el aparato propagandístico de ISIS, dedica un artículo a instruir a sus “lobos solitarios” sobre cómo deben efectuar “operaciones terroristas” en el territorio de los infieles, operaciones que ellos mismos califican de “justas, en el sentido de moralmente correctas, dado que se realizan con el fin de vencer definitivamente a los enemigos del Alá.

⁵⁴ Ver capítulo 3, referencia al artículo “Why we hate you. Why we fight you”

⁵⁵ Detrás de todo relato siempre hay una axiología, es decir, un régimen de valores asociado al mundo que se representa. En el caso de los programas narrativos de *Dabiq*, la Tierra del Islam, lugar en el que se proclamó el Estado Islámico, se vincula con una serie de categorías semánticas que van más allá de lo espacial. El territorio que quiere conquistar el Estado Islámico es el mismo sobre el que se extendió el primer Califato y donde, además, según sus planteamientos, tendrá lugar la batalla definitiva con los ejércitos cruzados. Asimismo, esta tierra se presenta como un lugar que debe ser liberado de la influencia de los incrédulos, a los que se asocia sistemáticamente con la mentira y la hipocresía

Dar al-Kufr	Dar al-Islam
Estados-nación, Estados seculares	Califato / Estado Islámico
Partidos políticos, movimientos seculares, partidos heréticos	Califa
Poder político y religioso dividido	Poder político y religioso unido
La vida social se rige por diferentes códigos civiles	La vida social se rige por el Corán, que se considera no sólo un libro de oración, sino también un libro de leyes
La soberanía deriva del pueblo. Los pueblos son los responsables de delegar el poder político en sus representantes	La soberanía deriva de Alá. Él es el quien delega su poder en la Tierra a aquellos que son fieles a su ley.
Ley de los hombres	Ley de Alá
Se adora a otras divinidades y se atribuye un poder a Occidente sobre el desarrollo de todos los acontecimientos en el mundo	Se reconoce la omnipotencia de Alá sobre cualquier otro tipo de dios o poder político
Reina la incredulidad y los hombres se guían por la falsedad, la hipocresía y la mentira	Reina la fe y los hombres seguían por la verdad
La duda invade el corazón de los hombres y no saben determinar qué es la verdad	Los hombres tienen la seguridad y la certeza de que viven en la verdad
A cada individuo se le reconoce la libertad de conciencia y de elección	La obediencia a Alá está por encima de la libertad de conciencia y de elección.
En este lugar del mundo se sitúa a los incrédulos, los apóstatas, los herejes, los hipócritas, los judíos, los adores de la cruz, los idólatras. En definitiva, los enemigos del Islam	En este lugar del mundo se sitúan los verdaderos musulmanes, los fieles a Alá, que se separan de los incrédulos por seguir las enseñanzas del Profeta
Los principales enemigos de Alá son los cruzados. Junto a ellos se sitúan los apóstatas, hipócritas y herejes que renuncian a ser consecuentes con la ley de Alá	Los fieles a Alá no temen convertirse en muyahidines, es decir, en soldados dispuestos a sacrificar su vida por la yihad
Conservar la vida es un valor superior al sacrificio de ésta	El martirio es un valor superior a la conservación de la vida
Se identifica el Islam con una religión de paz y se considera que esta religión puede	Se afirma que el Islam es la religión de la espada. El pacifismo se identifica con

convivir con otro tipo de creencias e ideologías políticas	una actitud de neutralidad e indiferencia frente a la amenaza de los cruzados y la expansión de la falsedad por el mundo
La libertad de las mujeres está por encima de cualquier otro valor y con ello se justifica la prostitución y el uso de sus imágenes para diferentes fines: sexuales, comerciales, etc.	Consideran como un valor superior a la libertad de las mujeres, el sentimiento de vergüenza y ocultación. Asimismo, rechazan la prostitución y apuestan por que las mujeres se conviertan en esclavas de Alá
La libertad sexual es un camino que encadena a las mujeres al pecado	El sometimiento a Alá es un camino que libera a las mujeres de las leyes de los hombres y del pecado
Los regímenes de visibilidad establecen una continua exposición mediática de la vida privada de los representantes públicos. En contraposición, se tienden a ocultar los castigos que ejerce el Estado sobre los individuos	Las máximas autoridades del Califato mantienen en secreto su identidad y tienden a no manifestarse públicamente. En contraposición, muestran abiertamente los castigos y ejecuciones
Los musulmanes viven humillados y los incrédulos se mofan de las enseñanzas del Profeta	Los musulmanes pueden aspirar a vivir en un régimen justo y recuperar su dignidad
La existencia del Estado Islámico se considera una amenaza	La existencia del Estado Islámico se interpreta como el cumplimiento de la promesa que hizo Mahoma a sus seguidores

En función de estas oposiciones y diferencias se definen y distinguen los miembros del Estado Islámico de aquellos que se declaran o se señalan como sus enemigos. Los primeros se distinguen de los segundos principalmente por el sistema de valores que guía sus acciones. En función de esa axiología se establecen sistemas de reglas y modelos de comportamiento que dan lugar a figuras como la del muyahidín, el mártir, el lobo solitario, el emigrante o la mujer fiel, figuras que se presentan ante el lector como modelos a seguir. Al respecto, en el séptimo número, se cuenta la historia de entrega y sacrificio de Abu Basir, cuya lucha culminó con un atentado en París (*Dabiq* 7: 68). En ese mismo

número se entrevista a un soldado de ISIS que es enviado a Bélgica para cometer un atentado (*Dabiq* 7: 72). En ese sentido, la predisposición que muestran los “muyahidines” del Estado Islámico ante la muerte y el martirio es un elemento que nos permite definir mejor el universo de sentido que se ha creado a través de la propaganda de esta organización.

3.3 From the page of history

A partir del séptimo número de *Dabiq* se incluye una sección que se titula “From the page of history”, dedicada a destacar episodios históricos concretos relacionados con acontecimientos acaecidos en la Tierra del Islam y con la expansión del Estado Islámico. Precisamente, en su duodécimo número, se rememora la fecha en la que tuvo lugar la proclamación del Califato y se afirma que éste se mantendrá vigente a pesar de los intentos de sus enemigos por hacerlo desaparecer:

“The Islamic State would remain, despite the crusaders, the tawāghīt, the tribal and factional sahwāt, the Rāfidah, the Peshmerga, and the palace scholars.” (Dabiq 12: 18)

Para los responsables de ISIS, este acontecimiento se considera el más memorable después de los atentados del 11-S.

El noveno número dedica esta sección a la “Primavera Árabe”, donde se explica el origen de las banderas y estandartes que utilizan algunas de las facciones que protagonizan este movimiento:

“The historical origin of the “Arab Spring” banners – rather most of the flags raised by the various apostate Arab regimes – is a flag designed by the British crusader Mark Sykes. Yes, Mark Sykes of the Sykes- Picot Agreement, which divided the Muslims’ lands into nationalist states, the same crusader who also promoted the infamous Balfour Declaration behind the establishment of the Jewish state.” (Dabiq 9: 20).

Desde este punto de vista, la “Primavera Árabe” se considera como un movimiento contrario a los fines del Califato y quienes lo integran son calificados de “agentes apóstatas” al servicio de los intereses de los cruzados:

“These jāhilī flags essentially represent the crusaders, their apostate agents, Arab nationalism, and the puppet tawāghīt loyal to the crusaders” (Dabiq 9: 22)

La conclusión de este artículo es que se debe rechazar tanto a los grupos que integran este movimiento como a sus banderas, ya que un verdadero musulmán sólo debe jurar lealtad ante el Estado Islámico:

“After this brief history, every Muslim should reject any group raising these jāhilī banners and every party cooperating with those who raise them against the Islamic State. The treachery deepens as the Sahwah seeks cover from the air forces of Qatar and Āl Salūl against the Islamic State.” (Dabiq 9: 23)

El decimocuarto número recuerda la invasión de los mongoles en la tierra de Sham y se señala la necesidad de extraer lecciones de estos sucesos para el presente:

“Seven hundred years ago, an army led by the Mongol ruler Mahmud Ghazan invaded the lands of Shām, spreading corruption in the land and causing panic among the masses.” (Dabiq 14: 44)

Sobre estos hechos se afirma, siguiendo las reflexiones del teólogo sunita Ibn Taymiyyah, que la derrota de los musulmanes se debió a la debilidad de su fe:

“He [Ibn Taymiyyah] then mentioned that the defeat of the Muslims in his times was due to sins, bad intentions, boasting, conceitedness, etc.” (45)

Cosa que, para los responsables de *Dabiq*, se puede trasladar a la actualidad, donde muchos grupos islamistas, al igual que los musulmanes que adoptaron las costumbres mongoles, suspiran por aliarse con los cruzados para derrotar el régimen de Bashar Al-Assad:

“Just as the people of Shām began assuming the worst when facing the fitnah of the Mongols, so too do many Muslims today assume the worst when facing the fitnah of the tawāghīt and the crusaders, even apostatizing because of these assumptions! Despite the return of the Khilāfah, the establishment of the Sharī’ah, the expansion of the Islamic State’s territory, and the massacre of countless murtaddīn at the hands of its soldiers, many of the Syrian factions – including the so-called “Islamic” ones – continue to behave as if Bashar can’t possibly be defeated by a group of Muslims relying solely upon Allah for victory. These factions, rather than placing their trust in Allah and fighting for His cause, presume the worst about Allah and act on their negative presumptions by begging the crusaders to supply them with weapons and establish a no-fly zone.” (Dabiq 14: 48)

En este artículo también se destacan dos versos del Corán con los que el mismo Ibn Taymiyyah definió lo que significaba ser un verdadero creyente:

“Ibn Taymiyyah then discusses the meaning of being truthful in one’s claim to īmān. He mentions the āyah, {Among the believers are men true to what they promised Allah. Among them is he who has fulfilled his vow [to the death]} [Al-Ahzāb: 23], and the āyah, {The believers are only the ones who have believed in Allah and His Messenger and then doubt not but strive with their properties and their lives in the cause of Allah. It is those who are the truthful} [Al-Hujurāt: 15]” (Dabiq 14: 49)

En ese sentido, solo aquellos que son fieles a Alá hasta la muerte y comprometen su vida y sus bienes a esta causa son los únicos que se consideran sinceros cuando dicen “nosotros creemos”.

En el decimoquinto número la sección se titula “The response to the Call of the Prophet” y cuenta cómo Mahoma, seis años después de su hégira a Medina, envió cartas a los gobernantes cristianos de varias tierras para invitarles a que abrazasen el Islam y advertirles de que si se negaban, serían responsables de la incredulidad y desorientación del pueblo al que gobernaban:

“Among those rulers to whom the Prophet sent his letters were the Abyssinian king, Ashamah Ibn Abjar, known as Najashi (Negus), the Coptic Egyptian king Jurayj Ibn Mina, known as Muqawqas, and the Byzantine Emperor, Heraclius. These three Christian rulers each received the message of Islam, but their reactions and responses differed.” (Dabiq 15: 14)

Cada uno de estos gobernantes tuvo una respuesta diferente a la llamada del Profeta y eso trajo para ellos diferentes destinos:

“Ashamah chose Islam and thereby preserved his worldly life in addition to attaining eternal bliss in the Hereafter, whereas Jurayj and Heraclius rejected the call, each choosing a different option in an endeavor to preserve what he could of his worldly life.” (Dabiq 15: 19)

Solo Ashamah aceptó adherirse al Islam, lo que le otorgó el derecho de alcanzar la dicha eterna en el Más Allá. Los otros dos, sin embargo, se negaron. Por un lado, Jurayj decidió pagar a Jizyah con la esperanza de evitar el inminente derramamiento de sangre, la esclavitud y lograr algo de paz. Por el otro, Heraclio eligió la guerra, con la esperanza de defenderse de cualquier intrusión en su posición y riqueza. Ambos trataron, así, de preservar por diferentes medios su pequeña posición de poder en la vida mundana, mientras

perdían toda opción de obtener la salvación eterna. A pesar de sus esfuerzos, los dos gobernantes terminaron por perder ambas cosas, ya que uno vivió en una situación de constante humillación y el otro fue derrotado. Esta lección se traslada a los cristianos de hoy en día, a quienes se les recuerda que sólo abrazando la verdadera fe tendrán la posibilidad de entrar en los Jardines del Paraíso:

“They have the option of trying to cling to the transient luxuries of this life, rejecting the truth in favor of either paying jizyah to the Islamic State or continuing to wage a futile war against it. Alternatively, they can heed the warning of Allah that the worldly life is not guaranteed even for those who pursue it at the expense of their salvation, and thus choose to embrace Islam, champion the truth, attain the mercy of their Lord, and enter the Gardens of Paradise.” (Dabiq 15: 19)

A través de este tipo de historias, se crea una continuidad entre el pasado, vinculado a la predicación del Profeta en la Tierra del Islam; y el presente, que se identifica con el Estado Islámico y su expansión por las tierras de Sham. Con ello, el Califato proclamado por ISIS, a pesar de surgir de modo imprevisto, adquiere un sentido en la historia, pues no se trata de un Estado cualquiera, sino de aquél que ya existió tras la muerte del Mahoma. Respecto a la importancia de este tipo de relatos que establecen conexiones entre diferentes momentos históricos se pronunció Umberto Eco cuando afirma que “solo concediendo confianza a un discurso histórico es como trascendemos nuestra identidad individual sintiendo que pertenecemos a un pueblo, a una tradición, a una minoría reprimida, a grupos, en resumidas cuentas, caracterizados por su pasado” (Lozano, 2015: 16). Sin duda alguna, *Dabiq* trata de alcanzar ese objetivo cuando establece paralelismos entre episodios como el de la invasión de los mongoles y la guerra contra Bashar Al-Assad o cuando presenta el Estado Islámico como la continuación natural del proyecto inaugurado por el Mensajero de Alá. De este modo, el proyecto de ISIS ya no se representa como el resultado de una suma de individualidades, sino que se integra en la historia como un acontecimiento bendecido por Alá y cuya aparición no es algo casual, sino que responde a las esperanzas de la comunidad musulmana, que desde sus orígenes espera que se cumpla la promesa del Profeta de que exista un Estado regido única y exclusivamente por la fe.

Michel De Certeau en *La scrittura dell'altro* sostiene que una representación se puede considerar “histórica” si se articula sobre la base de un lugar social. Según este planteamiento, la historiografía se caracteriza por establecer un contrapunto entre el “tiempo de las cosas” y el “tiempo discursivo”, un tiempo distanciado del “tiempo real”. En este tipo de textos, el pasado ocupa el espacio del sujeto y se hace un esfuerzo por llegar a un presente que se constituye como el término de un curso más o menos largo sobre la trayectoria cronológica. Asimismo, Michel De Certeau afirma que en el discurso historiográfico, como en todo discurso, se produce un contrato enunciativo entre el emisor y el destinatario, es decir, se trata, en último término, de un discurso performativo, ya que no sólo se ocupa de “contar las cosas tal y como son” (Ranke), sino que persigue también que el destinatario reaccione y actúe de un determinado modo. La historiografía se mueve, así, en una ambivalencia: por un lado, es la negación de una ausencia, es decir, lo ausente -el pasado- es el sujeto del discurso; y por otro, es la condición de un hacer. En ese sentido, De Certeau sostiene que sólo dando un lugar al pasado en el lenguaje podemos darnos un presente a partir del cual actuar en el mundo⁵⁶. Es decir, en función de un discurso historiográfico entendemos el presente de un determinado modo y actuamos sobre el mundo.

Por otro lado, para la Semiótica de la Cultura, toda cultura puede ser considerada como una esfera de significado estratificada en diferentes sistemas de signos que se mueven a diferentes velocidades. En ese sentido, una cultura no debe ser considerada como un todo homogéneo; se trata, más bien, de un espacio dinámico que hace dialogar en su seno diferentes lenguas de forma simultánea. Una lengua, como sostiene Lotman, es la unión del código más la historia. Cuando se aprende una lengua, por tanto, no sólo se adquiere un modo de hablar y de expresarse, sino que también se entra en contacto con un campo de significados que se ha modificado con el paso del

⁵⁶ Al respecto, Paolo Fabbri propone lo siguiente: “mi tesis es que el futuro necesita de la memoria. El presente necesita de la memoria si hay un proyecto. Para mí el recorrido es así: futuro, pasado y presente. La prensa tiene sin duda un papel interesante en la construcción del pasado, pero sólo es relevante si tenemos un proyecto de futuro que nos haga seleccionar el pasado” (Lozano y Magallón, 2007)

tiempo y que, por consiguiente, nos vincula a una determinada memoria cultural que no funciona como un mero depósito de ideas, sino como una fuerza que activa procesos a partir de los cuales se define el presente, se modela una cultura o se configura una imagen sobre el futuro⁵⁷. No en vano, Lotman define cultura como la “memoria no hereditaria de una colectividad”.

Sobre la base de este planteamiento, la lengua no se concibe únicamente como un conjunto de signos organizados a partir de un sistema de códigos, es decir, no sólo se reduce a una simple relación de correspondencia entre significantes y significados, sino que también es historia, pues, como señala Saussure, para que haya una lengua, además de unos hábitos lingüísticos, hace falta una masa parlante y la acción del tiempo⁵⁸. Para Saussure, si no se tienen en cuenta estos tres elementos no puede existir una lengua⁵⁹. De ahí

⁵⁷ Para Lotman, memoria no se opone a olvido. Es tan importante lo que una cultura recuerda como lo que olvida y puede volver a recordar en el futuro

⁵⁸ Así se recoge en el texto *Curso de lingüística general*: “Como el signo lingüístico es arbitrario, parecería que la lengua, así definida, es un sistema libre, organizable a voluntad, dependiente únicamente de un principio racional. Su carácter social, considerado en sí mismo, no se opone precisamente a este punto de vista. Sin duda la psicología colectiva no opera sobre una materia puramente lógica; haría falta tener en cuenta todo cuanto hace torcer la razón en las relaciones prácticas entre individuo e individuo. Y, sin embargo, no es eso lo que nos impide ver la lengua como una simple convención, modificable a voluntad de los interesados: es la acción del tiempo, que se combina con la de la fuerza social; fuera del tiempo, la realidad lingüística no es completa y ninguna conclusión es posible. Si se tomara la lengua en el tiempo, sin la masa hablante —supongamos un individuo aislado que viviera durante siglos— probablemente no se registraría ninguna alteración; el tiempo no actuaría sobre ella. Inversamente, si se considerara la masa parlante sin el tiempo no se vería el efecto de fuerzas sociales que obran en la lengua” (Saussure, 2008: 103).

⁵⁹ Si bien es cierto que Saussure habla de lengua refiriéndose sólo al ámbito lingüístico, Lotman amplía este concepto a cualquier sistema de signos. Para este último, el sistema modelizador primario de una cultura era el lingüístico. Sin embargo, eso no le impedía restar importancia a los sistemas de modelización secundarios. En la misma línea se manifiesta Eco cuando afirma que es difícil concebir un universo en que seres humanos comuniquen sin lenguaje verbal, limitándose a hacer gestos, mostrar objetos, emitir sonidos informes, bailar: pero igualmente difícil es concebir un universo en que los seres humanos sólo emitan palabras (cfr. Capítulo 3 ‘Teoría de la producción de signos’ en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco)

que, desde este punto de vista, todo texto sea considerado como una especie de memoria externa donde los sistemas de signos empleados por una determinada colectividad no sólo son el reflejo de una serie hábitos y modos de expresión, sino también la concreción del momento histórico de una lengua por medio de la cual se conforma la realidad en la que germina y se desarrolla una determinada cultura. A partir de los textos conservados documentalmente por parte de una determinada comunidad, pueden crearse nuevos textos, pues éstos no sólo sirven para dar forma a nuestro presente, sino también para configurar una imagen sobre nuestro futuro.

Dabiq es una manifestación clara de este proceso generativo, ya que al mismo tiempo que introduce citas del Corán sobre la Hégira de Mahoma⁶⁰, incluye el

⁶⁰ A continuación, considero oportuno introducir una descripción general sobre la figura de Mahoma. Para ello expondré algunos fragmentos del ensayo *Democracia, Islam, nacionalismo* de Ignacio Gómez de Liaño. Tal y como se expone en este libro, Mahoma fue una persona que tenía repetidas visiones: “Aixa cuenta que las revelaciones le llegaban a su marido en un estado de trance que el propio interesado describía así: “A veces la revelación se produce como si fuese el repique de una campana; esa forma de inspiración es la más dura de todas y pasa cuando he captado lo que se me ha inspirado. A veces el ángel llega en la forma de un hombre y me habla y capto todo lo que me dice”” (Gómez de Liaño, 2018: 76). Estas visiones las tenía durante periodos de trance en los que se fue formando en la mente de Mahoma la doble creencia de que “las revelaciones que recibe están escritas en un libro celeste bien guardado junto a Dios -un libro que solo les está permitido tocar a los puros- y la de que en esas revelaciones no hay nada que no haya sido comunicado a los enviados de Alá que le han precedido” (ibíd. 77). Inicialmente no establece muchas diferencias entre su ideario y el de los judíos y cristianos. De hecho, se refiere a ellos como “la gente del Libro”. Quien acaba convenciendo a Mahoma de que sus visiones y audiciones son obra de Dios es Jadiya. Una vez convencido de ello, se dirige a la Kaaba, santuario de dios Hubal, y comienza a identificar este dios con Alá (cfr. ibíd. 79). En su primera etapa de predicación, Mahoma es seguido con interés por los judíos y cristianos que viven en La Meca, pero apenas consigue conversiones y muchos se burlan de él. Entre las primeras personas que le siguen se encuentra un comerciante amigo de la infancia: “se llama Abdu-l-Kaaba (siervo de la Kaaba), pero cambia su nombre por Abdu-llah (siervo de Alá) y se convierte en ardiente seguidor del profeta y acabará siendo su suegro, pues Mahoma, tras el fallecimiento de Jadiya, se casará con su hija, Aixa, la cual será la esposa predilecta del Profeta y la única a la que desposará virgen. Abdu-llah, más conocido como Abu Bakr, sucederá a Mahoma en el califato, nombre que recibirá la jefatura político-religiosa de la umma o comunidad fundada por Mahoma” (ibíd. 79-80). A pesar de las coincidencias con judíos y cristianos, en su primera etapa en La Meca no tiene mucho éxito con

su predicación: “Con judíos y cristianos coincide Mahoma en el monoteísmo, en el rechazo de la idolatría y en la creencia en el advenimiento inminente del Mesías a juzgar a los hombres e instaurar el Reino de Dios en la Tierra. Al igual que ellos, prohíbe hurtar, fornicar, matar. (...) También prohíbe mentir, pero si el creyente se ve coaccionado o amenazado, Mahoma le autoriza a que niegue ser musulmán -lo que llama *taqiyya* o disimulo- sin por ello cometer un acto infamante merecedor de castigo. Un comportamiento de esa clase es inadmisibile para un cristiano, como lo demuestran tantos mártires” (ibíd. 80-81). Mahoma predica contra la idolatría y eso no gusta a las autoridades de La Meca. En este periodo es cuando comienza a ser objeto de persecuciones y decide huir de su ciudad natal: “la fuga, o “extrañamiento”, de Mahoma y Abu Bakr de La Meca es la hégira. A partir de esa fecha empiezan a contar los años los musulmanes” (ibíd. 88). Su segunda etapa como predicador la desarrolla en Medina. Inicialmente no tenía planes políticos y aspiraba a superar las luchas inter-tribales entre árabes y judíos, sin embargo, la relación con judíos y cristianos se complica cuando les acusa de haber falseado la Revelación. En ese momento comienza su actividad guerrera y envía su primera expedición a La Meca. Mahoma comienza, así, a presentarse antes sus seguidores no sólo como un predicador, sino también como un caudillo militar que aspira implantar un régimen teocrático en el que él mismo se eleva a la categoría de representante máximo del Poder Soberano de Dios (ibíd. 91) y establece una serie de normas para todos los musulmanes: orar tres veces al día (serán cinco posteriormente), peregrinar a La Meca, ayunar en el mes de Ramadán, dar limosna a los más necesitados, prohíbe comer carne de cerdo y beber vino, etc. En esta nueva etapa sostiene que “el islam es la única religión verdadera y que él ha venido al mundo para hacerla prevalecer sobre toda otra, lo que le enajena definitivamente la simpatía de judíos y cristianos” (ibíd. 91). Paralelamente, inicia una campaña militar desde Medina que dura numerosos años y que no está ausente de duros reveses. De estas derrotas responsabiliza a sus seguidores, a quienes acusa de desobedecer a Alá y de no mantenerse firmes frente al enemigo. Del mismo modo, advierte a los infieles de que su victoria es simplemente una prórroga de lo que será su fracaso y profetiza que sus enemigos tendrán un castigo humillante: “Mahoma, a diferencia de otros profetas, cuyos discípulos no flaquearon en la adversidad, ha visto cómo sus seguidores han cedido al enemigo. De ahí que Dios no cumpliera su promesa de victoria” (ibíd. 100). Otro de los enemigos declarados de Mahoma son los poetas, quienes convierten al Profeta en el blanco de muchas de sus sátiras. La respuesta ante estas burlas es la de ordenarlos matar. Durante su campaña militar -que denominó “guerra santa”-, a pesar de las derrotas que obtuvo, logró conquistar la ciudad de La Meca. A su llegada condenó a muerte a aquellos que se habían distinguido por su odio a los musulmanes y derribó algunos de los ídolos que rodeaban el santuario de la Kaaba. Tras su muerte, se inició un conflicto por la sucesión del liderazgo del Profeta. El escogido, no sin obstáculos y reticencias por parte de los partidarios de Ali -primo del Profeta-, fue Abu Bakr, que se convirtió en el primer califa de los musulmanes: “la institución del califato nace así, de improviso, con falta de instrucción previa en el Corán o en la Sunna, sin que se sepa cuáles

testimonio de personas que hoy en día han decidido emigrar a la Tierra del Islam tras la proclamación del Califato de ISIS. Asimismo, se comparan episodios de la vida del Profeta y de sus sucesores con crónicas sobre la expansión del ejército de ISIS en Oriente Medio. El aparato propagandístico de ISIS consigue, así, establecer una relación de continuidad entre ambos escenarios presentándolos como dos actos que aparentemente pertenecen a la misma obra. Del mismo modo, a través de este tipo de textos propagandísticos se trata también de que el lector forme parte de la realidad del Estado Islámico, bien sea aceptando la legitimidad de éste o posicionándose en contra de él.

3.4 *Dabiq* como documento del presente

Dabiq se presenta ante sus lectores como un documento que, en cierto modo, trata de educar, instruir y moldear la voluntad de aquellos que simpatizan con el proyecto de ISIS, un proyecto que se relaciona reiteradamente con la misión emprendida por Mahoma. De hecho, no sólo dicen continuar su misión, sino que se definen a sí mismos como los legítimos herederos del poder delegado por Dios en el Profeta, llegando a calificar a otras organizaciones yihadistas de “traidoras” y “apóstatas” por no jurar lealtad al Estado Islámico. Tal y como se afirma en esta revista, el Estado Islámico trabaja para educar a sus ciudadanos en la fe de Mahoma, predicar el mensaje de Alá y amonestar a aquellos que no manifiestan una adhesión estricta a las obligaciones islámicas. No cabe la herejía dentro de su organización y llaman a todos los musulmanes a que se unan a la Yihad jurando lealtad al Califato (*Dabiq* 3). *Dabiq*, en ese sentido, se configura como un texto que exige a sus destinatarios virtuales que adquieran una serie de competencias por medio de las cuáles no sólo se modaliza su conducta, sino que se les integra dentro de una colectividad con la que comienza a compartir una misma forma de interpretar el mundo⁶¹.

son sus funciones, ni sus competencias, ni la forma como se ha de elegir y nombrar a los califas” (ibíd. 113).

⁶¹ Un texto de cultura no sólo es la manifestación de un determinado sistema de reglas, sino también el modo en el que es interpretado la asociación de un determinado conjunto de signos en un tiempo concreto. Cuando un sujeto se forma e instruye a través de determinados textos,

Uno de los mayores logros de la propaganda de ISIS -además de haber conseguido persuadir a miles de personas para que se unan a su ejército- es haber logrado modelizar el mundo de tal modo que incluso sus adversarios han llegado a considerar el Estado Islámico como una realidad innegable⁶². Lo que ha legitimado su existencia no es el reconocimiento de otros Estados, sino el efecto que ha tenido la presencia de su propaganda en las redes sociales, así como las acciones terroristas que sus “agentes” han perpetrado contra las sociedades occidentales. En ese sentido, el Estado Islámico no sólo debe entenderse como un territorio conquistado por el ejército de ISIS, sino también como el resultado de una configuración discursiva que ha creado sus propios actores, espacios y tiempos a través de textos como *Dabiq*⁶³. El Estado Islámico existe en la medida en que la producción propagandística de ISIS es efectiva y, por tanto, hace creíble aquello que cuenta sobre el curso de la guerra en Siria y la fortaleza de su Califato. De no ser así, la legitimidad del Estado Islámico y el reconocimiento global que ha conseguido por medio de sus acciones terroristas se vería seriamente dañado.

no sólo adquiere una competencia lingüística con la que poder interactuar con otros sujetos de una determinada comunidad, sino que también comienza a adquirir con ellos una memoria compartida sobre el mundo.

⁶² ISIS, a través de su propaganda y de la estrategia de los “lobos solitarios”, ha logrado que sus acciones hayan pasado a ser consideradas como algo significativo dentro de nuestra esfera cultural, como cuando una catástrofe natural inesperada irrumpe en nuestras vidas. Decía Lotman en *Cultura y explosión*: “una noticia periodística sobre una catástrofe natural sobrevenida en el otro extremo del globo terráqueo es vivida por nosotros de manera diversa a las comunicaciones del mismo tipo que atañen a regiones geográficamente vecinas, y, naturalmente, de manera completamente diversa, si ellas conciernen directamente a nosotros y a nuestros seres queridos. El hecho es que aquí el mensaje se transfiere desde el espacio de los nombres comunes al mundo de los nombres propios. Y las noticias provenientes de este último mundo son vividas emotivamente en principio de manera íntima” (Lotman, 2013: 164). Se podría decir aquí que las acciones terroristas de ISIS han logrado pasar de la esfera de los nombres comunes al mundo de los nombres propios; lo que significa, entre otras cosas, que la realidad textual del “Estado Islámico” no es ya una realidad extrasemiótica para las sociedades occidentales, sino que forma parte de su propio espacio semiótico. Como ejemplo de ello, la continua referencia al terrorismo yihadista en discursos políticos, propaganda, documentales, series y películas producidas en países de Occidente.

⁶³ Ver capítulo 1

Así como *Dabiq* puede ser estudiado como un texto de cultura, también puede ser analizado como un documento del presente, es decir, como un objeto que, además de dar cuenta del universo semiótico creado por el aparato propagandístico de terrorista ISIS, permite describir un fenómeno de especial relevancia para la actualidad como es la aparición del Estado Islámico. Cuando me refiero a este texto como un documento del presente no significa que esta revista pueda ser considerada como una fuente de conocimiento verdadero sobre lo que está sucediendo en Oriente Medio en la actualidad, sino que este documento puede ser analizado como una buena muestra de lo que significa la presencia mediática de este grupo terrorista. El hecho de que esta revista dé cuenta de las acciones de ISIS y describa detalladamente cuáles son los fundamentos y fines del proyecto de su Estado convierte este texto en un documento relevante para la historia del presente.

El documento en historia se considera como una de las principales fuentes de información sobre el pasado. Entre los documentos se pueden encontrar diferentes textos escritos, restos materiales, monumentos, testimonios, etc. Sean cuales fueren, el hecho es que el historiador es quien los selecciona y dota de significado introduciéndolos dentro de una determinada narración histórica. En cierto modo, los editores de *Dabiq*, al igual que el historiador o el periodista, seleccionan, simplifican y organizan determinados sucesos y los introducen dentro de un determinado relato por medio del cual dan significado a un conjunto de acontecimientos⁶⁴.

⁶⁴ Tal y como se señala en *El discurso histórico*, Furet sostenía que el papel del relato era el de reconstruir una experiencia vivida sobre el eje del tiempo, es decir, tratar de dar sentido a algo que ha sucedido a través de una narración (cfr. Lozano: 176-177). Las corrientes historicistas que han hecho prevalecer la búsqueda de leyes generales sobre la narración han acabado por menospreciar el papel de los acontecimientos en la historia, ya que no trataban de dar sentido a lo sucedido, sino de justificar las generalizaciones que se hacían de determinados procesos históricos. En ese sentido, todo acontecimiento que no encajaba con la ley establecida tendía a obviarse (ibíd.: 177-178). Al respecto, Hempel defendía que lo que hace que determinados hechos se produzcan son ciertas condiciones iniciales. Desde ese punto de vista, los sucesos históricos se muestran siempre como efecto de una causa previa y se presentan ante el destinatario como predecibles (ibíd.: 186-189). Sin embargo, desde una perspectiva semiótica, tal y como sostiene Jorge Lozano en *El discurso histórico*, no se trata de optar por una historia

Ahora bien, el punto de vista que nos interesa aquí señalar es el que propone Foucault en *Arqueología del saber*, cuando afirma que los documentos no han de ser concebidos única y exclusivamente como fuente de información histórica, sino como “monumentos”, es decir, como algo que tiene una intencionalidad en su origen y que trata de perpetuar un recuerdo (“siempre se han tratado a los monumentos como documentos, acaso habrá que tratar a los documentos como monumentos”). Precisamente, en ese sentido, es interesante considerar como documento la revista *Dabiq*, pues los editores de este texto lejos de tratar de mostrar las cosas tal y como han sucedido, lo que persiguen es posicionar al lector respecto a determinados acontecimientos del presente.

El documento, como sostenía Foucault, no es inocente y, a pesar de que se creyó que la autenticidad documental era una garantía de verdad (cfr. Lozano, 2015: 106-107), es su uso lo que hace que adquiera una significación u otra: “La historia ha cambiado de posición respecto al documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, fija elementos, define unidades, describe relaciones. El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones. Hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su justificación antropológica: la de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos; es el trabajo

narrativa o científica, sino de analizar las estrategias discursivas que se presentan en el texto histórico (ibíd.: 217). En ese sentido, como veíamos en el primer capítulo, la necesidad de relacionar causalmente un conjunto de sucesos entre sí no responde a una exigencia referencial de la disciplina histórica, sino a la perspectiva desde la que nos situamos para contar ciertos acontecimientos pasados a los que queremos dotar de significación (Cfr. Lotman: 173).

y la realización de una materialidad y documental (libros, textos, relatos, registros, actas, edificios instituciones, reglamentos, técnica, objetos costumbres, etc.) que presenta siempre y por doquier, en toda sociedad, unas formas ya espontáneas, ya organizadas, de remanencias” (Foucault, 1990). *Dabiq* es un ejemplo de ello: se sirve de acontecimientos reales para construir un relato que legitima y justifica las acciones terroristas que se realizan en nombre del Estado Islámico. Desde este punto de vista, el contenido de un documento no es lo verdaderamente relevante, sino saber distinguir -como el semiólogo- lo que es significativo de lo que no lo es dentro de una determinada producción discursiva. Los documentos no dejan de ser construcciones textuales en las que un enunciador se dirige a un conjunto de destinatarios virtuales a los que trata, según sea el caso, de informar, persuadir o manipular por medio de diferentes estrategias. Estas configuraciones de signos, como hemos visto, responden al uso de determinados códigos y contribuyen tanto a la creación de nuevos textos de cultura como a la generación de una memoria colectiva sobre la cual se funda y se transmite una forma de entender y de vivir en el mundo.

Desde el punto de vista de la Semiótica de la Cultura, *Dabiq* no sólo sería el producto de un proceso textual, sino también el resultado de un proceso de cultura⁶⁵, esto es, un producto que da cuenta de un determinado modo de entender el mundo que ha cristalizado con el proyecto del Estado Islámico. Si bien es cierto que este universo se presenta como consecuencia de las promesas de Mahoma a todos los musulmanes, esta realidad no se puede entender única y exclusivamente a partir de las enseñanzas del Profeta. Como

⁶⁵ Umberto Eco sostiene que la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación. En ese sentido, entiende que las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura y, por tanto, que ésta puede estudiarse enteramente bajo un punto de vista semiótico (cfr. Capítulo 2 ‘Los umbrales de la semiótica’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco). Asimismo, Eco, en *Tratado de Semiótica general*, afirma que estamos ante un proceso de comunicación siempre que ante una determinada señal se solicite una respuesta interpretativa por parte del destinatario. Si la señal funciona como un simple estímulo, este fenómeno no se consideraría un proceso comunicativo. En la medida en que subyace un sistema de significación en todo proceso cultural, la cultura en su conjunto puede estudiarse como un fenómeno semiótico (cfr. Introducción en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco).

se puede comprobar en esta revista, son muchos más los elementos que la conforman y que se deben tener en cuenta a la hora de entender cómo se ha articulado este fenómeno. El Califato de ISIS se presenta como un Estado sin precedentes en la historia y sus líderes defienden que nada relevante ocurrirá en el futuro si no es en relación con él. Tal y como afirman, soldados y comandantes de diferentes naciones, razas y etnias han dejado sus familias para unirse a sus filas en la tierra de Sham. Lo que consideran especialmente significativo, ya que consideran que no existe otro Estado en el mundo, a parte del suyo, que haya conseguido congregarse a tantas personas procedentes de otros lugares en nombre de Alá. Para ellos, este hecho se presenta como una señal de que se trata del verdadero Califato, un Califato que incluso aquellos musulmanes que reniegan de él, los llamados apóstatas, reconocen como una amenaza real. Entre éstos también se incluirían los grupos asociados falsamente a la yihad, es decir, todos aquellos muyahidines que actuando en nombre de Alá no reconocen la autoridad del Estado Islámico.

3.4.1 *Dabiq* como “aparato documental”

Maurizio Ferraris sostiene que toda intencionalidad compartida que da lugar a la cooperación social y a la construcción de realidades complejas se funda sobre la base de un “aparato documental”. Según este planteamiento, la intencionalidad no precedería a la acción, sino que ésta tomaría forma a través de costumbres, prácticas y ritos previamente documentados por parte una colectividad. En ese sentido, una persona no pasaría a formar parte del Estado Islámico por el hecho de que tuviese la intención de convertirse en un muyahidín, sino que antes tendría que someterse a un proceso aprendizaje y adiestramiento que se desarrollaría sobre la base de un conjunto de saberes y ejemplos que debería seguir e interiorizar. Los estilos de comportamiento, los sentimientos y otros aspectos de la vida social estarían orientados por lo que Ferraris denomina “documentalidad”, esto es, por una serie de actos sociales que se caracterizarían “por estar registrados en algún soporte, incluida la mente de los actores sociales” (Ferraris, 2017: 20). Si tomamos como válida esta propuesta, un proyecto como el de ISIS no tendría sentido si previamente no existiera un conjunto de documentos que legitimasen su existencia y sus

acciones. Del mismo modo, adoptar esta perspectiva implicaría afirmar que la condición individual de cualquier miembro potencial del Estado Islámico vendría precedida de la conjugación de un conjunto de sistemas de reglas y modelos de imitación que estarían recogidos en esos mismos documentos⁶⁶. Sobre esta base, se definiría la vida social del Califato y las relaciones que sus miembros habrían de tener entre sí.

Para Ferraris, los seres humanos somos animales de acción, dispuestos a actuar siguiendo órdenes sin entender el por qué. Desde este punto de vista, el ser humano no se caracterizaría por actuar a priori de una forma libre, sino en función de unos determinados hábitos y costumbres que moldearían su capacidad de acción⁶⁷. ISIS, en cierto modo, funcionaría de esta manera: al mismo tiempo que persuade a sus simpatizantes de que deben someterse a la autoridad de Alá (que se encarna en el Estado Islámico), adiestra e instruye a

⁶⁶ Según el planteamiento de Ferraris, el individuo nace inmerso en un mar de sistemas de reglas, se ve sometido a un duro adiestramiento de su comportamiento y de sus sentimientos. Es así como se moldea la intencionalidad y se forma la conciencia del individuo, que descubre lo que es a través del aprendizaje de diferentes técnicas: ritos, costumbres, lenguajes, actitudes, etc. Todo esto queda recogido en diferentes textos que en su conjunto conforma un aparato documental que posibilita que una colectividad pueda desarrollar una memoria común (cfr. Ferraris, 2017). En la misma línea, Marc Augé en *Il senso degli altri* define cultura como un sistema simbólico previo a la definición de cualquier individuo. La condición individual, sostiene, viene definida a través de una necesaria alienación, esto es, a través de una estructura simbólica – la cultura – que se edifica en el desarrollo de la vida social. La vida social es una conjugación de sistemas preexistentes que definen tanto la propia vida social como las relaciones concretas que se dan dentro de la misma (cfr. Augé, 2000: 14). En ese sentido, la cultura es un sistema que prescribe cómo ha de comportarse el individuo de una sociedad dada en función de cada situación. Asimismo, ofrece modelos de imitación que se transmiten a través de la educación. Por medio de la cultura se conforma la conciencia y la voluntad de los individuos y se establecen reglas de comportamiento y normas morales.

⁶⁷ Ferraris plantea que los seres humanos recibimos una formación documental y convertimos lo recibido en intencionalidad. La intencionalidad no es previa. Los aparatos documentales preceden a la formación de la conciencia y de la responsabilidad moral. Los humanos, por sí solos, no actúan. Necesitan reglas que seguir y modelos que imitar. La historia es un archivo documental que ofrece distintas opciones éticas al hombre. Bajo el sometimiento a unas reglas o imitando a una serie de modelos surge la novedad (cfr. Ferraris, 2017).

sus soldados para que actúen de un determinado modo. Asimismo, Ferraris sostiene que la humanidad no es algo dado, sino que se hace a través de la educación y del aprendizaje de ritos, lenguas, actitudes y otro tipo de técnicas. En *Dabiq*, por ejemplo, se establecen diferentes obligaciones y prescripciones para todos aquellos que simpatizan con el proyecto de ISIS y afirman ser musulmanes, entre ellas reconocer como legítimo el Estado Islámico y emigrar a la Tierra del Islam. También se establece como obligatorio combatir a los enemigos de Alá y no mezclarse bajo ningún concepto con los incrédulos. De esta manera, a través de revistas como *Dabiq*, ISIS establece un principio de acción por el que deben guiarse los soldados de Alá. No en vano, se dice lo siguiente: “no hay vida sin yihad, ni yihad sin hijrah” (il.8).

THERE IS NO LIFE WITHOUT JIHĀD

PART 5: AND THERE IS NO JIHĀD WITHOUT HIJRAH



Ilustración 8: Dabiq 3: 31

A este respecto, se indican consejos y normas sobre cómo realizar la hégira y unirse al Califato (*Dabiq* 3: 33-34):

- confiar en Alá
- no pensar en el fracaso de tu empresa
- no informar a nadie de tus intenciones
- no preocuparte por el alojamiento y el dinero
- no tener en cuenta los fallos humanos que tiene el Estado Islámico
- no creerse mejor que el resto

En la misma línea, el duodécimo número de *Dabiq* incluye un artículo firmado por Isa Ibn Sa'd al Ushan que aconseja cómo deben comportarse los muyahidines:

“The first piece of advice – following my advice to fear Allah and be mindful of Him – is to listen to and obey those whom Allah has given authority over the affairs of the mujāhidīn.” (Dabiq 12: 9)

Tal y como se indica en este artículo, escuchar y obedecer fortalece la unidad, la cooperación y la fuerza; al contrario que las disputas, que fomentan la desunión y el desacuerdo. Para ellos, la obediencia está libre de todo pecado y se pide a los muyahidines que sigan las órdenes de sus superiores independientemente de éstas sean más o menos correctas:

“where there are two or more legitimate opinions and the leader has adopted one of the opinions – regardless of whether it is the more correct or the less correct opinion – it is obligatory to yield to the opinion he has chosen and submit to his order, because the issue is an issue of ijtihād and there is no denunciation in that.” (Dabiq 12: 10)

Asimismo, se considera como obligatorio denunciar a todos aquellos hermanos que desobedecen al líder:

“It is obligatory on you, my noble brother, to harshly denounce anyone who disobeys the leader, and to assist your leader and your brothers in preventing any disobedience and mistake that the Ummah and the mujāhidīn would pay the price for.” (Dabiq 12: 10)

4. EL ESTADO ISLÁMICO COMO SEMIOSFERA

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la realidad necesita ser nombrada y codificada de algún modo para que se pueda hablar y actuar sobre ella. En ese sentido, toda cultura, tal y como sostenían Lotman y Uspenski, a partir de la producción de diferentes textos de distinta naturaleza sígnica crea alrededor de los seres humanos un universo de sentido que hace posible la vida social. Desde este punto de vista, el Estado Islámico no se debe entender única y exclusivamente como un espacio bajo el dominio de una estructura militar, sino también como el resultado de un modo de nombrar el mundo a partir de diferentes producciones discursivas como *Dabiq*, un texto que junto al resto de su propaganda conforma todo un aparato documental sobre el que se funda una memoria común. Teniendo en cuenta estas consideraciones, el Estado Islámico también podría ser definido como una “semiosfera”⁶⁸, es decir, como un espacio de sentido fuera del cual no es posible entender determinadas relaciones sígnicas e interpretaciones sobre el mundo⁶⁹.

⁶⁸ La semiosfera es el espacio fuera del cuál es imposible la existencia misma de la semiosis. Según el planteamiento de Lotman, sin semiosfera el lenguaje no sólo no funciona, sino que tampoco existe (cfr. ‘Acerca de la semiosfera’ en *La Semiosfera I*, de Yuri Lotman).

⁶⁹ Dentro de la semiótica existen dos tradiciones bien diferenciadas: la de Peirce y Morris, que parte del concepto de signo como elemento primario de todo sistema semiótico; y la de Saussure y la Escuela de Praga, que toma como fundamento la antinomia entre la lengua y el habla. A pesar de las diferencias entre estas dos tradiciones, ambas toman como base del análisis semiótico el elemento más simple. En el caso de Peirce, se parte del signo aislado y todos los fenómenos semióticos subsiguientes son considerados como secuencias de signos. Saussure, por su parte, toma como punto de partida el acto comunicacional aislado, esto es, el intercambio entre un destinador y un destinatario, y hace de este elemento primario el modelo de todo acto semiótico (cfr. Lotman, 1996: 10). Para Lotman, sin embargo, no existen sistemas precisos y funcionalmente unívocos que operen de forma aislada. Éstos sólo funcionan si están sumergidos en un continuum semiótico. Ese continuum es lo que se denomina “semiosfera”. La semiosfera es un espacio cerrado en sí mismo, dentro del cual resultan posibles los procesos comunicativos y la producción de nueva información (cfr. *Ibíd.*). Desde este punto de vista, la transmisión de una cultura no se reduce a la transmisión de una secuencia de signos entre un emisor y un destinatario, es necesario que ese proceso comunicativo se dé dentro de un universo semiótico. Un universo semiótico es un conjunto de distintos textos y lenguajes cerrados unos respecto a otros. En la misma línea, tal y como señala Paolo Fabbri en *El giro*

Tomando esto en consideración, no habría que equiparar “ISIS” como organización terrorista con el “Estado Islámico” como espacio de sentido que toma forma a través de diferentes textos sobre los que se funda esta realidad. Concretamente, el Estado Islámico se configura como un universo de creencia, esto es, como un espacio dominado por la fe contrapuesto a otras culturas que se guían por distintos principios y códigos de conducta a los establecidos en el Corán. Según sus planteamientos, todos aquellos que no aceptan integrarse dentro de este universo de creencia se consideran incrédulos y, por tanto, deben mantenerse alejados de la Tierra del Islam, ya que de lo contrario el espacio de la fe se verá contaminado de otros falsos credos e ideologías. Para ellos, todo lo que queda fuera de la creencia en el Estado Islámico se considera desviado y todo lo desviado es contrario a su proyecto. De tal modo, el hecho de pertenecer a ISIS no se trataría de una simple militancia en una organización terrorista, sino que también implicaría un convencimiento, una confianza y una fidelidad absoluta en los líderes y portavoces del Califato, quienes en cierto modo se presentan a sí mismos como los mensajeros de Dios en la Tierra. Desde este punto de vista, aquellos que se autodenominan musulmanes, pero rechazan el Califato, en realidad no serían verdaderamente crédulos de Alá, ya que si creyesen no tendría ninguna duda sobre la legitimidad de este Estado⁷⁰. Creer⁷¹, en ese sentido, no sería una simple

semiótico y al contrario de lo que sostenían teóricos constructivistas como Carnap o Bauhaus, no se puede descomponer el lenguaje en unidades semióticas mínimas para recomponerlas después y atribuir su significado al texto del que forman parte. Sí que se puede, en cambio, crear universos de sentido particulares para reconstruir generalizaciones que sean válidas en última instancia. Para Fabbri, sólo por ese camino se puede estudiar los objetos de la comunicación: palabras, gestos, movimientos, sistemas de luz, estados de materia, etc. (cfr. capítulo 1 ‘La caja de los eslabones que faltan’ en *El giro semiótico*, de Paolo Fabbri).

⁷⁰ Mientras los que afirman o admiten la legitimidad del Estado Islámico son considerados como fieles a Alá, aquellos que niegan o dudan sobre esta realidad serían calificados de “incrédulos”. En ese sentido, creer se convertiría en una operación epistémica que aportaría certidumbre sobre una determinada afirmación y no creer rechazo. Como señala Jorge Lozano, “al ejercicio recurrente de los juicios de certidumbre, correspondería, por ejemplo, un «crédulo» o un «fanático», mientras que la costumbre de dudar daría lugar al rol de «escéptico»” (ibíd.: 86)

modalidad cognitiva, sino una acción que, como señala Manar Hammad cuando analiza la expresión “amen” en árabe, tendría valor performativo: “Al decir “Amin”, el sujeto enuncia que cree, junto con sus co-auditores presentes, en el texto que acaba de escuchar. La expresión tiene entonces un valor performativo. Ello significa que el sujeto se adhiere al texto, y hace saber que adhiere. Lo asume, lo hace suyo. (...) El sujeto que dice “Amin” enuncia, de forma condensada, un testimonio (*mártir* en el sentido etimológico friego, *sahadat* en árabe) del hecho de que cree. Da testimonio, actúa. “Amin” posee el valor de un verbo performativo para afirmar el creer: se trata de decir el creer, de engarzar el acto de creer en un enunciado verbal. Yo digo creo para hacer saber a los otros que creo” (Hammad, 2016: 49). Y en ese decir el

⁷¹ Jorge Lozano realiza las siguientes consideraciones respecto al verbo “creer”: “Cabe en la relación entre saber y creer, tanto la identificación como si fueran ambos una sola cosa, considerando la distinción categórica generalmente practicada como una falsa dicotomía, como una oposición total que reconocemos en las lenguas naturales. Cuando se dice «todos sabemos que moriremos, pero no lo creemos», o cuando se repite, como hiciera Unamuno, el *dictum* medieval de Tertuliano *credo quia absurdum*, estamos obligados a comprobar, no sólo que el saber instalado no llega a expulsar al creer, sino que el creer descansa a menudo, e incluso se consolida, sobre la negación del saber. Para Greimas (1983: 133) parece como si el creer y el saber estuvieran motivados por una estructura elástica que, en el momento de tensión extrema, produjera al polarizarse una oposición categórica, pero que, al relajarse, llegara a confundir ambos términos. Lo que no ocurría en otros tiempos. Así Dumézil llamó la atención sobre el latín *credere* que cubría simultáneamente los campos de significación de creencia y de confianza, donde la confianza entre los hombres, establecida y mantenida, basaba en su decir respecto a las cosas y, finalmente, en las propias cosas. Si observamos el «creer» dentro de la comunicación intersubjetiva, debemos sustituir las instancias «neutras» del emisor y del receptor por los lugares de ejercicio del hacer persuasivo y del hacer interpretativo, procedimientos cognitivos que acaban en el primer caso en un hacer-creer y en el segundo, en el acto de creer (acto más que doxástico, de mera opinión, puede ser un acto epistémico). Cuando Greimas recuerda, yendo a las fuentes latinas, el doble sentido de *credere*, que le permite captar la proximidad semántica casi natural que existe entre la confianza en los hombres y la confianza en sus palabras, colige que el saber verdadero y cierto es una cuestión de confianza. De ahí que encuentre sugestiva otra aproximación léxica, la del par confianza/confidencia: parece como si una de las garantías, y no de las menores, de la eficacia del *discurso confiante* residiera en su carácter confidencial, como si «el discurso ganara en veracidad al expresar sus contenidos en forma sobrentendida y velada» (Greimas, 1983: 151)” (Lozano, 2012: 86-87)

enunciador se convierte en un sujeto de hacer, ya que creer -para lo responsables de ISIS- no es simplemente declarar que Alá existe, sino que implica la realización de todo un programa narrativo que culminaría con el sacrificio de la propia vida. Si se dice “amén” se ha de estar dispuesto a dar testimonio de esa creencia y, por tanto, a obedecer a Dios en todo momento: “la declaración verbal del creer es sólo una condición necesaria pero no suficiente para su validez, (...) la validación adviene gracias a la acción no verbal. El hacer valida al creer. Lo cual presupone un actante observador judicador” (ibíd.: 58). Asimismo, en estas circunstancias el hecho de “creer” no es algo individual, ya que cuando se declara la creencia en Dios se hace para que otros los sepan. En ese sentido, si quien escucha se adhiere a ese acto, la creencia se convierte en algo compartido y quienes creen se transforman en un actante único. Por eso, como señala Hammad, Alá se dirige en el Corán a los creyentes en plural: “el efecto de sentido que de ello resulta no supone que el creyente individual no existe, sino más bien que lo que no existe es la creencia individual: los creyentes son simples múltiples, son actores que forman un actante colectivo. La colectividad es una necesidad del creer” (ibíd.: 51).

4.1 *Dabiq*, una enciclopedia del Estado Islámico

Según el planteamiento de Peirce, todo signo tiene potencialmente la capacidad de reenviar a otro signo⁷². Eso, precisamente, posibilita que se produzca el fenómeno de “semiosis ilimitada” y que se pueda constituir lo que Eco denominó “conocimiento enciclopédico”⁷³. En ese sentido, la semiosfera,

⁷² Tal y como propone Peirce, cualquier signo está constituido o se constituye de tal forma que, al mismo tiempo que trata de estar en lugar de la cosa que significa, reenvía a un significado que potencialmente tiene la capacidad de significar otra cosa, es decir, de estar en lugar de aquello a lo que significa. En ese sentido, partiendo de la distinción de Eco entre significado denotativo y significado connotativo, podemos afirmar, en cierto modo, que vivimos inmersos en un mundo de significados connotativos. El significado connotativo es aquel que se produce a partir de un significante que inicialmente es el significado de otro significante.

⁷³ El conocimiento enciclopédico, al contrario que el diccionario, es de naturaleza descoordinada, tiene un formato incontrolable. Por ejemplo, del contenido enciclopédico de perro debería formar parte todo lo que se sabe y se podría saber sobre los perros, incluido el

definida como el lugar en el que se produce la semiosis, también sería el espacio en el que se configuraría una enciclopedia. Ahora bien, no hay que confundir ambos conceptos, ya que mientras una semiosfera es un sistema de signos dinámico que constantemente interactúa con el espacio exterior, el conocimiento enciclopédico no es capaz de ampliarse fuera del espacio de un determinado universo de sentido. De este modo, los elementos de una enciclopedia interactúan dentro de un espacio semiótico determinado, mientras que una semiosfera tiene la capacidad de incorporar elementos externos a su interior, modificando así el universo de sentido previamente existente. A pesar de que no sea del todo correcto equiparar una enciclopedia con una semiosfera, lo que sí posibilita el conocimiento enciclopédico es describir un determinado espacio de sentido, ya que éste da cuenta de las relaciones que se establecen entre unos signos y otros dentro de una determinada esfera cultural. A este respecto, *Dabiq*, como texto de cultura, funcionaría como una enciclopedia, ya que da cuenta del sistema de reglas por el que se regiría la semiosfera del Estado Islámico y contribuye, además, a fundar una memoria común en el conjunto de todos sus lectores⁷⁴.

detalle por el que una perrita de nombre Best es propiedad de mi hermana – en definitiva, un saber incontrolable incluso por parte de *Funes el Memorioso*. A partir del conocimiento enciclopédico se pueden construir diferentes archivos (cfr. Capítulo 4 'El ornitorrinco entre diccionario y enciclopedia' en *Kant y el ornitorrinco*, de Umberto Eco). Montesperelli también se refiere a este concepto en *Sociologia della memoria* y lo define como un gran sistema mnemónico, es decir, como un sistema capaz de dar cuenta de la memoria común de una colectividad en una determinada época. La mnemotécnica es un instrumento cognitivo que nos permite recordar y reactivar el significado de las cosas. En ese sentido, una enciclopedia es un sistema de clasificación que da cuenta de cómo se organiza nuestro mundo por medio de una determinada estructura conceptual (cfr. Apartado 1.2. 'La memoria e l'enciclopedia' en *Sociologia della memoria*, de Paolo Montesperelli).

⁷⁴ . Elena Esposito, al igual que Lotman, se refiere a la cultura como la memoria de una colectividad y sostiene que para que ésta pueda conservarse, además de poder ser transmitida oralmente, necesita grabarse e inscribirse en documentos. En ese sentido, señala que la memoria de una sociedad es mayor en tanto en cuanto ésta consiente más olvido, lo que comenzó a suceder con la generalización de la escritura. Si bien es cierto que a través de la conservación de textos no se conservan los objetos en sí, sí que es posible conservar las condiciones para producirlos (cfr. capítulo 4 'La cultura come memoria' en *La memoria sociale*,

La memoria se caracteriza por ser selectiva y con ella, una colectividad no aspira a recordar todo lo que ha sucedido a lo largo de la historia, sino a rememorarlos de una determinada manera. En función de cómo ésta se articule se crean lo que Fabietti denomina “lugares de memoria”, esto es, lugares investidos de un significado que evocan un sentimiento de pertenencia (cfr. Fabietti, 2013). A este respecto, se podría decir que la memoria de una colectividad se estructura, en cierto modo, con relación al espacio, lo que se puede comprobar con claridad en *Dabiq*, donde el proyecto de ISIS se configura y toma sentido en relación con un área geográfica al que se le atribuye una determinada significación en función de la cual se redefine el mundo en su conjunto y se articula la semiosfera del Estado Islámico.

de Elena Esposito). Por ejemplo, cuando Mahoma comenzó a recibir las revelaciones de Alá, no las transmitió única y exclusivamente de forma oral a sus discípulos y seguidores, también quedaron por escrito para las generaciones futuras. Si sus revelaciones y dichos no hubiesen quedado documentados en el Corán y otros textos, probablemente no tendría sentido hablar hoy en día de una realidad como la del Estado Islámico. En ese sentido, aquello que se documenta no sólo se almacena como un testimonio del pasado, sino que también queda como un archivo para el futuro sobre la que se pueden construir nuevos objetos sociales. Para Montesperelli, en su libro *Sociologia della memoria*, la memoria se define como el conjunto de productos humanos que son accesibles a una colectividad. La sociedad crea prótesis externas que sirven para conservar, transmitir y acrecentar esa memoria. En el momento en el que se desarrolló y generalizó la escritura, se multiplicaron las técnicas de conservación de la memoria y hubo un mayor control sobre las representaciones que se tenían sobre el pasado histórico. A ello también contribuyó la imprenta, la aparición de la fotografía y el cine. (cfr. Apartado 1.2. ‘La memoria collettiva’ en *Sociologia della memoria*, de Paolo Montesperelli). *Dabiq*, en cierto modo, persigue ese mismo objetivo, justificar su proyecto sobre la base de una determinada representación del pasado, concretamente de la vida y de las enseñanzas del Profeta.

CAPÍTULO 3

La construcción del enemigo en *Dabiq*: Occidente como el “otro”

1. LAS FRONTERAS DEL ESTADO ISLÁMICO

La cultura, tal y como plantea Norbert Bolz en su libro *Weltkommunikation*, se podría definir como el mundo de la significación, ya que ésta nos provee de unos códigos y valores para poder orientarnos en el mundo. En función de ellos se codifica la realidad, se regulan las relaciones sociales y se establece qué es más o menos significativo dentro de un determinado universo de sentido. Ahora bien, equiparar los límites de un universo cultural con los límites de un territorio sería equivocado, ya que el espacio de una cultura no se limita al lugar en el que se asienta una determinada sociedad (cfr. Bolz, 2001: 38-39). Como señaló Marshall McLuhan, el desarrollo técnico que se ha producido en el mundo de la comunicación ha dado lugar a un proceso de “electrificación de la Tierra”, que ha conducido, a su vez, a la creación de una Aldea Global¹ en la que una cultura potencialmente puede llegar a todos los rincones del planeta.

¹ Marshall McLuhan pensaba, en cierto modo, que con el desarrollo de la técnica todo el mundo acabaría hablando una misma lengua, ya que si el medio determinaba el mensaje, esto es, si establecía los límites y esquemas de lo que es posible comunicar, el hecho de que la tecnología generalizase determinados medios de expresión provocaría que el mundo paulatinamente compartiese unos mismos códigos comunicativos y que, por tanto, se elaborasen mensajes muy similares por parte de las diferentes sociedades existentes. Sin embargo, esto no ha sido así. Como sostuvo Luhman, las comunicaciones son la reacción a otras comunicaciones, no a los circuitos en los que ésta tiene lugar. Esto no significa que la materialidad de la comunicación, es decir, lo que la hace posible técnicamente, no sea importante, sino que el hecho de que pueda existir una “Aldea Global” no implica que exista una unidad política y cultural en todo el mundo: “Kommunikationen reagieren auf Kommunikationen, nicht auf Schaltungen (...). Das heisst keineswegs, dass die Materialität der Kommunikation unwichtig ist, sie liegt nur auf einem anderen Niveau der Analyse” (Bolz, 2001: 37). Si la afirmación de McLuhan “el medio es el mensaje” se entiende de un modo menos determinista, esto podría conducirnos a una reflexión más interesante y fecunda en cuanto a lo que esta investigación se refiere. El medio -entendido como el soporte técnico que permite conservar, transmitir y reactualizar un determinado aparato documental- es el mensaje en la medida que es en función de un determinado aparato documental que se establece lo que puede o no puede ser dicho en el ámbito de una determinada cultura. Ahora bien, compartir unos mismos medios técnicos no significa compartir un mismo aparato documental ni, por tanto, compartir una misma memoria colectiva. Los códigos y la historia de cada lengua son diferentes entre sí y generalizar los medios técnicos con los que nos comunicamos no significa uniformizar todas las culturas del mundo.

Este hecho, sin embargo, no significa que todos los seres humanos vayamos a compartir una misma cultura o hablemos una misma lengua. Frente a la globalización han emergido otras formas de entender el mundo, nuevos regionalismos y tribalismos como el movimiento yihadista que, lejos de estar dispuesto a aceptar los códigos y los valores de la cultura occidental, propugna una vuelta a lo que ellos consideran el origen de la religión auténtica.

Durante la Guerra Fría, tal y como afirma Rino Genovese, la frontera entre Occidente y el bloque soviético estaba bien definida. El mundo occidental se configuraba en función de un “otro”, el comunismo, con el que compartía ciertas aspiraciones y valores que permitieron, por ejemplo, la aparición en Europa de los denominados “Estados sociales”². Con la caída del Muro de Berlín y la posterior disolución de la URSS, sin embargo, el universo liberal-democrático dejó de tener su contrapuesto: el universo comunista; y los confines de Occidente se vieron disueltos. En esas circunstancias emergió un nuevo enemigo, pero en este caso no se trataba de un “otro” con el que se podía establecer fácilmente una relación de simbiosis, sino de la invasión de una alteridad que se representaba a sí misma como un universal contrapuesto a los valores y formas de vida occidentales. Se trataba del fundamentalismo islámico que, al contrario que el comunismo, no se correspondía con los estándares de vida liberales, no reconocía la legitimidad de nuestros Estados y estaba dispuesto a aniquilar cualquier manifestación de la cultura occidental con el fin de universalizar su forma de vida³.

Organizaciones como la de ISIS se enmarcan dentro de este movimiento y entre sus principales características está la de negar cualquier posibilidad de hibridación entre la cultura occidental y el Islam. Para ellos no existen los lugares intermedios y, lejos de querer crear las condiciones que permitan una futura comprensión entre ambos modos de entender el mundo, tratan de

² Este modelo de Estado, también denominado Estado del Bienestar, se podría interpretar como el resultado de un proceso de hibridación entre el Liberalismo y el Comunismo. No es casualidad que surgiese en los países europeos, lugar de conexión entre ambos universos de sentido. Su aparición, tal y como afirman teóricos como Rino Genovese, evitó la radicalización de ciertos conflictos sociales en Europa durante la Guerra Fría.

³ cfr. capítulo 5 ‘L’Occidente e il suo *altro*’ en *La tribù Occidentale*, de Rino Genovese

desencadenar una guerra total contra Occidente. Desde su perspectiva, el mundo se divide en dos y no hay espacio para las “zonas grises”⁴. Aceptar este juego significa aceptar el universal negativo de que ningún contenido positivo de una cultura puede ser considerado común a los del resto. Se trata de la negación absoluta de entendimiento entre culturas diversas y, por ende, la imposibilidad de cualquier tipo de traducción⁵.

Como señala Segre, la cultura se caracteriza respecto al mundo y, sobre todo, frente a las demás culturas, ya que cada una de ellas se considera como

⁴ Ver capítulo 2

⁵ Un concepto destacado por Paolo Fabbri es el problema central de la *traducción*. Siguiendo a Lotman, Fabbri afirma que “la traducción no debe ser entendida como traducción exclusiva entre sistemas de signos verbales, sino también entre signos verbales y no verbales de cualquier tipo”. Del mismo modo, y remarcando de nuevo la dimensión conflictual de la comunicación, defiende que la traducción no debe entenderse como una forma de evitar la incompreensión, sino como una forma de conflicto. Para Fabbri, como se puede leer en la entrevista *Sobre las fabulaciones del arte*, “traducir es un campo de batalla” en el que se negocia constantemente el significado de los signos que nos rodean. Lejos de ver en ello una condena, considera este hecho como una posibilidad para generar nueva información y posibilitar el entendimiento entre culturas antagónicas. En ese sentido, reivindica el mito de la caída de la Torre de Babel como algo positivo para el desarrollo cultural, pues gracias a la multiplicidad de lenguas y de sistemas sýgnicos que existen en el mundo se hace necesaria la traducción. No en vano, se incluye también en este libro el texto *Elogio de Babel*, que ya apareció publicado en Revista de Occidente y en el que se argumenta en favor de la imperfección creativa de las lenguas en contraposición a la utopía de alcanzar una lengua perfecta. Mientras las lenguas naturales se caracterizan por su continua mutación y por estar abiertas constantemente a cambios de significado, “la lengua perfecta es el sueño de un lógico que piensa por el contrario en término de clausura simbólica”. La verdadera utopía para Fabbri, en cambio, se encuentra en lo babélico, en la exaltación de las diferencias, de las traducciones y de los errores. En este mismo artículo también afirma que el hecho de “que dos personas tengan las mismas representaciones conceptuales no garantiza la comunicación”, pues la ausencia de diferencias conceptuales lo único que garantiza es que no haya malentendidos y que, por tanto, se anule la dimensión conflictual de la comunicación, aquella sin la cual, según Fabbri, no es posible articular nuevos sentidos y generar nuevos significados dentro de una lengua” (Martín, 2018: 148)

naturalmente antagonista de las otras y potencialmente hegemónica⁶. Esto se puede comprobar con claridad en la propaganda de ISIS, concretamente en *Dabiq*, donde constantemente se opone el Islam a Occidente. Los modos por los que una cultura puede contraponerse a otras y establecer relaciones de oposición en el plano discursivo son las siguientes:

- Oponer un “nosotros” frente a un “ellos”
- Oponer un “interior” frente a un “exterior”
- Oponer un “esto” frente a un “aquello”

En el caso del discurso de *Dabiq* se manifiestan todas estas formas de antagonismo del siguiente modo:

- Mientras el “nosotros” se identifica con todos aquellos musulmanes que juran lealtad al Estado Islámico y que serán recompensados con el Paraíso tras el Día del Juicio Final, los “otros” -independientemente de su credo religioso o ideología- son todos aquellos que no reconocen su legitimidad y que serán castigados por sus pecados
- Mientras el interior se identifica con el conjunto de la comunidad musulmana del mundo, el exterior se define como todos aquellos que no

⁶ Cfr. capítulo 4 ‘Historización’ en *Principios del análisis del texto literario*, de Cesare Segre. En la misma línea se expresa Levi-Strauss en *Razza e storia*, donde se refiere al rechazo que experimentan las sociedades humanas frente a la cultura de los “otros”: “L’atteggiamento piú antico, che probabilmente poggia su fondamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono piú lontane da quelle con cui ci identifichiamo” (Lévi-Strauss, 2002: 10). Asimismo, se a la tendencia cultural de la “tribu” a autodenominarse a sí misma como la de los “verdaderos hombres” en contraposición al resto de tribus y civilizaciones: “L’umanità cessa alle frontiere della tribú, del gruppo linguistico, talvolta perfino del viaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa gli “uomini” (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo i “buoni”, gli “eccellenti”, i “completi”), sottintendendo così che le altre tribú, gli altri gruppi o villaggi, non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt’al piú composti di “cattivi”, di “malvagi”, di “scimmie terrestri”, o di “pidocchi”. Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest’ultimo grado di realtà fancendone un “fantasma” o una “apparizione” (ibíd.: 11-12).

siguen la doctrina islámica. Al respecto, reconocen la posibilidad de poder convertirse al Islam, así como la posibilidad de existan enemigos internos dentro de la propia umma. Éstos últimos, al igual que los cruzados, forman parte del complot contra el Estado Islámico y según sus planteamientos, también deben ser liquidados

- Por último, la oposición “esto frente a aquello” se puede ver reflejada en la división del mundo entre Dar-al-Islam y Dar-al-Kufr. Mientras la Tierra del Islam se identifica con el campo de la fe y está reservada únicamente para los fieles a Alá, la tierra de los incrédulos está dominada por la hipocresía y la mentira. Entre ambos espacios no debe haber ningún tipo de contacto y no reconocen la posibilidad de que pueda existir un lugar neutral. El hecho de que se hable de una “zona gris” entre una parte y otra se asocia con una actitud indiferente frente a la incredulidad y, por lo tanto, con la aceptación de que la falsedad pueda extenderse por todos los rincones del mundo sin ningún tipo de respuesta.

Para Lotman, la *frontera*⁷ entre dos universos de sentido se define como aquello que separa y une lo que está dentro de lo que está fuera respecto a

⁷ Lotman describe así el concepto “frontera” en *La Semiosfera I*: “Uno de los conceptos fundamentales del carácter semióticamente delimitado es el de frontera. Puesto que el espacio de la semiosfera tiene carácter abstracto, no debemos imaginarnos la frontera de ésta mediante los recursos de la imaginación concreta. Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos perteneciente simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de los traductores-«filtros» bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada. El «carácter cerrado» de la semiosfera se manifiesta en que ésta no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no-textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no-semióticos. Así pues, los puntos de la frontera de la semiosfera pueden ser equiparados a los receptores sensoriales que traducen los irritantes externos al lenguaje de nuestro sistema nervioso, o a los bloques de traducción que adaptan a una determinada esfera semiótica el mundo exterior respecto a ella. (...) La frontera del espacio semiótico no es un concepto artificial, sino una importantísima posición funcional y estructural que determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma. La frontera es un mecanismo

una determinada semiosfera, es penetrable y funciona como un filtro de traducción respecto a todos aquellos elementos que son ajenos a un determinado espacio semiótico. La intromisión de lo externo en el espacio interno de la semiosfera produce dinamismo y con ello la aparición de nuevos sentidos que previamente eran inconcebibles dentro de un universo cultural dado. Cualquier cultura es, así, el resultado de un diálogo con otros universos semióticos que posibilita la aparición de nuevos textos y la emergencia de nuevos significados y recorridos de lectura antes no contemplados. El Corán, por ejemplo, ha sido un texto que no ha sido interpretado de un único modo⁸. Existen tantas formas de vivir el Islam como pueblos han adoptado este libro sagrado como guía para sus respectivas comunidades.

bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. Así pues, sólo con su ayuda puede la semiosfera realizar los contactos con los espacios no-semiótico y alosemiótico. Tan pronto pasamos al dominio de la semántica, nos vemos en la necesidad de apelar a la realidad extrasemiótica. Sin embargo, no se debe olvidar que, para una determinada semiosfera, esta realidad sólo deviene «realidad para sí» en la medida en que sea traducible al lenguaje de la misma (así como las materias químicas externas sólo pueden ser asimiladas por la célula si son traducidas a las estructuras bioquímicas propias de ésta —ambos casos son manifestaciones particulares de una misma ley). La función de toda frontera y película (desde la membrana de la célula viva hasta la biosfera como —según Vernadski— película que cubre nuestro planeta, y hasta la frontera de la semiosfera) se reduce a limitar la penetración de lo externo en lo interno, a filtrarlo y elaborarlo adaptativamente. En los diversos niveles, esta función invariante se realiza de diferente manera. En el nivel de la semiosfera, significa la separación de lo propio respecto de lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de éstos al lenguaje propio, así como la conversión de los no-mensajes externos en mensajes, es decir, la semiotización de lo que entra de afuera y su conversión en información (Lotman, 1996: 11-14)

⁸ Como señala Francor Cardini, El Corán ha sido interpretado de modos muy diversos a lo largo de la historia y en diferentes partes del mundo: “È stato ampiamente dimostrato, ad esempio, che tra l’Islam maghrebino e subsahariano, tra quello turcomongolo dell’Asia centrale e quello diffuso nel Sud-est asiatico le differenze nell’approccio al testo arabo del Corano, nelle pratiche giuridiche, nell’etica pratica, nella vita quotidiana, nel rapporto tra fede musulmana e pratiche folkloriche ancestrali (la magia, il feticismo, lo sciamanesimo e via dicendo) sono infinite e le distanze astrali” (Cardini, 2016: 46-47)

La pretensión de ISIS, en cambio, es muy diferente. A partir de una interpretación literal de las Escrituras pretenden desligar el Islam de las tradiciones, costumbres y saberes de los pueblos que han adoptado esta religión. Consideran equivocado contaminar las enseñanzas del Profeta con otro tipo de experiencias vitales y comunitarias, entre las que también se encontrarían los valores occidentales. Si bien es cierto que con la proclamación del Califato ISIS ha tratado de crear una entidad territorial en la que puedan vivir todos los musulmanes de la tierra con independencia de su raza o color de piel, el Estado Islámico se ha configurado como un espacio de sentido en el que todo aquél que quiera formar parte de él debe renunciar a su cultura de origen y aceptar la lectura que sus líderes y portavoces hacen del Corán⁹.

Cualquier otra interpretación se considera contraria a Alá y a la predicación de Mahoma. El Estado Islámico aspira, así, a ser algo más que un Estado

⁹ Olivier Roy, en su ensayo *El Islam en Europa*, sostiene que el problema, hoy, no es el choque de culturas o civilizaciones que pronosticaron teóricos como Samuel P. Huntington, sino la autonomización de lo religioso con respecto a lo cultural: “Presenciamos una afirmación religiosa que se aleja de la cultura, que se desprende de esas raíces. Esto ocurre tanto en el Islam como en el Cristianismo (...). En mi opinión, las formas de fundamentalismo contemporáneo, tanto islámico como cristiano, son formas de ruptura con la cultura de origen” (Roy, 2006: 7-8). En ese sentido, considera que tanto el modelo “multiculturalista” como el “asimilativo” no pueden dar respuesta a esta problemática porque se sustentan en un vínculo entre la religión y la cultura: “lo que se produce hoy en día, en mi opinión, es una autonomización del discurso religioso, de la identidad religiosa con respecto a las culturas. Y ahí tenemos, solapándose, el problema y la solución. Desde luego, se trata de un problema de segunda generación. Para la primera generación de inmigrantes que vino a Europa, la cultura era equivalente a la relación. Ser musulmán era ser marroquí, argelino, turco, etc., era hablar el idioma, tener los hábitos alimenticios, vestirse como en el país de origen (...). Sin embargo, con la segunda generación se produce una crisis cultural (...). Por crisis cultural entiendo, en primer lugar, la pérdida del idioma; hoy en día, la gran mayoría de los jóvenes franceses procedentes de la inmigración no habla la lengua de sus abuelos. Se establece una crisis de relación con el país de origen; éste ya no es un modelo, incluso cuando las relaciones familiares y de matrimonio se mantienen muy a menudo durante años, durante una o dos generaciones. Se habla mucho de esos jóvenes franceses musulmanes que en Francia se perciben como árabes y en Marruecos o en Argelia como franceses, que son extranjeros en ambas culturas” (ibíd.: 11-12).

multiétnico capaz de romper las fronteras establecidas por los occidentales en Oriente Medio¹⁰. También quiere que sus miembros se desprendan de su pasado, de sus lazos nacionales, de las costumbres de los incrédulos y que juren lealtad a los auténticos herederos del proyecto inaugurado por el Profeta. Con ello, uno de sus principales objetivos es acabar con los Estados seculares y el nacionalismo en Dar-al-Islam, ya que desde su punto de vista, cualquier Estado que no esté fundado con el fin de aunar a todos los musulmanes bajo una misma autoridad no es considerado legítimo. No se trata de un proyecto xenófobo o racista, sino de un movimiento purista que quiere retornar a las enseñanzas originarias de la religión del Profeta. Por ese motivo, consideran equivocado que éstas puedan mezclarse con otro tipo de manifestaciones culturales, ya que eso las restaría autenticidad¹¹. En ese sentido, conciben la religión como algo abstracto e inmutable que puede permanecer ajeno a todo lo que hay a su alrededor como si se tratara de una entidad herméticamente cerrada.

Este modo de concebir la religión es contrario a la definición de cultura de Lotman e impide poder contemplar cualquier posibilidad de diálogo entre el Islam y otros universos de sentido. Para ellos, la frontera entre esta religión y cualquier otro tipo de manifestación cultural se antoja impenetrable y penalizan cualquier intento de contaminación entre lo que sería la Tierra del Islam, caracterizada por la fe; y cualquier otro tipo de espacio semiótico. Desde este punto de vista, lo que no se corresponde con el sistema de creencias que ISIS propugna a través de su propaganda se considera como *anticultura*¹², esto es,

¹⁰ Las fronteras en Oriente Medio se establecieron a partir del acuerdo de Sykes-Picot. Ver capítulo 2

¹¹ Ugo Fabietti sostiene que la búsqueda de lo auténtico es una reacción frente a la cultura de masas y la globalización. En estas circunstancias, el hombre busca retornar a un origen que lo distinga del resto. Por origen se entiende algo “puro” e “incontaminado”. El fundamentalismo islámico es un ejemplo de ello: quieren retornar a las enseñanzas originarias de la religión auténtica (cfr. Fabietti, 2013: 80-81). En ese sentido, tienen una concepción abstracta de la cultura y piensan que ésta es inmutable y que se puede pensar en ella como una entidad cerrada.

¹² Yuri Lotman establece una diferenciación entre los conceptos de “no-cultura” y “anticultura”. El primero se refiere a aquello que, desde el punto de vista de una determinada cultura, se

come una perversión de los valores sobre los que se sustenta su proyecto. Desde el punto de vista de esta organización, el problema no es que el sistema valores de otras culturas carezca de sentido, sino que toda aquella forma de vida que no tenga como principio reconocer la legitimidad del Estado Islámico y jurar lealtad a su Califa se considera como una inversión de lo que debería ser.

considera como "caótico" o "no-ordenado". El segundo, en cambio, a aquello que se considera como "erróneo" o "desviado". El primer caso se correspondería con una cultura gramaticalizada y el segundo con una cultura textualizada: "Allo stesso modo, una cultura diretta prevalentemente sul contenuto, antitetica all'entropia (al caos), e la cui opposizione fondamentale è quella tra "ordinato" e "non ordinato", concepisce sempre se stessa come un principio attivo che deve propagarsi, mentre vede nella non cultura la sfera di una propria potenziale diffusione. Nelle condizioni invece di una cultura orientata prevalentemente sull'espressione, e in cui interviene come opposizione fondamentale quella tra "corretto" e "erroneo", può non aversi in generale la tendenza all'espansione (...). La non cultura si identifica, allora, con l'anticultura e in questo modo, già per la sua stessa essenza, non può venir percepita come potenziale area di espansione della cultura" (Lotman, 1995: 57)

2. ISIS Y EL MOVIMIENTO YIHADISTA

Organizaciones como ISIS se enmarcan en el movimiento yihadista global¹³. Dentro de ese movimiento, Al-Qaeda fue la primera organización yihadista que comenzó a considerarse como una amenaza a nivel internacional tras los atentados del 11-S. Para Olivier Roy, este atentado puede considerarse como un atentado clásico. Lo novedoso fue que este acontecimiento mostró al mundo de forma inesperada lo que podría ocurrir si un grupo terrorista tenía en su poder armas de destrucción masiva.

Se dice que el 11-S cambió la política internacional de EE.UU., sin embargo, como argumenta el mismo Olivier Roy, todos los cambios estratégicos que se presentaron como consecuencia de estos atentados -exceptuando la campaña de Afganistán- ya estaban en marcha antes de esa fecha¹⁴. De hecho, el famoso “Eje del Mal”¹⁵ comprende casi exactamente los 'roque states' (estados

¹³ Según Olivier Roy, EE.UU. considera que el terrorismo yihadista se trata de un fenómeno global y ampliamente irracional que sólo se puede doblegar con una política firme y de intervención sistemática. La opinión pública europea, por el contrario, considera que este conflicto se debe a la situación en Oriente Próximo. Desde este punto de vista, si se quiere resolver el problema del terrorismo yihadista, se han de resolver previamente los dos grandes conflictos en pie: el palestino y el iraquí. A este respecto, Olivier Roy señala que las raíces de organizaciones como Al-Qaeda no se hallan ni en el islam en sí, ni en el conflicto de Oriente Próximo. Para Roy, Al-Qaeda y otros grupos yihadistas se hallan en el punto de intercesión de una radicalización islámica y de una protesta antiimperialista exacerbada (cfr. Introducción a *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden mundial*, de Olivier Roy)

¹⁴ Para Olivier Roy la guerra contra el terrorismo no es tanto una nueva estrategia, como una reformulación de cambios ya previstos antes del 11-S sobre Oriente Próximo, Rusia y la OTAN. Desde su punto de vista, El 11-S permitió a la hiperpotencia estadounidense hacer una nueva definición de la amenaza y, por lo tanto, de su estrategia futura (cfr. capítulo 1 ‘La guerra contra el terrorismo’ en *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden mundial*, de Olivier Roy).

¹⁵ La expresión “eje del mal” evoca la terminología empleada por R. Reagan cuando se refería a la URSS como el “Imperio del mal”. EE.UU. ha sido quien ha definido ese eje y se ha dejado en sus manos definir lo que pertenecía o no al terrorismo. Al respecto, como señala Olivier Roy, los demás actores se han visto obligados a definirse en relación con esta potencia hegemónica.

díscolos) de la época de Clinton. Frente a este “eje del mal” la administración dirigida por George W. Bush decidió iniciar una “lucha preventiva” que consistió no sólo en intentar reducir a grupos como Al-Qaeda¹⁶, sino también en prevenir cualquier posibilidad de ver cómo una red terrorista podía cometer atentados con armas de destrucción masiva sobre el territorio norteamericano. Los pilares de esta política antiterrorista fueron principalmente dos:

1. Impedir que los terroristas adquiriesen este tipo de armas
2. Derrocar de forma preventiva los regímenes hostiles que podían suministrar esas armas

Estas acciones preventivas, lejos de solucionar el problema del terrorismo, tuvieron como consecuencia la agudización de la inestabilidad social y política

Cosa que no sucedía durante la Guerra Fría, cuando existían dos fuertes bloques enfrentados entre sí. Asimismo, Olivier Roy aclara que esta definición de “Eje del Mal” no hace más que reincidir en la lista de “Estados díscolos” establecida por la Administración Clinton. Cabe señalar aquí que este término exterioriza la amenaza, a pesar de que también existen santuarios terroristas en Nueva Jersey, Londres, París, etc. (ibíd.)

¹⁶ Para Olivier Roy, Al-Qaeda es una organización compuesta por gente procedente de Oriente Próximo, pero que no tiene prácticamente influencia sobre este territorio. Su principal teatro de operaciones es Occidente y la periferia del mundo musulmán (Balcanes, Chechenia, Afganistán, Cachemira, Filipinas, el este de África). La primera generación de partidarios de Bin Laden provenía de países árabes como Afganistán; la segunda, al menos en cuanto a los cuadros terroristas se refiere, está compuesta sobre todo de jóvenes musulmanes (entre los que no faltan los convertidos) que se han radicalizado en Occidente y que no están vinculados a los grandes movimientos islamistas de Oriente Próximo, excepto en lo que se refiere a los saudíes. En ese sentido, la historia de Al-Qaeda jamás se ha cruzado con la de Palestina. Esta organización se creó en el marco de la lucha contra los soviéticos y se convirtió en antiestadounidense desde la Guerra del Golfo de 1991, tras el desembarco de tropas estadounidenses en la tierra de los santos lugares musulmanes, La Meca y Medina. El desarrollo de la radicalización de los militantes que cometieron los atentados del 11 de septiembre demuestra que se organizaron en 1999 y no después de la Segunda Intifada (2000). Esto, según el planteamiento de Roy, desvincula a Al-Qaeda del conflicto palestino-israelí (cfr. capítulo 3 ‘Estados Unidos y Oriente Próximo’ en *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden mundial*, de Olivier Roy)

en Oriente Medio y fortalecieron la presencia de este tipo de grupos en Occidente. De hecho, uno de los problemas derivados del terrorismo yihadista hoy es saber cómo abordar este fenómeno dentro de las sociedades occidentales, donde una de las principales características de esta amenaza es su invisibilidad, ya que el comportamiento de estos grupos se asemeja en muchos aspectos al de las sociedades secretas¹⁷. Al respecto, Olivier Roy sostiene que el verdadero problema con esta forma de terrorismo no consiste tanto en saber si hay espacio de negociación con este tipo de organizaciones, sino con aquellos que pueden proyectar en ellas sus frustraciones, sus esperanzas y su sed de venganza.

Las autoridades de estadounidenses se han mantenido generalmente al margen de la teoría del choque de civilizaciones, no consideran que haya civilizaciones antagónicas¹⁸ y, por tanto, tienden a pensar que el Islam tiene cabida dentro de nuestras sociedades. A pesar de este punto en común, en Occidente se tienen diferentes visiones sobre esta religión. En Europa, tal y como expone Olivier Roy, existe una afinidad entre islam, colonialismo, inmigración y espacios de exclusión social. Esta afinidad, sin embargo, no tiene sentido para los estadounidenses. La inmigración musulmana en EE.UU. no responde a los espacios de exclusión social. Los musulmanes de Estados Unidos se hallan más bien en las clases medias y sus ingresos están por encima de la media. Asimismo, la expresión de la religiosidad en EE.UU. es mayor que Europa y ninguna manifestación religiosa se considera como la

¹⁷ Ver capítulo 2

¹⁸ Tal y como señala Olivier Roy, el 80% de los musulmanes estadounidenses votaron por G. Bush en las elecciones presidenciales. Asimismo, la gran mayoría de los árabes estadounidenses son cristianos, lo que echa por tierra la conexión entre árabe y musulmán, conexión que es automática en Europa. Olivier Roy también destaca que EE.UU., a diferencia de Europa, no tiene una tradición histórica de confrontación con el mundo musulmán (cfr. capítulo 4 'Estados Unidos frente al islam y al islamismo' en *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden mundial*, de Olivier Roy)

máxima representante de la identidad nacional¹⁹. A pesar de ello, eso no impidió que tras el 11-S republicanos conservadores, en un libro de Martin Kramer, criticasen a los especialistas universitarios del islam y de Oriente Próximo por su incapacidad de prever la crisis que desencadenó dicho atentado. En la misma línea, el teórico Daniel Pipes defendió, siguiendo las tesis de Samuel P. Huntington, que existe una incompatibilidad entre los valores de EE.UU. y los del islam. De ese modo, algunos sectores políticos e intelectuales de la sociedad norteamericana establecieron una relación directa entre terrorismo e inmigración.

2.1 Radicalismo yihadista

El movimiento yihadista, como han señalado teóricos como Rino Genovese, entre otros, surgió como respuesta a la expansión de los valores y de las formas de vida occidentales por todo el mundo. Esta expansión se produjo, en cierto modo, gracias a la vocación universalista de Occidente y al desarrollo técnico en el ámbito de la comunicación, que favoreció la creación de lo que McLuhan denominó “Aldea Global”. Al mismo tiempo que se ha producido este proceso de globalización, lejos de haberse uniformizado el mundo desde el punto de vista político y cultural, se ha propiciado la reaparición de nuevos regionalismos y movimientos que propugnan una vuelta a los “orígenes”. Es el caso, como hemos visto, del fundamentalismo islámico. Ahora bien, como señala Olivier Roy, el éxito de esta forma de “radicalismo” no sólo depende de un corpus religioso, ya que quienes se han sentido más atraídos por él son

¹⁹ Esto no significa que en la sociedad estadounidense no existan movimientos que excluyan a aquellos que no comparten su misma religión. El término W.A.S.P. (White Anglo-Saxon Protestant), precisamente, hace referencia a un grupo social cerrado de elevada posición social, descendientes de británicos y de religión protestante que históricamente ha ostentado el poder social y económico en los Estados Unidos. No es un grupo organizado, se trata de un término descriptivo que se refiere a todos aquellos estadounidenses blancos que defienden los valores tradicionales y rechazan la influencia de cualquier etnia, nacionalidad o cultura ajena a la suya.

jóvenes cuyo origen es occidental²⁰. Desde su punto de vista, el joven neo-fundamentalista es producto de la globalización y de la occidentalización, ya que al mismo tiempo que rechaza las culturas concretas del mundo musulmán no se siente identificado con la generalización del estilo de vida occidental.

Con la caída del Muro de Berlín y la posterior disolución de la URSS, Occidente, identificado como aquel universo liberal-democrático erigido en contraposición del universo comunista, dejó de tener claro sus confines y no se supo muy bien donde situarlo en el mundo: ¿dónde empezaba y dónde terminaba Occidente? ¿Frente a qué otro podía definirse Occidente? En esta situación comenzaron a proliferar y fortalecerse diferentes movimientos yihadistas que, lejos de querer establecer una relación de simbiosis entre el Islam y las formas de vida y valores occidentales, propugnaban la aniquilación de todas estas manifestaciones culturales. El Islam para este tipo de movimientos, incluido ISIS, se presenta como un universo de sentido que bajo ningún concepto puede ser asimilado por Occidente. Que ocurra eso significa contaminar o desvirtuar el auténtico Islam. Este planteamiento coincide con el expuesto por teóricos como Samuel P. Huntington, quienes consideran imposible que se pueda producir un proceso de hibridación entre la cultura occidental y la religión del Profeta.

2.2 Occidente frente al Islam

Franco Cardini en *L'invenzione del Nemico* sostiene que cuando se habla del fundamentalismo islámico como parte del "Imperio del Mal" se hace del mismo modo a como Reagan se refería al comunismo: "Si parla del fondamentalismo islamico e del terrorismo che vi è collegato (...) come dell'Imperio del Male, il

²⁰ Olivier Roy señala que, según el planteamiento estadounidense, el radicalismo islamista no se debe a factores como: la humillación vivida y soportada por los musulmanes en regiones como Irak o Palestina, la pobreza (los principales responsables de actos terroristas pertenecen a clases medias occidentalizadas) o el apoyo de regímenes autoritarios en Oriente Próximo (el radicalismo se extiende principalmente entre los musulmanes que viven en Occidente). En ese sentido, la administración estadounidense para combatir el radicalismo no recomienda atacar al islam, sino apoyar un 'buen' islam frente al 'malo'. Lo que busca es promover un islam moderado compatible con los valores occidentales (ibíd.)

Male assoluto, riprendendo il linguaggio e la definizione di conio reaganiano nei confronti del comunismo” (Cardini, 2006: 20) Ahora bien, la confrontación de los países occidentales con el Islam no proviene originariamente del surgimiento del movimiento yihadista. Como señala Cardini, existe toda una tradición cultural por la que los musulmanes han sido asociados con lo demoníaco y con hábitos ligados muy estrechamente a los abusos y la lujuria²¹. Un ejemplo de ello podemos encontrarlo en algunas crónicas medievales donde la invasión musulmana de España se presenta como si se tratara de un castigo divino que arrasa a los habitantes y tierras de la península: “A medida que avanzamos en el tiempo la inquina contra lo árabe se acentúa mucho más: las descripciones son más detalladas, no sólo se especifica la etnicidad o la religión, sino que, además se animaliza lo árabe. Y así, Jiménez de Rada en *Historia de los hechos de España* (1243), a pesar de tratar la invasión como un azote divino y coincidiendo con la crónica anterior (*Crónica de Alfonso III*), representa la invasión como si de una plaga bíblica se tratara; una plaga que consume la fértil España y en la que utiliza un tono religioso- nacionalista, dirigido a un pueblo desunido: España llora a sus hijos y no puede ser consolada porque no

²¹ Como señala Cardini, los musulmanes, en la tradición apologética cristiana, eran asociados con el paganismo y con el color negro de la piel: “È importante il color nero delle pelle dei "pagani". Può essere senza dubbio frutto d'osservazione di quegli africani ch'erano comuni come schiavi e affollavano in gran numero soprattutto gli eserciti musulmani, specie in Egitto e in Spagna. Solo relativamente tardi saranno associati al color nero della pelle dei tratti negroidi - capelli ricci, labbra tumide, naso schiacciato: il nero degli "agareni" è piuttosto quello degli yemeniti, dei nubiani, dei sahariani. Ma esso ha soprattutto un connotato diabolico che proviene dalla tradizione apologetica e patristica che raffigurava i demoni come egizi o etiopi”. (Cardini, 2006: 42). Del mismo modo, la ética pagana era caracterizada desde el punto de vista cristiano como lujuriosa: “L'etica “pagana” era a sua volta immaginata come il rovesciamento di quella cristiana, specie per quanto riguardava i piaceri carnali, a proposito dei quali si diceva che i saraceni erano tenuti dal loro credo a ogni sorta di abuso e di libidine e che ciò era dovuto ai pessimi costumi del fondatore della loro dottrina il quale – per fuggire a la vergogna – li aveva resi obbligatori trasferendoli nella sua legge” (ibíd.: 45). En la misma línea se manifiesta Cardini en *Nosotros y el Islam*, donde señala que en la Edad Media la figura del “mago” era a menudo descrita como un musulmán. Por esta razón, se consideraba la cultura musulmana escéptica e incrédula. Hoy, por el contrario, se tiende a considerar al Islam como una cultura fanática e integrista que choca con el proceso de secularización sufrido en Europa entre los siglos XVIII y XX. (cfr. capítulo ‘Los señores del miedo’ en *Nosotros y el Islam*, de Franco Cardini).

hay quien lo haga [...] Los niños son masacrados, a la muerte los adolescentes son lanzados, con espadas los jóvenes son asesinados [...] los ancianos son exterminados y a los que la vejez y la senectud había hecho digno de respeto, a éstos la crueldad de los africanos los derriba para eliminarlos, las mujeres son destinadas al deshonor [...] Enmudeció la santidad de los sacerdotes, terminó la abundancia de los religiosos, desapareció la dedicación de los prelados, se perdió el magisterio de la fe y se deshizo la unión de los santos padres ortodoxos. [...] Los enemigos consumen las tierras, y toda, morada se vacía cuando perece su morador; las ciudades son devoradas por el fuego, y todos los vergeles son talados”²².

Culturalmente también han jugado un papel significativo las cruzadas, que han generado, como también señala Cardini, toda una memoria en el mundo islámico sobre la que se se ha articulado el movimiento yihadista: “(...) il mondo islamico si è riappropriato della conoscenza delle crociate e l’ha trasformata in componente del processo di costruzione di un’identità non più esclusivamente religiosa, bensì anche patriottico-culturale, nei confronti dell’Occidente. È stato ad esempio il nazionalismo panarabo a fare del Saladino l’eroe della lotta contro Israele o addirittura contro tutto l’Occidente: una rivendicazione all’inizio soltanto “nazionale”, como si vede nel nasserismo e nel movimento baath di Siria e d’Iraq; è solo più di recente riletta anche, da qualcuno, in termini religiosi. Le crociate appartengono non già alla memoria storica dell’Islam, ma all’uso della storia di una parte della sua classe politica, dei suoi intellettuali e ora anche di alcuni fra i suoi giuristi-teologi e fra gli agitatori “fondamentalisti”” (ibíd.: 55). Sobre Mahoma también se difundieron en la Europa Medieval diferentes leyendas como la de “Malcometto” según la cual “il “falso profeta” sarebbe stato un uomo vizioso e crudele che avrebbe fondato una religione lasciva e immorale per puri scopi di potere e perchè, essendo un alto dignitario della

²² Fragmento extraído de la conferencia “De la maurofilia cronística al sentimiento anti-musulmán en el discurso político actual”, impartida por Jesús Miguel-Sadaña en el IV Graduate Student Colloquium ‘Dismembering the map: New Perspectives on the Luso-Hispanic World’, celebrado el 10 y 11 de abril de 2009, en la University of California (Berkeley). La referencia a la crónica de Jiménez de Rada se puede encontrar en el volumen *Historia de los hechos de España* (Jiménez de Rada, Rodrigo y Fernández Valverde, Juan. Madrid, Alianza Editorial, 1989).

Chiesa, era deluso e indignato per non esser riuscito ad ascendere al soglio pontificio” (Cardini, 2016: 9).

La presenza di musulmani in Europa ha reavivato esta confrontación y ha abierto el debate sobre si es o no posible integrar el Islam dentro de la cultura europea. Desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI los creyentes islámicos que viven en países occidentales se encuentran en una situación totalmente nueva desde el punto de vista histórico: es la primera vez que grupos homogéneos de musulmanes viven fuera de dar-al Islam, en tierras que no conocen la sharia como ley fundamental y aplicable. Al infortunio e incomodidad de vivir en minoría, hay que añadir la tensión causada por la propaganda islamófoba, la actividad terrorista de los grupos definidos como “fundamentalistas”²³ y los problemas objetivos del crecimiento de las comunidades musulmanas a partir de la existencia de conversos europeos. En estas circunstancias, tal y como sostiene Cardini, Europa tiene que enfrentarse a una fase de delicada redefinición de sí misma, ya que al mismo tiempo que ha acogido a grandes masas de población musulmana han resurgido en su seno movimientos reaccionarios que sostienen que los atentados perpetrados por organizaciones yihadistas son una agresión islámica a Occidente²⁴: “Si

²³ Sobre este término, Cardini aclara su origen y por qué no se ha de confundir con el concepto de “musulmán” en general: “Le vicende degli ultimi decenni ci hanno abituati a distinguere dal concetto di musulmano quello che dopo la rivoluzione islamica iraniana del 1979 s’impose con l’aggettivo di “fondamentalista”. Questo termine fu originariamente indicato dalla pubblicistica statunitense che voleva in tal modo dare ai suoi connazionali una più o meno vaga idea di che cosa fosse il movimento che in quella particolare fase storica era rappresentato e definito dallo ayatollah Ruhollah al-Musavi al-Khomeini e dalla sua proposta di una rivoluzione che tornasse alle scaturigini più autentiche e profonde dell’Islam, quindi ai fondamenti della fede dai quali durante lunghi secoli di pratica teologico-politica e popolare, di asservimento quietistico ai poteri politici (...), di progressiva occidentalizzazione dei costumi, ci si era progressivamente allontanati. (Cardini, 2016: 11-12)

²⁴ Los responsables del terrorismo yihadista son conscientes de la delicada fase en la que se encuentra Europa desde el punto de vista identitario y, como señala Cardini, se benefician de la actitud de algunos movimientos islamófobos para fortalecer su posición: “Il terrorismo musulmano, come ogni altra forma di terrorismo, più che di fatti – e magari di fatti orribili: che certo purtroppo ci sono – vive d’immagini mediatiche; e si dimostra spesso abilissimo nel produrle e diffonderle. Anche perché i manovratori del Terrore sanno bene di possedere in

parlò perfino di un disegno di occupazione e di islamizzazione dell'Europa e dell'Occidente, del quale i migranti clandestini sarebbero stati le avanguardie e i primi organizzatori, e le richieste dei quali – fossero pure la semplice apertura di una moschea o di una “sala di preghiera” - dovevano essere contrastate in quanto parte della loro tattica di destabilizzazione culturale nei confronti della tradizione cristiana. Si giuse a parlare di una “terza ondata” dell'aggressione musulmana all'Europa, dopo quella che tra VII e VIII secolo aveva portato i guerrieri dell'Islam sotto Costantinopoli e oltre i Pirenei e quella che tra XIV e XVIII aveva fatto più volte temere che i sultani ottomani volessero invadere il continente cristiano” (ibíd.: 185).

La respuesta a estas acciones terroristas por parte de Administración Bush fue lo que se denominó “War Against Terror” o, dicho de otro modo, el comienzo de una cruzada contra el terrorismo. Esto, a pesar de que condujo a muchos sectores políticos, mediáticos e intelectuales -tanto occidentales como musulmanes- a situar la relación entre Occidente y el Islam en términos antagónicos e incluso de choque de civilizaciones, no ha imposibilitado que pueda existir lo que Cardini denomina un “Islam europeo”²⁵, esto es, un

Occidente una formidabile “Quinta Colonna”: gli islamofobi di professione, politici oppure operatori mediatici, che non chiedono di meglio che raccogliere i messaggi più paurosi e minacciosi e sbatterli in prima pagina, fiondarli al proscenio, fare in modo che appaiano ancor più tremendi di quel che sono, seminare paura per raccogliere odio e quindi consenso” (ibíd.: 31).

²⁵ En la misma línea se manifiestan los autores del libro *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, que reconocen que el diálogo entre el Islam y las sociedades occidentales es posible y deseable. Ahora bien, también señalan que el entendimiento entre ambas partes debe partir del reconocimiento del orden legal secular y la democracia. En ese sentido, consideran necesario que se aborden cuestiones relacionadas con los derechos humanos, la aceptación de la laicidad y de un estado constitucional democrático, la libertad y el cambio de religión y la posición de la mujer en la familia y la sociedad: “Muslime müssen und werden ihren Platz in der Säkularen Rechtsordnung und in der Demokratie finden, wenn sie kreativ, selbstkritisch im Blick auf die eigenen Traditionen und auf der Höhe der intellektuellen Diskurse ihre religiös fundierten Positionen vertreten. Die “Einbürgerung des Islam”, wie sie die Migrations- und Integrationsbeauftragte der Bundesregierung Marieluise Beck fordert, ist ein langer und steiniger Weg. “Interreligiöse” und “Interkulturelle” Dialoge können einen Beitrag dazu leisten, wenn sie keine “Harmonisierungsdialoge” sind, sondern im Sinne kritischer

proceso por el que la cultura occidental y la religión islámica han establecido una relación de simbiosis entre sí: “son ya cientos de miles los ciudadanos europeos de fe musulmana: algunos proceden de países musulmanes o son hijos de al menos un progenitor musulmán, y no son pocos los conversos del cristianismo o del agnosticismo, europeos y occidentales. (...) Esto significa que existe ahora ya un Islam europeo, y que los dos términos de que trata este libro, Europa y el Islam, ya no pueden ser considerados en términos de verdadera alteridad”²⁶.

2.3 El Estado Islámico como amenaza para Occidente

La guerra contra el Estado Islámico no se desarrolla sólo en el campo de batalla, sino también en el campo de la persuasión. En la guerra contra ISIS no es suficiente con ganar militarmente, sino que también es necesario convencer a los cientos de miles de muyahidines y combatientes extranjeros de que abandonen su lucha a favor del Califato liderado por Al-Bagdadi²⁷. En ese

Streitkultur klare Ziele formulieren, Raum für kontroverse Debatte eröffnen und Nachhaltigkeit anstreben. Die Dialogpartner sollten Inhalte und einzelne Themen sehr genau verabreden und sich auf einen Zeitplan einigen. Dazu gehören die nach wie vor unerledigten Grundlagenthemen: Menschenrechte, Akzeptanz von Säkularität und demokratischen Rechtsstaat, Religionsfreiheit, Religionswechsel, Stellung der Frau in Familien und Gesellschaft.” (Zehetmair, 2005: 333).

²⁶ Cfr. Capítulo ‘De la enfermedad del imperio otomano a la tercera oleada islámica’ en *Nosotros y el Islam*, de Franco Cardini

²⁷ Cardini señala que organizaciones como ISIS son una amenaza para los valores democráticos y que para vencerlas no es suficiente con derrotarlas militarmente, sino que hay que tratar de convencer a sus simpatizantes de que abandonen su proyecto: “Il califfo al-Baghdadi è un brigante che si comporta come se fosse un capo di Stato e i suoi seguaci gli vanno sottratti uno ad uno o battendoli sul campo o convincendoli ad abbandonare la sua causa e a passare alla nostra. Perché questa è una guerra anche, anzi soprattutto, ideologica, contro mujahiddin (combatenti del jihad, dello “sforzo sulla via gradita a Dio”) e foreign fighters (uomini o magari anche donne, spesso giovani, che all’opulento vuoto di valori offerto loro dall’Occidente, cui hanno voltato le spalle, hanno preferito il fiammeggiante e sanguigno orizzonte del paradiso all’ombra delle spade). Una guerra dove non basta vincere, bensì occorre anche e soprattutto convincere. Il nuovo califfo porta il nome del primo califfo dell’Islam,

sentido, para Cardini, entre otros, la amenaza no es el Islam en sí, sino la capacidad de persuasión que el movimiento yihadista ha alcanzado a nivel internacional²⁸.

La interpretación del Islam que hacen organizaciones como ISIS es minoritaria dentro de la comunidad musulmana global y el enfoque con el que se acercan a los textos sagrados nada tiene que ver con la historia de esta religión, cuya expansión ha venido acompañada de múltiples procesos de hibridación con otro tipo de costumbres y prácticas folclóricas ancestrales. En ese sentido, para Cardini, el fundamentalismo islámico no tiene la voluntad del retornar a los orígenes, no se trata de un movimiento tradicionalista, sino más bien de un movimiento “modernista” u “occidentalista”. Si bien niegan cualquier posibilidad de simbiosis con los valores occidentales, no renuncian -como demuestra la actividad propagandística de ISIS- a apropiarse, por ejemplo, de los métodos de producción audiovisual de la industria hollywoodiense. Con ello, no tratarían

Abu Bakr, suocero del Profeta in quanto padre della di lui prediletta moglie A'isha: si tratta difatti di Abu Bakr al-Baghdadi, appunto leader dell'IS. Lo speaker dell'organizzazione, Abu Muhammad al-Adnani, ha sottolineato l'importanza di questo evento, che conferirebbe un volto nuovo all'Islam, e ha esortato i buoni fedeli ad accoglierlo respingendo la “democrazia” e gli altri pseudovalori che l'Occidente proclama. (Cardini, 2016: 164)

²⁸ Cardini considera que para combatir el movimiento yihadista y el auge del fundamentalismo islámico en países de mayoría musulmana la solución no es exportar la democracia, sino construir un mundo guiado por la justicia social: “Non è l'Islam che ci minaccia (...). È contro l'ingiusto assetto del mondo , contro l'assurdo squilibrio di un'umanità divisa fra pochissimi troppo ricchi e una sterminata moltitudine di troppi poveri, che è necessario volgerci. Quello è il nemico da battere. Non si tratta affatto di esportare la “democrazia”, come alcuni sostennero nel 2003 all'inizio dell'aggressione all'Iraq che già da allora si annunciava fallimentare, bensì di costruire sul piano mondiale (...) la giustizia sociale” (ibíd.: 88). Al respecto, señala los siguientes datos: “(...) una buona metà dei cristiani vivono tra Europa, America settentrionale e Australia, vale a dire in aree nelle quali si concentra quella parte del genere umano, calcolabile in un numero non troppo superiore al 15% circa della popolazione mondiale (vale a dire un poco più di un miliardo di persone su ormai quasi sette), che gestisce il 90% circa della ricchezza del globo terracqueo, mentre gran parte dei musulmani e tutii gli induisti sono insediati tra Asia e Africa, continenti che appartengono all'area nella quale vive il restante 85% degli abitanti del globo, quelli che ne gestiscono il 10% circa” (ibíd.: 88).

de modernizar el Islam, sino de islamizar Occidente: “Il fondamentalismo, per quanto talora così si presenti, non è per nulla un movimento religioso o politico-religioso animato dalla volontà di un “ritorno alle origini”; non ha niente del movimento tradizionalista (infatti detesta la spiritualità dei sufi). Al contrario, è semmai “modernista” e “occidentalista”: il suo nucleo forte é costituito dalla volontà di appropriarsi degli elementi di potenza propri dell’Occidente conseguendoli però attraverso il linguaggio e i valori musulmani (non “occidentalizzare/modernizzare l’Islam”, bensì “islamizzare l’Occidente/Modernità). Esso non è affatto neppure una forma di “politicizzazione della religione”; al contrario, è semmai una forma di “religionizzazione della politica”” (Cardini, 2016: 49).

Uno de los principales ejes de la propaganda de ISIS es presentar el Corán no sólo como un libro de recitación, sino como un libro de guerra, a pesar de las continuas contradicciones que existen entre el conjunto total de suras que lo componen: “Il Corano, inoltre, sarebbe contraddittorio: direbbe tutto e il contrario di tutto. Non è necessario essere un esperto in storia dei testi sacri o un fenomenologo delle religioni per sapere che questo tipo di problemi è costante nelle Scritture rivelate e connaturato ad esse. Che poi le “contraddizioni” siano effettive o solo apparenti, è solo un’attenta e accurata indagine storica, filologica, glottologica, antropologica e sovente addirittura archeologica che può dircelo” (ibíd.: 106-107).

Es importante señalar aquí que el “dios guerrero” que reivindica el fundamentalismo islámico no es patrimonio sólo del Corán, sino que también está presente, por ejemplo, en el judaísmo y cristianismo: “Ma la requisitoria dei distruttori del Corano continua: Allah e Muhammad sono concepiti come capi militari quasi sullo stesso piano (il che è una pura bugia) e impegnati entrambi fianco a fianco nella lotta contro i miscredenti. Chi ha letto soprattutto (ma non solo) l’Esodo, i Libri dei Re, i Salmi, e l’Apocalisse conosce bene il Dio degli Eserciti, il Distruttore dei nemici d’Israel, l’Emmanuele che significa Dio con noi. (...) Questo Dio guerriero non é certo monopolio dei musulmani” (Tessore. La misitica della guerra, Roma, Fazi, 2003) (ibíd.: 107)

A pesar de que el movimiento yihadista tiene en común su rechazo a Occidente, eso no significa que sea una máquina compacta y organizada. De

hecho, ISIS fundó unilateralmente su Califato sin tener en cuenta a otras importantes organizaciones como Al-Qaeda o Boko Haram²⁹. Con ello pretenden reunir a todos los fieles del mundo dentro de su Estado y configurar una Umma en oposición a los valores democráticos y de Occidente. Uno de los países que más ha sufrido la aparición del Estado Islámico hasta el momento ha sido Siria³⁰, que tras la proclamación de la “Primavera Árabe” se ha visto

²⁹ Cardini caracteriza Boko Haram como un movimiento islamista fundado por un joven llamado Muhammad Yusuf y cuya ideología coincide en algunos aspectos con la Teología de la liberación: “Il movimento Boko Haram, a metà strada tra i salafiti e gli “islamisti” moderati, è stato fondato ai primi di questo secolo dal giovane Muhammad Yusuf, il quale tuttavia non condivideva gli atteggiamenti misoneistici e antiprogressisti di alcuni gruppi nigeriani, ma reclutava i propri adepti tra gli strati subalterni d’una popolazione già di per sé povera e sviluppava una specie di “teologia della liberazione” che respingeva i valori del progresso occidentale non perchè negativi in sé e per sé, ma in quanto suscettibili di generare un orgoglio antropocentrico dimentico dell’onnipotenza divina” (ibíd.: 167)

³⁰ El conflicto en Siria, en palabras de Cardini, se agravó tras la Primavera Árabe, cuando Bashar al-Assad respondió a las protestas con una campaña represiva: “Bashar al-Assad – a diferencia del padre Hafez, noto per la sua inflessibile durezza – aveva fama di governante moderato e vantava senza dubbio un discreto consenso, che diveniva aperto sostegno da parte delle comunità cristiane le quali godevano della protezione obiettiva del regime baathista che, in quanto socialista e nazionalista, metteva in second’ordine l’appartenenza religiosa rispetto a quella nazionale; ma la sua risposta alla “primavera araba” profilatasi nel paese, dopo un iniziale periodo di apertura e di moderazione, si é tramutata in una dura campagna repressiva che ha portato a migliaia di vittime tra i civili e ha trasformato la tensione in guerra civile” (ibíd.: 172-173). Asimismo, Cardini señala que la posición europea contra Al-Assad en esta guerra llegó a legitimar a organizaciones terroristas como ISIS o al Frente Al-Nusra: “(...) D’altronde la situazione così determinata ha avuto come effetto il concentrarsi sulla Siria dell’attività di molteplici gruppi armati jihadisti, ostili evidentemente al “laicismo” baathista, e al tempo stesso lo scatenarsi di una campagna volta a rovesciare il governo di Assad e condotta soprattutto da alcuni influenti ambienti siriani in esilio politico, specie in Francia, dove è attivo il sodalizio Amis de la Syrie che ha ricevuto l’appoggio anche di politici e intellettuali molto vicini al presidente Hollande, come l’onnipresente Bernard-Henri Lévi. (173) (...) L’opinione pubblica europea e occidentale, influenzata anche dagli avvenimenti libici e incredula dinanzi alla pur segnalata possibilità che della lotta antiassadista divenissero protagonisti gruppi legati all’IS e al terrorismo islamista, i quali riabilitati e legittimati, ha appoggiato obiettivamente la loro stessa attività: nei loro ranghi si é poi registrata una consistente presenza di europei convertiti, soprattutto giovani” (ibíd.: 173-174). Respecto a esto último, Pablo Sapag también se manifiesta en la misma línea: “A medida que los grupos islamistas radicales fueron acaparando

inmersa en un proceso bélico en el que han intervenido -directa o indirectamente- innumerables potencias de todo el mundo³¹.

Como señala Manuel R. Torres en *El eco del terror*, uno de los principales fines de un grupo terrorista, además de generar miedo, es el de ejercer atracción y mover voluntariamente a las personas hacia sus mismos objetivos³². En ese

el protagonismo en la lucha contra el Gobierno sirio, las justificaciones empleadas por EE.UU., Reino Unido y Francia, entre otras potencias occidentales, para seguir apoyando financiera y militarmente a quienes llamaban “rebeldes moderados” empezaron a perder credibilidad” (Sapag 2019: 260)

³¹ Como señala Pablo Sapag en *Siria en perspectiva*, las potencias regionales y globales que han intervenido en el conflicto sirio son muy numerosas: Arabia Saudí, Qatar, Turquía, Irán, EE.UU., Rusia o países de europeos como Francia y Reino Unido. En ese sentido, el autor considera que este conflicto trasciende lo que comúnmente se conoce como una “guerra civil”: “La intervención cada vez más directa de potencias regionales y globales en la crisis siria agudizó el conflicto y las propias contradicciones internas de un país de la complejidad política, social, religiosa, étnica y geoestratégica de Siria. Una injerencia que en muchos casos tuvo poco que ver con la realidad interna y mucho con las agendas regionales y globales propias de actores decisivos en Oriente Próximo y Medio, una región que históricamente, y de manera particular desde el final de la Primera Guerra Mundial, ha estado expuesta a estrategias de expansión territorial” (ibíd.: 88).

³² El número 11 de *Carte Semiotiche Terrorismo: strategie discorsive* analiza desde diferentes puntos de vista el fenómeno del terrorismo: cómo podemos definir a un terrorista, qué aspectos debemos tener en cuenta para analizar este fenómeno, ejemplos de cómo se han narrado algunos ataques terroristas, el papel que han desempeñado las imágenes en la potenciación del terrorismo yihadista, etc. El artículo de Federico Montanari, concretamente, establece que el terrorismo puede ser considerado en la actualidad como una de las formas posibles de hacer la guerra. Como tal, no sería una expresión de violencia que se pudiese reducir a un gesto singular, sino que formaría parte de una estrategia cuyo objetivo sería orientar y anticipar la acción del “otro”: “In termini narrativi potremmo pensare come una struttura che prevede perlomeno un altro soggetto che è pronto e si prepara a un fare, e che retroagisce sul primo soggetto. (...) In termini più concreti possiamo pensare che quando si attivano questo tipo di strutture (circuiti o “anelli narrativi” e poi discorsivi) dobbiamo ritenere che il soggetto (sia esso mandante o soggetto dell’azione) si prepari a una reazione o a una risposta; e che tutto il suo discorso e le sue forme di organizzazione di manipolazione e performance narrativa siano orientate in questo senso e con questo scopo: attivare la reazione dell’altro” (Montanari, 2008: 26). En ese sentido, una acción terrorista no es una acción aislada, sino que busca activar la reacción en el “otro” -ya sea generar terror o adhesión- y, así, retroalimentarse.

sentido, la lucha contra el terrorismo se ha convertido también en una lucha por la legitimidad, donde los contendientes deben competir por la imposición de un determinado relato que justifique la propia posición y deslegitime la del contrario. Se trata de la teoría del poder blando de Joseph S. Nye, que consiste en conseguir que los otros ambicionen lo que uno ambiciona. Para ello no se requiere especialmente de recursos materiales, sino de factores inmateriales como la popularidad de la producción artística, musical y cinematográfica; la capacidad de exportar modas, el atractivo turístico, etc. Según Nye, las dinámicas de poder en los próximos tiempos vendrán marcadas por un conjunto de elementos inmateriales que han dejado de ser patrimonio exclusivo del ámbito político e institucional.

La capacidad de generar atracción e influencia en las sociedades actuales está al alcance de cualquier grupo a través de distintas campañas propagandísticas en las redes sociales. Por medio de ellas se intenta que sus destinatarios virtuales se vean inclinados a aceptar los planteamientos que se ofrecen respecto a cuestiones muy diversas. En el caso de la propaganda terrorista se persiguen fines como los siguientes:

- mantener la cohesión interna del grupo
- captar nuevos adeptos
- generar simpatías en su base social
- aterrorizar a los enemigos y minar la confianza de sus gobernantes

Para alcanzar este último fin, las organizaciones terroristas suelen recurrir a la violencia física y a las amenazas, así como a la alteración de la normalidad social y a la sucesión de atentados.

Según el planteamiento Beifuss y Trivini, el objetivo de una acción terrorista no son las víctimas directas de un atentado, sino afectar a la opinión pública para que quienes gobiernan se rindan a las demandas de los terroristas. Se trata de un proceso de negociación en el que el uso de la violencia forma parte de la estrategia comunicativa: “When defining what terrorism is, analysts, researchers and others working in the field of counterterrorism agree on the following: terrorism is a threat or an act of violence; the threat or act of violence is used primarily to create an atmosphere of fear and coercion; and it is a

purposeful action, a form of communication designed to send an intimidating message of strength and committed with a view to serving a political or social purpose. It follows that the aim of terrorism is to change people's behavior. Terrorist acts are committed in order to affect public opinion, which will put pressure on decision-makers to surrender to the terrorists 'demands. In essence therefore, terrorism is a form of psychological warfare, in which the direct victim is not the primary target" (Beifuss y Trivini, 2013: 12).

Andrés Ortiz, en su libro *Cómo el Estado Islámico ha conquistado Internet y los medios de comunicación*, afirma que el fin último de los extremistas del DAESH es reinstaurar el modelo de los califatos medievales bajo las directrices del salafismo yihadista³³. En ese sentido, por medio de su propaganda, además de tratar de ser reconocidos como una amenaza a nivel internacional, persiguen que el Estado Islámico resulte un proyecto atractivo para el público occidental, de donde pretenden reclutar militantes para su causa. Para ello, como señala Ortiz, las comunicaciones audiovisuales de ISIS utilizan las técnicas más vanguardistas inspirándose en el cine norteamericano, concretamente en películas de acción y de terror producidas en Hollywood.

Entre las principales producciones propagandísticas de esta organización se encontraría *Flames of war*, una película-documental donde se mitifica a los muyahidines del Estado Islámico y se muestra que la expansión del Califato es imparable. También destacan por su alta calidad los vídeos de ejecuciones. Véase el caso del degollamiento del fotoperiodista James Foley en agosto de 2014, que fue presentado como una emisión en directo en el que la propia víctima se dirigía a la cámara y hacía responsable de su muerte al gobierno de EE.UU. Otra producción que tuvo gran repercusión fue el video *Sanando el corazón de los creyentes*, donde se cuenta la historia de un piloto jordano que es capturado y castigado por sus acciones contra los musulmanes. En este caso, la víctima no fue degollada, sino enjaulada y quemada viva.

³³ El Estado Islámico justifica sus acciones sobre la base de una visión radical suní, concretamente se apoya en el Takfirismo, que centra sus esfuerzos en el castigo a los apóstatas. En ese sentido, ISIS persigue con más ferocidad a los musulmanes que considera que han incurrido en la apostasía que a aquellos que profesan otras religiones.

En la propaganda de ISIS son recurrentes las imágenes en las que se muestra la destrucción de templos, joyas y monumentos procedentes de las culturas mesopotámicas. Especialmente impactantes son las imágenes de la destrucción de Palmira, ciudad declarada Patrimonio de la Humanidad y que en 2015 fue conquistada por las tropas del Estado Islámico.

Otra de sus producciones más famosas es el serial *Prestadme vuestros oídos*, donde el periodista británico John Cantlie retransmite la vida en el seno del Estado Islámico como si de un reportero de un medio de comunicación se tratara. En este tipo de vídeos, Cantlie se presenta a sí mismo como una víctima abandonada por su gobierno y sostiene que el Califato es una fuerza invencible.

3. LA ALTERIDAD

Como afirma Eric Landowski, lo que da forma a la propia identidad “no es solamente la manera como, reflexivamente, yo me defino (o trato de definirme) en la relación con la imagen que otro me envía de mí mismo, sino también el modo como, transitivamente, yo objetivo la alteridad del otro, asignando un contenido específico a la diferencia que me separa de él” (Landowski, 1997: 20)³⁴. Por ejemplo, la civilización antigua, como señala Lotman, sólo pudo

³⁴ En la misma línea, E. Goffman, en *Interaktionsrituale*, sostiene que el ser humano en sus relaciones sociales siempre sigue -consciente o inconscientemente- una estrategia de comportamiento con el objetivo de ofrecer una determinada imagen a los demás (cfr. Goffman 1986: 10). En ese sentido, tanto la imagen que damos de nosotros mismos como la de los “otros” son construcciones que se mantienen consistentes en la medida en que son reconocidas por aquellos que participan de esa misma situación interaccional: “Das eigene Image und das der anderen sind Konstruktionen derselben Ordnung; die Regeln der Gruppe und die Definition der Situation legen fest, wieviel Gefühl jemand für das Image allein aufbringen und wie dieses Gefühl sich auf die Beteiligten verteilen muss. Von einer Person kann man sagen, dass sie ein Image hat, besitzt oder es wahr, wenn ihre Verhaltensstrategie ein konsistentes Image vermittelt, das durch Urteile und Aussagen anderer Teilnehmer, durch die Umgebung dieser Situation bestätigt wird” (ibíd.: 11). Dependiendo de cómo sea la relación que se establece entre una colectividad y su “otro”, una sociedad se caracteriza por ser más o menos tolerante y revela cómo concibe su propia identidad (más o menos abierta al dinamismo). Al respecto, Landowski distingue los siguientes modos de relación con el “otro”: asimilación (reducir al “otro” a lo “mismo”), exclusión (negación del “otro”), admisión (apertura y aceptación del “otro”) y segregación (reconocimiento y separación del “otro”) (cfr. capítulo 1 ‘Búsqueda de la identidad, crisis de alteridad’ en *Presencias del otro*, de Eric Landowski). La relación con el “otro” también desencadena todo tipo de pasiones. Dos de ellas, como señala Lotman, son la vergüenza y el miedo. Según su planteamiento, se siente vergüenza frente a aquellos que se consideran como “nosotros” y miedo frente a los que se consideran de fuera (cfr. Lozano, 1979). En ese sentido, Lotman coincide con Goffman en que una pasión como la vergüenza es social, ya que no se trata de algo anclado al individuo, sino de un fenómeno que se manifiesta en situaciones de interacción social muy concretas dentro de un determinado sistema: “In jedem sozialen System gibt es Zeiten und Orte, wo die Publikumssegregation regelmässig zusammenbricht und die Individuen sich gegenseitig mit einem Selbst konfrontieren, das ganz unvereinbar ist mit dem, das sie bei anderen Gelegenheiten zeigen. Dabei erweist sich klar, dass die Verlegenheit, besonders die gemilderte, nicht in dem Individuum selbst verankert ist, sondern in dem sozialen System, in dem man mit mehreren Ausprägungen seines Selbst vertreten ist” (Goffman 1986: 119).

tomar conciencia de sí misma después de construir una imagen sobre el “mundo bárbaro”, un mundo cuyo rasgo distintivo era la ausencia de un lenguaje común con la cultura griega (cfr. Lotman, 1996: 16). Del mismo modo, tal y como plantea Edward Said en *Orientalismo*, Occidente se ha construido a partir de ensalzarse a sí mismo en detrimento de Oriente³⁵, al que ha tendido a caracterizar de una forma inferior y rechazable. Said sostiene que “Oriente” es para Europa una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro. En contraposición a esta imagen se ha definido el mundo occidental.

Según el planteamiento de Said, un componente principal de la cultura europea ha sido siempre considerar que su identidad es superior a la de todos los pueblos y culturas no europeos. El “orientalismo”³⁶ es una manifestación más

³⁵ Sobre el proceso por el que Europa tomó conciencia de sí, Cardini sostiene en *Nosotros y el Islam* que si nos planteamos el problema de cómo y cuándo nació una conciencia moderna de Europa y la identidad europea, nos daremos cuenta de hasta qué punto el Islam figura, aunque en negativo, entre los factores que la ayudaron a definirse. En ese sentido, afirma que la reiterada agresión musulmana contra Europa –entre los siglos VII-VIII, y entre los siglos XIV y XVIII–, objetivamente efectiva o interpretada como tal por los europeos, fue para Europa una “comadrona violenta” (cfr. Introducción de *Nosotros y el Islam*, de Franco Cardini). En la misma línea se manifiesta Pedro Martínez Montávez cuando analiza el “hecho andalusí” como un factor fundamental en la construcción de la identidad hispánica: “Nadie es definitivamente él sin el “otro”. Ninguna colectividad humana llega a constituirse, ni tampoco a conocerse suficientemente, sin las otras colectividades con que se relaciona, y precisamente en ese sistema de relaciones, en los mecanismos e instrumentos que se emplean, en las mutuas reacciones e imágenes que se producen, se hacen en gran medida las diferentes identidades. La identidad, sin la alteridad, resulta en definitiva algo imposible, por a-humano” (Martínez, 1993). A esto añade que, en el caso hispánico, lo árabe -como manifestación de la alteridad- acaba formando parte de nuestra propia identidad. Lo árabe en Al-Andalus “se trata de un “otro” que no responde a los caracteres genéricos del otro porque se ha hecho parte de “nosotros mismos”. En modo alguno es un extranjero -aunque surgiera así al comienzo- y, a lo largo de su dilatadísimo proceso de coexistencia en suelo común, supera finalmente la simple condición de vecino” (ibíd.).

³⁶ El discurso por medio del cual la cultura europea ha sido capaz de manipular y dirigir Oriente se denomina “orientalismo”, se trata de una especie de filtro por el que Oriente ha penetrado en la conciencia occidental de un modo aceptable. El orientalismo proviene de una relación muy particular que mantuvieron Francia y Gran Bretaña con Oriente.

de esa tendencia, por medio de la cual se configuró la realidad política y cultural de Oriente según los parámetros establecidos por la cultura occidental. Se trataba de una representación artificiosa que se realizó desde un punto de vista no oriental. Por ejemplo, en un discurso de Arthur James Balfour³⁷, pronunciado en 1910 ante la Cámara de la Comunes, se afirmaba que la supremacía que los ingleses tenían sobre Egipto no era militar ni económica, sino que se basaba en el conocimiento que se los británicos tenían sobre ese país³⁸. Conocimiento en este caso se entendía como dominación, una dominación que establecía que algo existía tal y como nosotros lo conocemos. Balfour afirmó también en este discurso que las naciones orientales nunca habían demostrado su capacidad de autogobierno, por esa razón debían someterse al control de Occidente. Sobre la base de este discurso, se establecía una distinción entre los occidentales y los orientales. Los primeros debían dominar y los segundos ser dominados. En ese sentido, su territorio debía ser ocupado y sus asuntos internos controlados. En la misma línea se manifestó Lord Cromer³⁹, quien, en sus discursos, como señala Said, tendía a oponer la figura del oriental a la de los anglosajones. Los orientales, según su planteamiento, por el mero hecho de serlo, son descritos como mentirosos, faltos de energía, desconfiados y opuestos a la caridad, a la rectitud y a la nobleza anglosajona. Asimismo, mientras el occidental es caracterizado como racional, virtuoso, maduro y normal; el oriental es señalado como irracional, depravado, infantil y diferente.

³⁷ Arthur James Balfour fue un político británico que llegó a ocupar el cargo de ministro de Relaciones Exteriores. Durante el periodo en el que se responsabilizó de esta área de gobierno se produjo la “Declaración de Balfour” (1917), una manifestación pública en la que el gobierno británico anunció su apoyo al establecimiento de un “hogar nacional” para el pueblo judío en la región de Palestina.

³⁸ En este discurso, como señala E. Said, Balfour desempeña el papel de varios personajes: el del inglés, al que se refiere con el pronombre “nosotros”. Asimismo, habla también en nombre del mundo civilizado occidental; y de forma indirecta, en nombre de los orientales.

³⁹ Conde británico que ejerció como administrador de Egipto a partir de 1877

En el caso de ISIS, uno de los principales rasgos que define a esta organización, además de presentarse como los legítimos herederos del proyecto inaugurado por Mahoma, es su confrontación con Occidente⁴⁰. En ese

⁴⁰ *Dabiq* es un documento especialmente pertinente para analizar cómo ISIS define y describe a Occidente a través de su propaganda y configura su propia identidad de grupo. Una identidad, como cualquier unidad cultural compleja, no se define por sí misma, sino en contraposición a otro tipo de identidades que desde el punto de vista de quien las define se presentan como diferentes. El término de “identidad” se puede entender de diferentes modos. Por ejemplo, Bromberger, distinguía entre “identidad sustancial” y “performativa”; Jenkins entre “categorización” e “identificación de grupo”; y Magnant hablaba de “etnia en sí” y “etnia por sí”. En todos estos casos, como señala Fabietti, se distingue entre una “identidad experimentada”, que se define como un sentir implícito, como un sentimiento de pertenencia; y una “identidad exteriorizada”, que es aquella que se exhibe de manera explícita. (cfr. Fabietti, 2013: 134-139). Según el planteamiento de Ricoeur, la identidad que aparece expresada en un relato no es algo que venga dado, no es una realidad “en sí”, sino que se configura discursivamente y toma forma a través de la narración: “Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt” (Ricoeur, 2005: 182). En ese sentido, se distingue entre la identidad en sentido fenomenológico/psíquico y la identidad narrativa. Algo similar expresa Derrida en *Die Einsprechigkeit des Anderen*, donde se refiere al proceso de constitución del “yo”. A este respecto, defiende que la identidad nunca es algo dado, recibido o alcanzado. Al contrario, es algo que se narra y que se demuestra “a través de” y “en” la lengua. Siguiendo a Benveniste, presupone que aquél que puede escribir, también debe poder decir “yo”: “Eine Identität ist nie gegeben, empfangen oder erlangt, nein, allein der unbeendbare, unbestimmt phantasmatische Prozess der Identifizierung wird erduldet. Welche Geschichte einer Heimkehr zu sich oder nach Hause [chez soi], ins Häuschen [case] des Zuhause (chez kommt von casa) auch immer es sei, was auch immer es auf sich hat mit einer Odyssee oder einem Bildungsroman, auf welche Weise auch immer eine Konstitution des Selbst, des autos, des ipse sich zurecht fabelt: immer stellt man sich vor, dass der- oder diejenige, die schreibt, bereits “ich” sagen können muss. Aus jeden Fall muss die identifikatorische Modalität schon oder fortan sichergestellt sein: und zwar sichergestellt durch die Sprache und in der Sprache” (Derrida, 2003: 51). Por otro lado, Marc Augé, en *Il senso degli altri*, sostiene que la identidad individual se adquiere por medio de un proceso de alienación previo. Todo individuo nace inmerso dentro de una sociedad con un sistema de reglas preexistente y es por medio de esas reglas que toma conciencia de lo que uno es y de la responsabilidad moral que tiene sobre sus propios actos (cfr. Augé, 2000: 14). Asimismo, defiende que el modo en el que un individuo se relaciona con el “otro” es una manera indirecta de pensarnos a nosotros mismos tanto individual como colectivamente; y advierte de que la

sentido, reivindican a Al-Zarqawi, a quien consideran como padre de la lucha contra los “cruzados”. Otra característica que define a esta organización es su reivindicación del Califato, una realidad que sitúan en un lugar central de la historia del presente, hasta el punto de que consideran que ningún hecho futuro sucederá con independencia de su existencia. Al respecto, todos aquellos que no reconocen la legitimidad del Estado Islámico son declarados incrédulos o apóstatas y, por tanto, “enemigos del Islam”. Ahora bien, como veremos, para ISIS, no es lo mismo un “incrédulo” que un “apóstata”, ni un “apóstata” que un “hipócrita”. Todos ellos, a pesar de que son señalados como “enemigos”, no se representan del mismo modo. La identidad de este grupo, por tanto, no se define única y exclusivamente en oposición a Occidente, sino también en contraposición a otros grupos que llegan a confesarse como musulmanes.

Respecto a los procesos de producción y demonización del enemigo⁴¹, Umberto Eco llegó a afirmar que “cuando el enemigo no existe, es preciso

conceptualización que el observador hace del que se considera “diferente” puede entrar en discusión con la concepción que tiene de sí mismo el observado (ibíd.: 18-22).

⁴¹ Simmel en *Der Mensch als Feind*: afirma que la “oposición” y la “enemistad” es, al igual que la “simpatía”, una forma básica de las relaciones humanas. Según su planteamiento, no se trata de un sentimiento fruto de la reacción ante un objeto, sino de un sentimiento que, como la religión o el amor, puede crear su propio objeto: “Die Beobachtung mancher Antipathien und Parteigungen, Intrigen und offenen Kämpfe könnte allerdings die Feindseligkeit unter jene primären menschlichen Energien einreihen lassen, die nicht durch die äussere Wirklichkeit ihrer Gegenstände entfesselt werden, sondern sich von sich aus ihre Gegenstände schaffen. So hat man gesagt, der Mensch habe nicht Religion, weil er an Gott glaube, sondern weil er Religion, als eine Stimmung der Seele, habe, so glaube er an einen Gott. Für die Liebe ist dies wohl allgemein anerkannt: dass sie, insbesondere in jungen Jahren, nicht die blosse Reaktion unserer Seele ist, die durch ihren Gegenstand so hervorgerufen wird, wie es eine Farbenempfindung in unserem optischen Apparat wird; sondern die Seele hat das Bedürfnis zu lieben, und ergreift nun von sich aus irgend einen Gegenstand, der diesem genügt, indem sie ihn sogar unter Umständen erst von sich aus mit den Eigenschaften bekleidet, die scheinbar die Liebe hervorriefen” (Simmel, 1993: 338). En ese sentido, se refiere a la necesidad que tiene el ser humano de construirse “enemigos” y pone ejemplos como la guerra en las culturas primitivas o sobre el odio entre vecinos y hermanos. Asimismo, en *Der Streit*, Simmel parte de la premisa de que la “lucha” es una forma de interacción social fundamental. Sobre la base de este planteamiento, considera que la sociedad es el resultado de la armonía y la desarmonía y niega la posibilidad de que exista empíricamente un grupo totalmente armonioso (cfr. Simmel,

construirlo”, no sólo para definir nuestra identidad, sino también para procurarnos un obstáculo con respecto al cual medir nuestro sistema de valores⁴² (Eco, 2012). Ahora bien, para la semiótica lo pertinente no es constatar la necesidad de que exista un enemigo, sino analizar el proceso de producción y demonización de éste. Los enemigos siempre son representados como distintos de nosotros, siempre siguen costumbres que no son las nuestras. Por ejemplo, en los bajorrelieves romanos, los bárbaros -que son identificados como extranjeros- aparecen como barbudos y chatos. Otro caso es el de los judíos, que son calificados de raros porque se abstienen de comer cerdo, no ponen levadura en el pan, se casan entre ellos o se circundan. Cabe señalar aquí que el enemigo no sólo es aquél que está fuera y exhibe su extrañeza desde lejos, sino también el que está dentro, entre nosotros y actúa de forma distinta, habla mal nuestra lengua y se le achacan determinados calificativos como “listillo”, “timador” o “libidinoso”. Al negro, por ejemplo, por su color distinto, por su diferente aspecto exterior, se le ha considerado habitualmente como extranjero y se le han achacado comportamientos viciosos.

Los enemigos tienden a ser representados de un modo amenazador, aunque realmente no nos amenacen. En ese sentido, aquél que es señalado como

1992: 286). En la misma línea, afirma que un primer instinto por el que nos afirmamos a nosotros mismos es negando al “otro”: “so würde die gerade den primären, fundamentalen Charakter der Opposition beweisen; denn es hiesse, dass die Persönlichkeit, selbst wo sie garnicht angegriffen wird, sondern rein objektiven Äusserungen anderer gegenüber, sich nicht anders als durch Opposition behaupten kann, dass der erste Instinkt, mit dem sie sich bejaht, die Verneinung des Anderen ist” (ibíd.: 299). Algunos ejemplos de lucha a los que se refiere este ensayo son los celos, la envidia, la competitividad, la lucha de clases o los conflictos religiosos.

⁴² Cabe señalar aquí que toda axiología es paradigmática, es decir, se establece en función de un código que jerarquiza un determinado conjunto de valores. Atender a esta dimensión, como sostiene Paolo Fabbri, es fundamental para elaborar una tipología de la cultura: “(...) sin una teoría de los paradigmas no se puede construir tipologías ni jerarquías. Esto es importante de cara al problema de la organización de la cultura, y asimismo de la historia de la cultura, donde encontramos paradigmas estratificados y no necesariamente secuenciales” (Fabbri, 2017: 120-121). En el caso que a mí me ocupa, se trataría de elaborar una tipología de los enemigos del Estado Islámico.

“enemigo” debe ser feo, ya que lo bello siempre se identifica con lo bueno y lo monstruoso con lo malo. También debe oler mal, ser hediondo y apestar. Al respecto, Eco enumera diferentes ejemplos:

- el alemán olía mal para los franceses durante la I Guerra Mundial
- los sarracenos fueron calificados de hediondos en el siglo XV
- los austriacos olían mal para Giuseppe Giusti
- el gitano ha sido caracterizado siempre como alguien que apesta
- el judío para el cristianismo era monstruoso y hediondo. Además, se decía que de ellos nacería el anticristo y se les asociaba con costumbres como matar y secuestrar niños. Algo similar sucedía con los herejes, de los que se decía que eran abominables

El enemigo ha sido siempre considerado como de clase inferior y se le ha caracterizado como envidioso. En ese sentido, la mujer también ha sido señalada como una amenaza: al tiempo que se la ha representado como un animal inferior, con mil pasiones desagradables y poco limpio; también se la ha demonizado y considerado como un peligro para la sociedad. Véase el caso de las mujeres que fueron acusadas de brujería durante el siglo XVI y que eran caracterizadas como seres depravados entregados a Satanás debido a su escasa fe y credulidad. Eso las convirtió en un enemigo social que merecía sufrir procesos inquisitoriales y la hoguera. A los leprosos también se los acusó de envenenar a poblaciones enteras y se los vinculó con los judíos y sarracenos.

Como señala Eco, la necesidad de la figura del enemigo es connatural también al hombre manso y amigo de la paz. En este tipo de casos, su imagen se desplaza de un objeto humano a una fuerza natural o social, ya sea la explotación capitalista, la contaminación ambiental o el hambre en el Tercer Mundo. Del mismo modo, Eco sostiene que hacer la guerra permite que una comunidad se reconozca como nación. En la actualidad, por ejemplo, a partir de los flujos migratorios se han construido nuevas imágenes del enemigo. El miedo a los que vienen de fuera provoca que se los criminalice. En Italia, por ejemplo, como señala Eco, se ha construido la imagen del enemigo rumano que sirve como chivo expiatorio para una sociedad que no consigue

reconocerse a sí misma. En ese sentido, en 2007, el gobierno de Romani Prodi llegó a aprobar un decreto por el que se permitió expulsar del país a todos aquellos rumanos que habían cometido algún delito.

La representación del enemigo, además de ser amenazante, tiende a asociarse con pasiones como el odio o el pánico. Esta cuestión, en palabras de Lotman, no sólo plantea al investigador problemas psicológicos, sino también semióticos, pues cuando una sociedad es presa del miedo⁴³ y desconoce sus causas reales tiende a estigmatizar⁴⁴ a aquél que considera diferente y a

⁴³ Como señala Lotman, cuando analizamos la sociedad convertida en víctima del miedo de masas, podemos distinguir dos casos: la sociedad amenazada por algún tipo de peligro evidente o la sociedad presa de un ataque de miedo cuyas causas reales desconoce. En esta segunda situación no es la amenaza la que crea el miedo, sino el miedo la que crea a la amenaza y el enemigo es resultado de una construcción semiótica (cfr. Lotman, 2008: 12). Fritz Riemann, en *Grundformen der Angst*, muestra las formas básicas en las que se manifiesta el miedo. En función de cómo se responde ante determinadas situaciones “extrañas” o “inquietantes”, el autor establece cuatro categorías: el esquizoide, el compulsivo, el depresivo y el histérico. Independientemente de si esta categorización es más o menos correcta, lo interesante es que esta atribución de roles se realiza en función de cómo se caracteriza a lo “otro”. Los “esquizoides”, por ejemplo, son caracterizados como sujetos que reaccionan de un modo agresivo ante los extraños que sobrepasan su círculo protector. Para ellos, el “otro” es considerado siempre una amenaza y el miedo tiende a traducirse en agresión (Riemann, 2006: 37). El “depresivo”, en cambio, tiende a agredirse a sí mismo como consecuencia de una no aceptación de su propio “yo” (ibíd.: 86).

⁴⁴ E. Goffman, en *Stigma*, además de distinguir distintos modos de estigmatización, sostiene que el estigma no es una propiedad del ser humano en sí misma, sino un concepto que tiene sentido dentro de las relaciones humanas. A este respecto, “el estigmatizado” sólo existe en función de o en oposición del “normal”: “Der Normale und der Stigmatisierte sind nicht Personen, sondern ehe Perspektiven. Diese werden erzeugt in sozialen Situationen während gemischter Kontakte kraft der unrealisierten Normen, die auf das Zusammentreffen einwirken dürfen” (Goffman, 1975: 170). En ese sentido, el “estigma”, aunque pueda originarse a partir de las características propias del sujeto, es el resultado de una proyección sobre el “otro”. Algo similar ocurre con los estereotipos que, a pesar de que no siempre se construyen de forma arbitraria, son el resultado de una configuración discursiva con la que se tiende a homogeneizar las características de una determinada colectividad. Sobre la base de éstos, como señala Rüdiger Hort siguiendo a Lippman, toman forma los prejuicios sobre el “otro”. Para Hort, además, el hecho de compartir unos mismos prejuicios es un modo de sentir que se

construir una amenaza⁴⁵ a partir de una serie de códigos “con cuya ayuda la sociedad en cuestión se codifica a sí misma y al mundo circundante” (Lotman, 2008: 12). Véase el caso de la persecución de los judíos, de la criminalización de los comunistas o de la caza de brujas⁴⁶. En todos estos casos, independientemente de la forma expresiva utilizada, el enemigo era caracterizado como un ser abyecto, feo, hediondo, entregado a Satán y dispuesto a hacer cosas abominables.

pertenece a un grupo: “Besonders der soziale und kommunikative Austausch von Vorurteilen über andere (fremde) Gruppierungen oder soziale Kategorien stellt eine konformistische Bestätigung des eigen Denkens und Empfindens sowie der Wahrnehmung dar, wodurch sich das Individuum zu einer bestimmten Gruppierungen zugehörig fühlen kann. Zugleich bestimmt aber das Selbstbild des Individuums die Bilder, die es von anderen macht” (Hort, 2017: 18). En la misma línea, se manifiesta Landowski, quien afirma que el estereotipo no se utiliza para describir al “otro” propiamente, sino como medio expeditivo de reafirmar una diferencia: “un sujeto sólo puede captarse como “Yo” (o como “Nosotros”) negativamente, por oposición a un “Otro”, al que tiene que construir como figura antitética a fin de poder ponerse a sí mismo como su contrario: “Lo que yo soy es lo que tú no eres”” (Landowski, 1997: 44)

⁴⁵ Lotman señala cómo se construye el “objeto del miedo” atendiendo a un texto del siglo III d.C (diálogo *A Octavio*) en el que se recogen y se refutan todas las acusaciones que la Roma pagana, en su fase agonizante, imputó a los cristianos. Se trataba de una colección de chismes callejeros. En ellos, los cristianos son caracterizados como una comunidad secreta cuyos miembros se reconocen fácilmente los unos a los otros mediante señales secretas que el resto de la gente desconoce: “Rechazan todas las creencias del resto de la sociedad, desprecian a sus dioses y se burlan de sus objetos de culto. (...) tienen por dios a un delincuente crucificado por sus fechorías. Han convertido la cruz en un objeto sagrado y, de esta manera, adoran aquello que merecerían para sí mismos. Han hecho de la cabeza de un asno el objeto de veneración. Las actividades de los cristianos se representan de la siguiente manera: reuniones secretas por la noche, a la luz del fuego, que terminan en bacanales en plena oscuridad. El objetivo de las reuniones son los sacrificios de sangre y el libertinaje desenfrenado, acompañados de perversiones sexuales (incesto)” (Lotman, 2008: 15).

⁴⁶ A este respecto, Lotman señala lo siguiente: “En la extensa bibliografía “diabólica” y en los documentos sobre procesos contra las brujas, se dibuja muy claramente la fisonomía de aquel mundo que la sociedad de la época codificó como ‘satánico’” (ibíd.: 18). Frente a éste se oponía el “mundo normal”, caracterizado por estar formado por una masa de nivel medio, carente de rasgos marcados, dominada por el miedo, el odio y la envidia hacia aquellos que poseían alguna cualidad sobresaliente (cfr. ibíd.: 23).

Estas mismas categorías semánticas pueden verse extrapoladas en la actualidad en diferentes producciones cinematográficas donde el enemigo, ya sea caracterizado como un nazi alemán, como un comunista ruso, como un yihadista árabe o, más recientemente, como un narcotraficante latinoamericano; es siempre presentado en oposición a los norteamericanos, un pueblo que tiende a representar a sus líderes, soldados y servicios secretos como los garantes del orden global y de la justicia en el mundo. En el caso de esta investigación, el punto de vista desde el que se analiza el proceso de producción del enemigo no es el de EE.UU., sino el de los terroristas de ISIS, cuyo discurso propagandístico tiene entre sus principales objetivos amenazar y desacreditar a sus distintos adversarios, especialmente a Occidente, a quienes se identifica con los “cruzados”, es decir, con aquellos incrédulos que, además de renegar de Alá, humillan a los musulmanes e invaden sus territorios.

3.1 El enemigo en el discurso de *Dabiq*

En *Dabiq* se incluyen diferentes secciones en las que el protagonista del discurso no son los muyahidines del Estado Islámico, sino sus enemigos. Entre ellos, el principal señalado es Occidente, que en muchos casos se asocia con el presidente Obama, quien es caracterizado como un líder político mentiroso e hipócrita:

“Barack Obama followed his predecessor on “August 9, 2014” by saying the crusade against the Islamic State was “going to be a long-term project.” But Obama was more hypocritical by saying that the Iraq war was a “dumb war,” starting his presidency with a promise to end the Iraq war only to return from where his predecessor had left off, and sending troops to Iraq after promising not to send any. He then ordered airstrikes leading to the killing of Muslim men, women, and children in Iraq and Shām, granting his army the right to do such while claiming the killings of Foley, Sotloff, Haines, and Henning were unjustified! He achieved all this after receiving the hypocritical Nobel Peace Prize.” (Dabiq 4: 42)

Obama, en ese sentido, es señalado como heredero de la política exterior del presidente Bush y anuncian que el imperio estadounidense colapsará completamente como consecuencia de sus decisiones militares:

“And with Allah’s permission, Obama will continue to follow in the footsteps of his predecessor, Bush, only to become the worst heir for the worst testator, and ultimately bring about the complete collapse of the modern American empire.” (Dabiq 3: 4)

Asimismo, afirman que desde que EE.UU. decidió involucrarse nuevamente en los asuntos de la Umma han sido asesinadas cientos de familias musulmanas que las autoridades occidentales han justificado como “daños colaterales”:

“Around midnight on Sunday, “the 14/15th of September 2014,” the crusaders trailed a caravan of vehicles transporting the families (women and children) of Islamic State soldiers from Wilāyat al-Barakah to Wilāyat Nīnawā. The women and children abandoned the vehicles near Sinjar after noticing that the caravan was being followed by US warplanes and drones. They then took shelter in nearby houses. After some of the vehicles were struck next to them, a number of the women got scared and fled from one of the houses. They were then struck down by the crusader jets. The crusaders justify such actions for themselves – alone – under the pretense of “collateral damage” while denouncing others for “terrorism.” Nine women and five children were killed in this transgression. By Allah, their blood will not be forgotten...” (Dabiq 4: 49)

Para ISIS, el enemigo occidental es calificado de modos muy diversos tales como “cruzado”, “incrédulo”, “hipócrita”, “mentiroso”, “débil”, “apóstata” o “infiel”; y consideran que vivir en Occidente subyuga a sus habitantes a lo que ellos mismos denominan “esclavitud moderna”. Desde su punto de vista, el estilo de vida occidental impide que los musulmanes puedan vivir su fe con la fuerza y el honor que deberían:

“The modern day slavery of employment, work hours, wages, etc., is one that leaves the Muslim in a constant feeling of subjugation to a kāfir master. He does not live the might and honor that every Muslim should live and experience.” (Dabiq 3: 29)

En contraposición a esta forma de vida, ISIS presenta la yihad como el camino más inspirador para los fieles a Alá. Según sus planteamientos, la yihad otorga vida a la escala más grande de la Umma y del individuo:

“Jihād not only grants life on the larger scale of the Ummah, it also grants a fuller life on the scale of the individual.” (Dabiq 3: 31)

Esta forma de vida sólo es posible si se abandona la Tierra de la Incredulidad y se emigra al Califato:

*"This life of jihād is not possible until you pack and move to the Khilāfah."
(Dabiq 3: 31)*

Para ellos, vivir entre pecadores mata el corazón y deja trazos grabados en él que con el tiempo son imposibles de eliminar:

"Living amongst the sinful kills the heart, never mind living amongst the kuffār! Their kufr initially leaves dashes and traces upon the heart that over time become engravings and carvings that are nearly impossible to remove. They can destroy the person's fitrah to a point of no return, so that his heart's doubts and desires entrap him fully." (Dabiq 3: 32)

Vivir en la tierra de la incredulidad y de espaldas a la predicación aparta al creyente del camino de Abraham y desgasta el hilo de la fe (Dabiq 1: 20-21). Para evitar caer en esa situación, se prescribe emprender la hégira y abandonar a los incrédulos, ya que se considera que quien no los abandona se ha olvidado de sus obligaciones como musulmán y ha caído en una prohibición. Asimismo, también es censurado aquél que abandona la yihad y se preocupa única y exclusivamente de los bienes materiales:

"one who abandons jihād and instead busies himself with making money has been censured" (Dabiq 4: 12)

Desde su punto de vista, la mejor condición del creyente es la de obedecer a Alá. Quienquiera que se ocupe de cumplir los deberes establecidos por Él, tendrá garantizada su provisión:

"Do not worry about money or accommodations for yourself and your family. There are plenty of homes and resources to cover you and your family." (Dabiq 3: 33)

Frente a las acciones militares de los cruzados, ISIS sostiene que los musulmanes deben confiar en su dios y comportarse como si fueran uno. Porque el Islam, según sus planteamientos, no es la religión de la división ni del partidismo, sino de la victoria:

"This religion is the one promised with victory, not the religion of division, partisanship, innovation, and pride in personal opinión [...]" (Dabiq 4: 3)

Tal y como afirman en *Dabiq*, aquél que duda de Alá, se desvía de la fe y cae en la incredulidad, lo que se identifica como la principal causa del debilitamiento y la desesperación de un musulmán. Los líderes y soldados del Estado Islámico se caracterizan, por el contrario, por tener la convicción

absoluta de que su Señor les apoya. Por eso, siguen el camino iniciado por Al-Zarqawi y están seguros de que conquistarán “Roma”, poniendo así fin a la mentira, que se identifica con el fin de la civilización occidental y el surgimiento del gigante islámico:

“This attitude was also echoed by the mountainous man, Abū ‘Umar al-Baghdādī (rahimahullāh), who said, “O soldiers of the Islamic State, O youth of Muhammad (sallallāhu ‘alayhi wa sallam)... Today we are upon the doorstep for a new era, a turning point for the map of the region, rather the world. Today we witness the end of the lie called western civilization and the rise of the Islamic giant.” (Dabiq 4: 4)

Al respecto, también se pronuncia Al-Adnani, portavoz del Califato, quien sostiene que la victoria sobre los incrédulos es una promesa que Dios hizo a los musulmanes a través del Profeta y afirma que, si este objetivo no se alcanza en este tiempo, se alcanzará en las generaciones venideras, porque Alá nunca falta a sus promesas:

“We will conquer your Rome, break your crosses, and enslave your women, by the permission of Allah, the Exalted. This is His promise to us; He is glorified and He does not fail in His promise. If we do not reach that time, then our children and grandchildren will reach it, and they will sell your sons as slaves at the slave market” (Dabiq 4: 5)

Al- Adnani, en otro de sus discursos como portavoz del Estado Islámico, afirma no temer a los aviones, misiles y acorazados del enemigo, ya que está convencido de que el Califato tiene a Dios de su parte. Desde su punto de vista, confiar en Alá impide que un verdadero creyente se debilite y aflija:

“So mobilize your forces, O crusaders. Mobilize your forces, roar with thunder, threaten whom you want, plot, arm your troops, prepare yourselves, strike, kill, and destroy us. This will not avail you. You will be defeated. This will not avail you, for our Lord, the Mighty, the Prevailing, has promised us with our victory and your defeat. Send arms and equipment to your agents and dogs. Prepare them with the most modern equipment. Send them very much, for it will end up as war booty in our hands by Allah’s permission. You will spend it, then it will be a source of regret for you, then you will be defeated. Look at your armored vehicles, machinery, weaponry, and equipment. It is in our hands. Allah granted it to us. We fight you with it. So die in your rage.” (Dabiq 4: 8)

Al-Adnani dice, además, que Alá ama a quien está dispuesto a sacrificarse por su causa, por eso convierte a algunos de sus muyahidines en mártires:

“Allah has loved the mujāhidīn, and so there is no choice but for Him to take some martyrs. We ask Allah to make us of them, not from the disgraced nor those afflicted [in their religion].” (Dabiq 4: 7)

En ese sentido, morir por la yihad no significa caer derrotado por los incrédulos. Para ellos, ser asesinado durante esta guerra es también una victoria. Ese precisamente es su secreto:

“O America, O allies of America, and O crusaders, know that the matter is more dangerous than you have imagined and greater than you have envisioned. We have warned you that today we are in a new era, an era where the State, its soldiers, and its sons are leaders not slaves. They are a people who through the ages have not known defeat. The outcome of their battles is concluded before they begin. They have not prepared for a battle since the time of Noah except with absolute conviction of victory. Being killed – according to their account – is a victory. This is where the secret lies. You fight a people who can never be defeated” (Dabiq 4: 7)

Cuando en *Dabiq* se habla de los incrédulos no sólo se refieren a los “cruzados”, también se incluye a grupos como el PKK o los Peshmerga⁴⁷, que son señalados por las propias autoridades occidentales como organizaciones terroristas. Asimismo, se señala a los yazidíes, de quienes se dice que su credo es tan desviado que incluso los cristianos les han calificado de “adoradores del diablo y de Satanás”:

“Their creed is so deviant from the truth that even cross-worshipping Christians for ages considered them devil worshippers and Satanists, as is recorded in accounts of Westerners and Orientalists who encountered them or studied them. It is ultimately ironic that Obama sites these devil worshippers as the main cause for his intervention in Iraq and Shām, as he sides with the peshmerga – gangs of mercenaries related to the Marxist PUK and allied with the Marxist PKK – a “terrorist” organization according to the tāghūt laws the West “believes” in” (Dabiq 4: 14)

Cabe decir aquí que cuando ISIS señala al PKK como uno de sus enemigos no se está refiriendo a los kurdos en general, sino a los kurdos incrédulos. Aquellos que como Ansar Al-Islam se han integrado dentro de las filas del Estado Islámico son considerados como sus hermanos y piden que Alá les mantenga firmes en la verdad:

“The Muslims have continuously received one piece of good news after another since the announcement of the re-establishment of the blessed

⁴⁷ Combatientes kurdos cercanos al PKK

Islamic Khilāfah. One of the most recent pieces of good news was that the group “Ansār al-Islam in Iraq”, including both its leaders and its soldiers, has pledged allegiance to the Islamic State. The bay’ah took place on the 29th of Shawwāl, and was accompanied by the announcement that their banner would be dissolved, and that all their troops, weapons, and capabilities would be placed at the disposal of the Islamic State. [...] The soldiers of Ansār al-Islam have made their choice, and in doing so have exposed themselves to the enmity and hatred of the entire world for the sake of unifying the ranks of the mujāhidīn. We consider this a sign of their sincerity, and Allah is their judge. We ask Allah to keep them firm upon the truth.” (Dabiq 4: 21)

Frente al que no cree no cabe la discusión o el debate. No es necesario tratar de convencerlo de que está equivocado por medio de sesudas argumentaciones. El que reniega de Alá y rechaza las enseñanzas del Profeta sólo puede ser aniquilado. La descreencia no se elimina convirtiendo a los no creyentes, sino eliminándolos. De ahí que la división entre la Tierra del Islam y la de Tierra de la Incredulidad sea tan estricta. No cabe espacio para el contacto entre un mundo y otro. Cualquier posibilidad de simbiosis o hibridación cultural entre ambos universos de sentido se considera una desviación de la religión auténtica. Por un lado, está el Islam y la Fe y por el otro, la Incredulidad y la Hipocresía:

“Amirul-Mu’minin said: “O Ummah of Islam, indeed the world today has been divided into two camps and two trenches, with no third camp present: The camp of Islam and faith, and the camp of kufr (disbelief) and hypocrisy – the camp of the Muslims and the mujahidin everywhere, and the camp of the jews, the crusaders, their allies, and with them the rest of the nations and religions of kufr, all being led by America and Russia, and being mobilized by the jews.”” (Dabiq 1: 10)

Del mismo modo, tal y como se señala en *Dabiq*, para ISIS la Tierra no es de los sirios o de los iraquíes, es de Alá y es Él quien la hará heredar a sus siervos:

“Amirul-Mu’minin said: “Therefore, rush O Muslims to your state. Yes, it is your state. Rush, because Syria is not for the Syrians, and Iraq is not for the Iraqis. The earth is Allah’s. {Indeed, the earth belongs to Allah. He causes to inherit it whom He wills of His servants. And the [best] outcome is for the righteous} [Al-A’raf: 128].” (Dabiq 1: 11)

El Estado Islámico se presenta, así, como la tierra prometida a los musulmanes y pide a todos aquellos que se declaren como tal que emigren al Califato, incluidos médicos, académicos, juristas o ingenieros:

“Amirul-Mu’minin said: “We make a special call to the scholars, fuqaha’ (experts in Islamic jurisprudence), and callers, especially the judges, as well as people with military, administrative, and service expertise, and medical doctors and engineers of all different specializations and fields. We call them and remind them to fear Allah, for their emigration is wajib ‘ayni (an individual obligation), so that they can answer the dire need of the Muslims for them. People are ignorant of their religion and they thirst for those who can teach them and help them understand it. So fear Allah, O slaves of Allah.”” (Dabiq 1: 11)

Muchos creyentes de Alá, tal y como se expone en *Dabiq*, ignoran las obligaciones que establece su religión. Por ello consideran oportuno que los musulmanes se alejen del campo de la incredulidad y se dejen instruir por quienes pueden ayudarles a comprenderla. Los incrédulos, lejos de guiarse por la verdad, siguen la doctrina de la “libre elección” que establece que cualquier sujeto tiene el derecho a elegir si seguir la verdad o dejarse guiar por la falsedad. Los defensores de esta ideología tratan a los profetas como meros predicadores que no tienen ningún tipo de autoridad sobre las masas y piensan que sus mensajes pueden discutirse o tener una oposición a nivel político. Desde su punto de vista, esta metodología se considera equivocada y defienden que es justo luchar contra todos aquellos que quieren extender la falsedad por el mundo. En ese sentido, para que la verdadera religión triunfe, hay que erradicar la libertad de elección y enfrentarse a cualquiera que intente desviar a los creyentes de su compromiso con Alá:

“So until we return to the correct state of Islamic affairs, it’s upon us all to work together to eradicate the principle of “free choice,” and to not deceive the people in an attempt to seek their pleasure, neither by calling to “free choice” directly, nor by alluding to it indirectly. Rather, we must confront them with the fact that they’ve turned away from the religion, while we hold onto it, grasping its purity, its clarity, its comprehensiveness, without any blemishes due to shirk, misguidance or heresy, and that we’re completely ready to stand in the face of anyone who attempts to divert us from our commitment to making the religion of Allah triumphant over all other religions, and that we will continue to fight the people of deviation

*and misguidance until we die trying to make the religion triumphant”
(Dabiq 2: 11)*

Para esta organización no hay lugar para la libre elección, ya que según sus planteamientos esta doctrina niega la verdad revelada y da el poder a los hombres para establecer qué es lo verdadero y qué es lo falso dependiendo de las circunstancias:

“This ideology teaches that no one has the right, regardless of whom he may be, to impose any creed or set of morals on anyone else even if that creed or set of morals is the truth revealed by Allah. They went to the extent of attributing this “methodology of free choice” to the religion of Allah ta’ālā, and to the call of the prophets, peace be upon them. The proponents of this ideology have portrayed the prophets of Allah incorrectly, making them out to be more akin to preachers and guides who have no authority over the masses at all or, at best, like political guides or opposition party leaders with a message that opposes their peoples’ principles. These same people further portray the prophets as having only one tool at their disposal for changing the beliefs of their people and era. This tool is what is referred to today as a “peaceful means of change.” It entails displaying their methodology to the people and leaving them to choose for themselves, without any sort of pressure or force used against them, even if the other methodologies in question stand in complete contradiction to the methodology of the prophets and also oppose those “diplomats” who are pleased with giving the people a choice!” (Dabiq 2: 5)

Incluso aquellos que creen en la palabra de Alá, pero defienden la libre elección son considerados por ISIS como incrédulos, ya que han absorbido otros credos como el secularismo, el liberalismo o la democracia. Su objetivo es hacer que la religión de Alá triunfe sobre todas las demás religiones y combatir hasta la muerte a todos aquellos que se desvían de la verdad. La verdad es de Alá y no se puede poner en duda ni discutir. El que dude o sea un mentiroso debe ser castigado.

Para un muyahidín las acciones de Alá están caracterizadas por la justicia, la sabiduría, la misericordia y la gracia. Por eso, ser esclavo de Alá y obedecerle no se considera algo negativo, sino un camino de salvación. Los incrédulos, por el contrario, viven esclavizados a las cosas materiales, lo que les convierte, tal y como se plantea en *Dabiq*, en seres llenos de arrogancia, envidia, ira y deseo. En ese sentido, mientras los primeros confían en Alá y esperan todo lo bueno de Él; sus oponentes reniegan del Islam, de la oración y abrazan falsos

credos como el de la cruz o la democracia. Por este motivo, el enemigo occidental no tiene el favor de Alá y se caracteriza por ser un adversario débil:

MUSULMANES	OCCIDENTALES
Realizan la hégira al Estado Islámico para jurar lealtad al Califa y alejarse de la Tierra de los Incrédulos	Sus líderes políticos son mentirosos e hipócritas, y justifican el asesinato de musulmanes
Confían sólo en Alá y se comportan como si fueran uno frente a sus enemigos. Esa es la fuente de su fortaleza	Viven sumidos en la “esclavitud moderna”: empleo, horas de trabajo, salarios, etc. Lo que les debilita y les hace depender de “falsos maestros”
No se preocupan por los bienes materiales y tienen la convicción de que Alá les proveerá	Viven desviados de la fe, sólo se preocupan de cosas materiales y eso les hace vulnerables
No tienen miedo a morir en su lucha contra la incredulidad y como muyahidines están dispuestos a convertirse en mártires de Alá. Ser asesinados en la guerra contra los cruzados es una victoria	Para hacer la guerra, se apoyan en pueblos como los yazidíes, que son calificados como “adoradores del diablo; y en grupos declarados terroristas como el PKK y los Peshmerga
Tienen a Alá de su parte y se mantienen fieles a Él. En ese sentido, no temen a los aviones, misiles y acorazados de los enemigos	Reniegan de Alá y abrazan falsos credos como el liberalismo, el nacionalismo o la democracia
Se consideran siervos de Alá y tienen fe en que su Señor herede sobre ellos su poder en la Tierra	Se guían por doctrinas como la “libre elección” que niega la verdad revelada y consideran a los profetas como predicadores que no tienen ninguna autoridad sobre las masas

Consideran que Alá es justo, sabio y misericordioso y su objetivo es hacer que la religión del Profeta triunfe sobre el resto de los credos e ideologías	Son caracterizados como seres arrogantes, envidiosos y llenos de deseo. Por ello, se debe evitar que sus falsas ideologías se extiendan por el mundo

Entre los incrédulos no sólo se encontrarían los ejércitos de países occidentales, también se incluiría a los gobiernos y movimientos nacionalistas y seculares de los países de Oriente Medio que no reconocen la legitimidad del Estado Islámico. No reconocer su legitimidad convierte a quien toma esa posición en alguien contrario a Alá y, por tanto, en un falso creyente que renuncia a obedecer su voluntad. Porque si algo se repite de forma reiterada en el discurso de *Dabiq* es que el Estado Islámico es un Estado creado por mandato del Todopoderoso y ni siquiera su Califa puede tomar la decisión de disolverlo, pues eso implicaría ir en contra de la voluntad de quien ha permitido su aparición.

Establecer un califato siempre ha sido un objetivo para los muyahidines desde el surgimiento de la yihad en el siglo XX:

“The goal of establishing the Khilafah has always been one that occupied the hearts of the mujahidin since the revival of jihad this century. It was always a hope the mujahidin were certain of attaining, for Allah’s Messenger (sallallahu ‘alayhi wa sallam) had promised them with it. He said, “There will be prophethood for as long as Allah wills it to be, then He will remove it when He wills. Then there will be Khilafah on the prophetic methodology and it will be for as long as Allah wills, then He will remove it when He wills.” (Dabiq 1: 34)

Con el objetivo de cumplir la promesa del Mensajero de Alá se emprendió a finales del siglo pasado una yihad contra los comunistas en Afganistán. Sin embargo, tal y como ellos mismo señalan, los grupos yihadistas fracasaron en su empeño debido a que muchos de sus aliados se dejaron arrastrar por el nacionalismo. Desde entonces muchos muyahidines han tratado de buscar la mejor oportunidad para emprender una nueva yihad. Uno de estos combatientes ha sido Al-Zarqawi, principal responsable de extender la yihad en numerosos países de Oriente Medio.

La estrategia de Al-Zarqawi para extender el Califato y derrotar a los enemigos de Alá se explica detalladamente en la primera publicación de *Dabiq* (*Dabiq* 1: 36-41). Inicialmente se trataría de crear el máximo caos posible a través de operaciones militares, provocar inestabilidad y empujar a los gobiernos “apóstatas” a una situación de guerra total. El objetivo principal de estas acciones sería generar inseguridad a través de la violencia, una violencia que tendría como blanco no sólo al enemigo occidental, sino también a los islamistas que deciden aceptar participar en procesos democráticos. Una vez logrado el colapso, el siguiente paso sería ocupar el vacío de poder y establecer el Estado Islámico, esto es, una nueva estructura de gobierno guiada por los preceptos de Alá que sustituya al régimen anterior.

Dabiq tilda de “acontecimiento monumental” el establecimiento del Califato en Siria e Irak, ya que se presenta como el primer Estado de los tiempos modernos establecido por muyahidines:

“The collapse was followed by the mujahidin quickly entering the vacuum left, to announce and establish the Islamic State of Iraq under the leadership of Amirul-Mu’minin Abu ‘Umar al-Husayni al-Baghdadi (rahimahullah) – a monumental event in the history of the Ummah. It was the first state in “modern” times set up exclusively by the mujahidin – the active participants in the jihad – in the heart of the Muslim world just a stone’s throw away from Makkah, al-Madinah, and Bayt al-Maqdis.” (Dabiq 1: 38)

Una vez establecido este Califato, los responsables de ISIS se proponen continuar con su expansión y favorecer, así, la unión de toda la comunidad musulmana bajo un único mando. Frente a la expansión de este Estado no sólo se oponen los “cruzados” o los Estados seculares de Oriente Medio, sino también grupos yihadistas y movimientos islamistas como la Coalición Sahwah que tratan de deslegitimar religiosamente al Califato:

“Since the beginning of this crusade on the media frontline, self-styled jihadist ideologues and quasi- mujāhidīn have tried to position themselves in an area that is neither Islamic State nor Sahwah... only to be sucked into the trenches of the apostate media and religious scholarship of the Arab tawāghīt. They even imitated the nusayriyyah and secularist opposition by labelling the Islamic State as “Daesh” and “Tandhīm ad-Dawlah,” in a manner precisely mimicking the satellite channels and palace scholars of Āl Salūl and Qatar. One of the top “jihadist ideologues” presented a verdict entailing ways to confront the “extremism and takfīr” of “Jamā’at ad-

Dawlah” matching those expressed by Obama, Chuck Hagel, Dempsey, and the US State Department. His suggestions included preventing financial and human resources from reaching the Islamic State as well as religiously delegitimizing the State in a manner US officials said “Muslim” scholars must do. And yet he and his likes claim they are neutral!” (Dabiq 4: 43)

Según el planteamiento de ISIS, desde que se produjeron los atentados del 11S y se declaró la “Guerra contra el Terror” a nivel internacional no existe un punto neutral en el que poder situarse frente a los acontecimientos que se han sucedido desde entonces. O se está con los cruzados o se está con el Califato. En ese sentido, también se pronunciaron el presidente Bush y Osama Bin Laden:

“Shaykh Usāmah Ibn Lādin (rahimahullāh) commented, “So the world today is divided into two camps. Bush spoke the truth when he said, ‘Either you are with us or you are with the terrorists.’ I.e. either you are with the crusade or you are with Islam. Bush today is in the frontline carrying a huge cross and treading. I swear by Allah the Great that everyone who treads behind Bush in his plan has apostatized from the religion of Muhammad (sallallāhu ‘alayhi wa sallam). This ruling is from the clearest of rulings in the Book of Allah and Sunnah of the Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) [...]” (Dabiq 4: 43)

La cruzada a la que se refieren de forma reiterada en *Dabiq* se describe como una cruzada al servicio de los intereses de Irán y Rusia. Para ellos, se trata de una extraña alianza, ya que después de siglos de conflicto, Bush y Obama parecen estar decididos a fortalecer a Rusia y Persia en Oriente Medio. Al respecto, el político norteamericano Henry Kissinger considera que ISIS es un grupo de aventureros y sostiene que la influencia de Irán en la región es mucho más peligrosa de lo que esta organización representa. Para los responsables de *Dabiq*, el análisis de Kissinger es materialista y se olvida de que el verdadero poder proviene del credo en Dios. Desde su punto de vista, Irán nunca será un problema mayor que ISIS a menos que Occidente acuerde con el Estado Islámico cesar sus ataques sobre los musulmanes:

“his underestimation of the Islamic State is due to a materialist analysis believing that power is in weaponry and technology, forgetting that true power relies in the creed of tawhīd, which liberates one from any fear save the fear of his Lord and grants him the support of his Lord. Therefore, Iran will never be “a bigger problem than ISIS” unless the West enters into a truce with the Islamic State involving the halt of all attacks against the Muslims” (Dabiq 4: 39)

Por otro lado, el oficial de la CIA, Michael Scheuer⁴⁸, defiende la no intervención de EE.UU. en Siria porque considera que allí todos los enemigos de América se están matando entre sí. Obama, a pesar de opiniones como esta, insiste en fortalecer a Irán, así como en favorecer la influencia rusa en la región. Según el punto de vista de ISIS, los líderes occidentales están cegados por su amor al Estado judío y parecen hacer cosas que dañan los intereses de Occidente:

“Russia continues to arm the Asad regime against the Muslims of Shām. They have boasted of their nuclear capabilities once again. And yet Obama insists upon strengthening “the Persian Crescent” and Russian influence in the region. It seems American leaders are blinded by their love of the Jewish state into doing things that only damage supposed Western interests”
(Dabiq 4: 39)

ISIS señala a Bush como el precursor de esta cruzada, ya que fue él quien declaró abiertamente su guerra contra el terrorismo. Obama, a pesar de que prometió pararla, resultó ser un hipócrita y decidió continuarla luchando contra el Estado Islámico. Dijo que no enviaría tropas, pero ordenó ataques aéreos que mataron a mujeres, hombres y niños musulmanes. Como consecuencia de estas agresiones al pueblo de Alá, el Estado Islámico ejecutó a Foley, Sotloff, Haine y Hennig. En la misma línea, se llama a que se produzcan ataques en todos los países que han entrado en alianza contra el Califato. Desde su punto de vista, consideran justificado cualquier ataque sobre los ciudadanos de las zonas cruzadas⁴⁹. No distinguen entre civiles o militares, consideran que todos

⁴⁸ Michael Scheuer fue jefe de la unidad de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) encargada de buscar a Osama Bin Laden

⁴⁹ Uno de los principales objetivos de la estrategia elaborada por ISIS contra sus enemigos es el de desestabilizar el desarrollo “normal” de las sociedades occidentales, entendiendo por normal la continuidad del orden moral, social, político, económico e institucional establecido en Occidente desde la desaparición de la Unión Soviética. Para lograr este objetivo han diseñado campañas propagandísticas en las que tratan de convencer a sus seguidores y simpatizantes de que su deber es planificar y llevar a cabo acciones terroristas dentro del territorio enemigo. Este tipo de operaciones se caracteriza por el comportamiento inesperado e imprevisible de quienes las realizan, ya que al contrario que otras expresiones terroristas, sus protagonistas están dispuestos a acuchillar, degollar, disparar, golpear o atropellar aleatoriamente a sus enemigos en cualquier situación propia de la vida cotidiana, tales como pasear en un parque,

ellos tienen la misma condición. Su consigna es la siguiente: “confía en Alá y apuñala al cruzado” (*Dabiq* 4: 44). Este debe ser el grito de batalla para todos aquellos que quieren apoyar con sus acciones al Estado Islámico.

Respecto al odio que ISIS profesa a Occidente, en el décimoquinto número de *Dabiq* se incluye un artículo que se titula “Why we hate you. Why we fight you”. En él se justifica el atentado que un soldado de ISIS cometió contra un local nocturno gay en EE.UU. Los responsables de esta acción denominan a las víctimas como “sodomitas” y no reniegan de que se trate de un “crimen de odio”:

“A hate crime? Yes. Muslims undoubtedly hate liberalist sodomites, as does anyone else with any shred of their fitrah (inborn human nature) still intact. An act of terrorism? Most definitely. Muslims have been commanded to terrorize the disbelieving enemies of Allah.” (Dabiq 15: 30)

Lo que no aceptan es que este acto terrorista sea considerado un acto sin sentido. Para ellos, se trata de una acción en respuesta a las agresiones sistemáticas que Occidente ha cometido sobre la comunidad musulmana y contra el Califato:

“One would think that the average Westerner, by now, would have abandoned the tired claim that the actions of the mujahidin – who have repeatedly stated their goals, intentions, and motivations – don’t make sense. Unless you truly – and naively – believe that the crimes of the West against Islam and the Muslims, whether insulting the Prophet, burning the Quran, or waging war against the Caliphate, won’t prompt brutal retaliation from the mujahidin, you know full well that the likes of the attacks carried out by Omar Mateen, Larossi Aballa, and many others before and after them in revenge for Islam and the Muslims make complete sense. The only thing senseless would be for there to be no violent, fierce retaliation in the first place!” (Dabiq 15: 30)

También señalan a los imanes “apóstatas” que viven en Occidente y les recriminan que acepten el cliché de que el Islam no sea violento por miedo a las represalias:

volver del trabajo, en un concierto, etc. Los encargados de llevar a cabo este tipo de operaciones serían lo que se conoce comúnmente con el nombre de “lobos solitarios”, un término que no sólo ha sido empleado por los medios de comunicación occidentales para referirse a los terroristas de ISIS, sino que también ha sido adoptado por la propaganda de esta organización para referirse a los muyahidines que actúan en Dar al-Kufr.

"The apostate "imams" in the West will adhere to the same tired cliché in order to avoid a backlash from the disbelieving societies in which they've chosen to reside. The point is, people know that it's foolish, but they keep repeating it regardless because they're afraid of the consequences of deviating from the script." (Dabiq 15: 31)

Respecto a las formas de vida que se toleran en las sociedades occidentales, consideran que muchas de ellas se basan en prácticas desviadas. Por esa razón nos combaten:

"we've made it our mission to fight off your influence and protect mankind from your misguided concepts and your deviant way of life." (Dabiq 15: 32)

Asimismo, entre las razones por las que dicen que nos odian, enumeran las siguientes:

- somos incrédulos y rechazamos a Alá
- permitimos en el seno de sus sociedades cosas que Alá ha prohibido como la separación entre religión y Estado, el reconocimiento de derechos para los homosexuales, la generalización del consumo de alcohol, las drogas, la fornicación o la usura
- somos sociedades ateas, que no creemos en que el creador del mundo es nuestro Señor
- por nuestros crímenes contra el Islam
- por las transgresiones que hemos cometido contra su religión
- por nuestros ataques contra los musulmanes
- por la invasión de su territorio.

A todo esto, añaden que, a pesar de que cesaran todos los ataques contra ellos, nos odiarían, porque la razón principal por la que experimentan este sentimiento es porque vivimos alejados del Islam:

"The fact is, even if you were to stop bombing us, imprisoning us, torturing us, vilifying us, and usurping our lands, we would continue to hate you because our primary reason for hating you will not cease to exist until you embrace Islam." (Dabiq 15: 33)

Reconocen que, si pagásemos un impuesto por vivir en sus tierras, dejarían de combatirnos, pero eso no impediría que siguiesen odiándonos:

“No doubt, we would stop fighting you then as we would stop fighting any disbelievers who enter into a covenant with us, but we would not stop hating you.” (Dabiq 15: 33)

Asimismo, afirman que si luchan contra nosotros es para que abandonemos la incredulidad y podamos disfrutar del Más Allá:

“We fight you in order to bring you out from the darkness of disbelief and into the light of Islam, and to liberate you from the constraints of living for the sake of the worldly life alone so that you may enjoy both the blessings of the worldly life and the bliss of the Hereafter.” (Dabiq 15: 33)

Reiteran que detrás de sus acciones hay una planificación para combatir a Occidente y que no son simples “monstruos” sin lógica como algunos periodistas quieren hacer creer:

“The gist of the matter is that there is indeed a rhyme to our terrorism, warfare, ruthlessness, and brutality. As much as some liberal journalist would like you to believe that we do what we do because we’re simply monsters with no logic behind our course of action, the fact is that we continue to wage – and escalate – a calculated war that the West thought it had ended several years ago.” (Dabiq 15: 33)

El artículo concluye ofreciendo tres posibles soluciones para terminar con la guerra contra Occidente: abrazar el Islam, pagar un impuesto o alcanzar una tregua temporal. En el caso de que no se adopte ninguna de estas tres posiciones, nunca dejarán de luchar contra nosotros:

“we will never stop hating you until you embrace Islam, and will never stop fighting you until you’re ready to leave the swamp of warfare and terrorism through the exits we provide, the very exits put forth by our Lord for the People of the Scripture: Islam, jizyah, or – as a last means of fleeting respite – a temporary truce.” (Dabiq 15: 33)

Respecto a la apostasía hay referencias constantemente. En el décimocuarto número se incluye un artículo que se titula “Kill the imāms of kufr in the west”. En este artículo se establece una interesante división. Para los editores de esta revista no existe una multiplicidad de religiones, sino específicamente dos: la religión de Alá, que es el Islam; y la religión de cualquier otra cosa, que es la de los incrédulos:

“So whatever is not Islam is not the religion according to Allah and it will never be accepted. Rather, it is the religion of losers in the end, which is kufr, as Allah said about the kāfirīn” (Dabiq 14: 8)

En este artículo también se establece una diferencia entre aquellos a quienes denominan “hipócritas” y aquellos a los que califican como “apóstatas”. Los hipócritas son los que ocultan que son incrédulos y manifiestan abiertamente que son musulmanes; y los apóstatas caen abiertamente en la incredulidad una vez se han adherido al Islam. Las personas que cometen apostasía deben ser asesinadas, a menos que se arrepientan antes de ser capturadas. Se muestran fotos de cómo debe ser castigada la apostasía y se enumeran diferentes ejemplos de cómo se castigó a los apóstatas bajo la autoridad de los califas. Tras la desaparición del Califato, la Sharía dejó de aplicarse en su integridad y comenzaron a infiltrarse en las tierras del Islam aspectos de los incrédulos:

“After the fall of the Khilāfah hundreds of years ago, the Sharī’ah was no longer applied in its completeness. Aspects of kufr crept into Muslim lands by way of Sūfī and Rāfidī infiltration. Grave-worship became widespread and the authority of Allah was challenged by Turkish, Persian, and even Arab kings. People like the Sūfīs Ibn ‘Arabī, who pantheistically claimed that Allah is everything and that everything is Allah” (Dabiq 14: 12)

Si algo recriminan a los musulmanes asentados en Occidente desde hace décadas es haber alterado su identidad y haber dejado que sus hijos se adhiriesen a los valores de su nueva patria:

“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 14: 13)

Se considera peor a un apóstata que a un incrédulo que nunca ha abrazado el Islam⁵⁰. Y se advierte a los musulmanes de que elijan correctamente en que

⁵⁰ Como señala Hubert Schleichert en su libro *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren*, toda ortodoxia tiende a identificar el peligro de todos los peligros con los desviados y herejes. En tales circunstancias se prefiere negociar con el "enemigo externo" que aceptar convivir con aquellos que discuten la doctrina establecida. Éstos últimos son acusados de herejía y son vistos como un peligroso competidor: “Alle Orthodoxien sind sich darin einig, im Abweichler, im Häretiker, Ketzer, die Gefahr aller Gefahren zu sehen. Das zeigt sich historisch darin, dass der Kampf gegen Häresien zu allen Zeiten mit grösserer Erbitterung geführt wurde als gegen den “äusseren Feind”. Der tatsächliche Grund wird wohl immer gewesen sein, dass der äussere Feind viel zu mächtig war, so dass man, da ein “heiliger Krieg” aussichtslos war, sich mit ihm lieber politisch arrangierte, mit ihm vorteilhaften Handel trieb, also

parte del mundo quieren situarse, si junto a Alá o junto a la incredulidad, sobre todo en un momento en el que se ha restablecido el Califato y existe una autoridad clara dentro del mundo musulmán:

“The two camps have continuously become more distinct. Those who support the word of kufr on one side and the supporters of Allah’s word on the other. In this clouded time, each Muslim must be careful and be sure to be in the right camp. It is truly a grace from Allah upon this ummah that He gave us clear guidance as to where we can find the camp of truth.” (Dabiq 14: 17)

En estas circunstancias es un deber para todo musulmán emigrar a la Tierra del Islam y unirse a las filas de los muyahidines para emprender la yihad y matar a los enemigos de Alá, entre los que se incluyen los cruzados, incrédulos y apóstatas -especialmente los imanes que han abrazado la incredulidad:

“One must either take the journey to dār al-Islām, joining the ranks of the mujāhidīn therein, or wage jihād by himself with the resources available to him (knives, guns, explosives, etc.) to kill the crusaders and other disbelievers and apostates, including the imāms of kufr, to make an example of them, as all of them are valid – rather, obligatory – targets according to the Sharī’ah, except for those who openly repent from kufr before they are apprehended.” (Dabiq 14: 17)

A pesar de las fuertes oposiciones binarias que aparecen en el discurso de ISIS: Muyahidín vs. Cruzado; Musulmán vs. Incrédulo; Islam vs. Descreencia. Esto no significa que esta organización no tolere a aquellos que no se someten a Alá. De hecho, en su concepción del mundo reconocen la existencia de “Dar-al-Kufr”, es decir, la Tierra de los Incrédulos. Lo que no toleran es que ésta pueda extenderse en lo que ellos denominan “Dar-al-Islam”, la Tierra del Islam, que debe regirse únicamente por la Ley de Alá. Por esta misma razón rechazan la idea de que el Islam pueda considerarse como una religión de paz y asocian esta postura con la de los apóstatas. Según sus planteamientos, el pacifismo significa renunciar a la yihad y, por tanto, tener una actitud indiferente (e incluso favorable) hacia la posibilidad de que la falsedad pueda extenderse por todo el mundo. En ese sentido, Occidente no ha de ser combatido porque viva en la

tolerant koexistierte. Mit dem Häretiker im eigenen Machtbereich, dem gefährlichen Konkurrenten, konnte man vielleicht fertig werden” (Schleichert, 2003: 70)

incredulidad, sino por su actitud ante el Islam y porque consideran que su influencia en el mundo fomenta la descreencia.

Incredulidad y descreencia, aunque pertenecen al mismo campo semántico, no significan exactamente lo mismo. El incrédulo es aquél que nunca ha abrazado el Islam, ya sea de forma deliberada o porque ignora esta religión. La descreencia, en cambio, implica que, a pesar de haber abrazado el Islam, se ha caído en la incredulidad, lo que puede pervertir el sentido de la verdadera religión y con ello al conjunto de la comunidad musulmana. Por eso el apóstata se considera más peligroso que el incrédulo, porque éste último puede llegar a convertirse a la verdadera Fe. El apóstata, en cambio, a pesar de declararse musulmán, tolera la falsedad y puede confundir al resto de sus hermanos.

En ese sentido, a pesar del odio que dicen profesar hacia las sociedades occidentales, antes de aceptar la apostasía dentro de la Umma, están dispuestos a detener sus ataques contra Occidente en el caso de tres supuestos:

- si abrazamos el Islam y, por tanto, cumplimos con las obligaciones de todo musulmán
- si pagamos un impuesto y, por tanto, reconocemos la autoridad del Estado Islámico en el mundo
- si se alcanza una tregua temporal y, por tanto, los países occidentales renuncian a intervenir -a cualquier nivel- en la Tierra Islam

Vemos, así, cómo los distintos “Enemigos del Islam” son caracterizados y tratados de maneras diferentes en función de su relación con la incredulidad y de su contribución a la descreencia en el mundo. Esto, a su vez, contribuye a la configuración de su propia imagen que, como se puede comprobar en revistas como *Dabiq*, no se corresponde con la de unos salvajes o monstruos que actúan sin ningún tipo de racionalidad. Su modo de comportarse responde a un sistema de valores distinto al que rige la vida de las sociedades occidentales. Es precisamente a partir del análisis de ese régimen axiológico que es posible elaborar una tipología de los “Enemigos del Estado Islámico” y, por tanto, comprender mejor cómo se organiza el universo de sentido que ISIS ha generado a través de su discurso propagandístico. Un universo que, a pesar de

fundamentarse sobre la base de una polarización extrema entre el Mundo de la Incredulidad y el Mundo de la Fe, reconoce que entre los creyentes del Islam y los incrédulos hay una gradación que se puede ver reflejada en esta última tabla:

TIPOS DE ENEMIGOS	BREVE DESCRIPCIÓN	RELACIÓN CON LOS MUSULMANES	POSIBILIDADES DE NEGOCIACIÓN
CRUZADOS	No abrazan el Islam Humillan a los musulmanes Invaden la Tierra del Islam	Contra los musulmanes	Abrazar el Islam Pagar un impuesto Tregua temporal
APÓSTATAS	Abrazan el Islam Aceptan otras religiones e ideologías Islam = Pacifismo	Musulmanes desviados	Arrepentirse y jurar lealtad al EI
HIPÓCRITAS	Abrazan el Islam públicamente Ocultan que son incrédulos	Falsos musulmanes	Atender a la llamada de Alá Hégira a la Tierra del Islam
INCRÉDULOS	No abrazan el Islam, ya sea deliberadamente o porque lo ignoran	Potencialmente musulmanes	Formarse en el Islam Potencial conversión

3.2 En palabras del enemigo

En todos los números de *Dabiq* aparece una sección dedicada a recoger diferentes declaraciones de líderes y representantes políticos de países occidentales refiriéndose al Califato proclamado por ISIS. En la primera publicación, por ejemplo, se presentan extractos de un artículo escrito por Douglas A. Oliviant y Brian Fishman, dos responsables de la seguridad y de la lucha contra el terrorismo de EE. UU. En este artículo afirman que el descontento sunita de Irak y la guerra civil en Siria ha posibilitado el surgimiento de una nueva realidad conocida como “Estado Islámico”:

““Out of the crucible of the Syrian civil war and the discontent in Iraq’s Sunni regions, something new is emerging. The Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) is no longer a state in name only. It is a physical, if extralegal, reality on the ground. Unacknowledged by the world community, ISIS has carved a de facto state in the borderlands of Syria and Iraq. Stretching in a long ellipse roughly from al-Raqqah in Syria to Fallujah in Iraq (with many other noncontiguous “islands” of control in both Iraq and Syria), this former Al Qaeda affiliate holds territory, provides limited services, dispenses a form of justice (loosely defined), most definitely has an army, and flies its own flag.”” (Dabiq 1: 32)

Los responsables de haber creado esta forma de Estado se vinculan con una antigua filial de Al-Qaeda y entre sus principales logros se destaca que han conseguido crear un ejército multiétnico que va más allá de ser una organización terrorista conformada por pequeñas células y comandos. El “Estado Islámico” se presenta, así, como un “actor estatal real” que, a pesar de no estar reconocido por ningún otro Estado, proporciona servicios e imparte justicia entre sus habitantes:

“this new reality presents a challenge that rises above a mere counter-terrorism problem. ISIS no longer exists in small cells that can be neutralized by missiles or small groups of commandos. It is now a real, if nascent and unrecognized, state actor—more akin in organization and power to the Taliban of the late 1990s than Al Qaeda. The group does not have safe haven within a state. It is a de facto state that is a safe haven” (Dabiq 1: 32)

En la segunda publicación de *Dabiq* se destaca una intervención que John McCain realizó en junio de 2014 en el Senado de EE. UU. McCain afirmó que el Estado Islámico es una organización terrorista radical que ha conseguido controlar hasta un tercio del territorio iraquí y que gradualmente está ganando más terreno. Según sus palabras, la policía y el ejército iraquí son incapaces de hacerles frente, se disuelven ante sus ojos:

“ISIS the most extreme, Islamist organization – radical terrorist organization – now controls at least 1/3 of Iraqi territory and is rapidly gaining more. The áreas of Fallujah, Mosul, Tikrit, they are on the outsides of Samarra... with these victories ISIS controls a swath of territory that stretches from the Syrian- Turkish frontier in the north, down the Euphrates river, all the way down to the Iraqi city of Fallujah just forty miles west of Baghdad. And of course, hourly they are experiencing greater gains while the Iraqi military and pólice seem to be dissolving before our very eyes” (Dabiq 2: 32)

Asimismo, McCain destaca que han logrado demoler la frontera entre Siria e Irak y que su poderío puede verse a través de las imágenes que han compartido a través de las redes sociales, donde muestran el arsenal bélico que han conseguido saquear en Siria:

“ISIS social media published pictures of their fighters demolishing the sand berm, which hitherto marked the border between Syria and Iraq – an interesting symbolic gesture. They also released... ISIS released footage of large numbers of weapons and armored military vehicles being received by members in Eastern Syria, confirming fears that the looted weapons would fuel the insurgency on both sides – both Syria and Iraq. Sources in the Syrian city of Hasakah confirmed that large numbers of trucks – conveys of trucks – arrived late on Tuesday and were met by senior ISIS figure Omar al-Checheni” (Dabiq 2: 32)

En el tercer número de *Dabiq* se recogen las declaraciones de Barack Obama cuando, en agosto de 2014, anunció al mundo la continuación de la cruzada estadounidense contra el Islam y los musulmanes. En estas declaraciones Obama dice que ha autorizado dos operaciones en Irak: una de carácter militar y otra de carácter humanitario; y que frente a los terroristas tiene la intención de permanecer vigilante para evitar cualquier amenaza contra el personal y las instalaciones estadounidenses:

“Today I authorized two operations in Iraq – targeted airstrikes to protect our American personnel, and a humanitarian effort to help save thousands of Iraqi civilians who are trapped on a mountain without food and water, and facing almost certain death.” (Dabiq 3: 36)

Asimismo, afirma que están brindando asistencia urgente al gobierno iraquí y a las fuerzas kurdas y tilda de bárbaros a los terroristas de ISIS por su trato a minorías religiosas como los cristianos y los yazidíes. Apoyándose en informes militares sostiene que los militantes del Estado Islámico están llevando a cabo ejecuciones en masa. En la misma línea, sostiene que mientras se está cometiendo un genocidio contra el pueblo yazidí, la gente se muere de hambre y los niños de sed:

“As ISIL has marched across Iraq it has waged a ruthless campaign against innocent Iraqis. And these terrorists have been especially barbaric towards religious minorities, including Christians and Yazidis, a small and ancient religious sect. Countless Iraqis have been displaced and chilling reports

describe ISIL militants rounding up families, conducting mass executions, and enslaving Yazidi women. In recent days, Yazidi women, men, and children from the area of Sinjar have fled for their lives. And thousands, perhaps tens of thousands, are now hiding high up in the mountain with little but the clothes on their backs. They're without food. They're without water. People are starving and children are dying of thirst. Meanwhile, ISIL forces below have called for the systematic destruction of the entire Yazidi people below which would constitute genocide..." (Dabiq 3: 36)

En el cuarto número de *Dabiq*, esta sección se dedica a las palabras del Secretario de Defensa Chuck Hagel, quien afirma que el ISIS es un movimiento depravado que representa una amenaza tanto para Oriente Medio como para América y sus aliados europeos:

"ISIL poses a real threat to all countries in the MiddleEast, our European allies and to America. In the last few months, the world has seen ISIL's barbarity up close as its fighters advanced across western and northern Iraq and slaughtered thousands of innocent civilians, including Sunni and Shia Muslims and Kurdish Iraqis and religious minorities. ISIL's murder of two US journalists outraged the American people and exposed to the world the depravity of ISIL's ideology and tactics. Over the weekend, we saw ISIL's murder of a British citizen." (Dabiq 4: 46)

Asimismo, confirma que ISIS controla una amplia franja de Irak y Siria y reconoce que esta organización ha sido muy hábil con las redes sociales para explotar su perfil global. Su objetivo es convertirse en la vanguardia de un movimiento extremista global y establecer un Califato. Según sus informes, miles de combatientes extranjeros -entre ellos europeos y estadounidenses- han viajado ya a Siria y si no se les controla pueden suponer una grave amenaza para EE. UU. y sus aliados:

"While ISIL clearly poses an immediate threat to American citizens in Iraq and our interests in the Middle East, we also know that thousands of foreign fighters, including Europeans and more than 100 Americans have travelled to Syria. With passports that give them relative freedom of movement, these fighters can exploit ISIL's safe haven to plan, coordinate and carry out attacks against the United States and Europe. Although the intelligence community has not yet detected specific plotting against the US homeland, ISIL has global aspirations. And as President Obama has made clear, ISIL's leaders have threatened America and our allies. If left unchecked, ISIL will directly threaten our homeland and our allies" (Dabiq 4: 46)

En el quinto número, esta sección destaca las apreciaciones que hace el think tank RAND Corporation sobre el Estado Islámico. Al respecto, se afirma que destruir a ISIS a corto plazo es imposible:

"Dismantling, degrading, containing them [the Islamic State] is achievable. But destroying ISIS, even in a couple of years, is just not possible. If we succeed in dismantling ISIS, we're still left with a really problematic region"
(Dabiq 5: 34)

Desde su punto de vista, no hay ninguna fuerza en la región que pueda hacer verdaderamente frente a los soldados del Estado Islámico. Del mismo modo, reconocen que los bombardeos estadounidenses, lejos de haber solucionado el problema, han fortalecido la imagen de ISIS, dado que al no haber sido destruidos se consideran victoriosos:

"Airstrikes will have diminishing returns as ISIS adjusts. And standing up to the United States is likely to enhance its image among both jihadi and non-jihadi constituencies. Like all irregular forces facing a stronger adversary, it wins if it does not lose" (Dabiq 5: 35)

En el sexto número se recoge la respuesta de Benjamin Netanyahu a una pregunta de la CBS sobre si considera que el Estado Islámico representa una amenaza para Israel y sobre si piensa involucrar el Estado que él dirige en la guerra contra el Califato de ISIS. Para Netanyahu, tanto el Estado Islámico como el resto de los movimientos islamistas, son considerados una amenaza internacional porque no sólo desean controlar Oriente, sino también dominar el resto del mundo:

"ISIS has got to be defeated because it is doing what all these militant Islamists are trying to do. They all want to first dominate their part of the Middle East and then go on from there for their twisted idea of world domination. [...] Essentially, they want to accumulate enough power to then carry out their mad ambitions. So, that is the danger with ISIS" (Dabiq 6: 56)

Según Netanyahu, el Estado Islámico ha logrado hacerse con reservas de petróleo en Siria, así como con las armas del ejército iraquí. En ese sentido, declara que su país está preparado para ayudar en el modo en que se le requiera contra el Califato:

*“We are ready to support and help in everyway that we are asked to do”
(Dabiq 6: 56)*

El sexto número también incluye unas declaraciones del Secretario de Defensa estadounidense, Chuck Hagel, donde reconoce que la capacidad de EE.UU. para influir en los acontecimientos en el mundo ha cambiado respecto al pasado. Asimismo, considera que ISIS es un grupo bien organizado, bien entrenado, bien financiado y con tan buena estrategia como brutal y despiadada. Al respecto, destaca la sofisticación de su programa de redes sociales como algo que no se ha visto nunca en una organización terrorista. Desde su punto de vista, ISIS ha supuesto una nueva y poderosa amenaza para el mundo y reconoce que para hacerla frente EE.UU. no puede hacerlo solo:

“I think our capacity is different because the threats and the challenges are far more diffuse and varied. I talked about asymmetric threats. I mean the sophistication of ISIL – just take that for a moment. We’ve never seen an organization like ISIL that is so well-organized, so well-trained, so well-funded, so strategic, so brutal, so completely ruthless. We’ve never seen anything quite like that in one institution. Then they blend in ideology which will eventually lose, we get that, and social media. The sophistication of their social media program is something that we’ve never seen before. You blend all of that together, that is an incredibly powerful new threat. So we’re adjusting to this and we’re trying to – we can’t do it alone” (Dabiq 6: 57)*

En el séptimo número se recogen las palabras de un periodista británico publicadas en un artículo titulado “Isis Hostage Crisis: Militant Group Stands Strong as Its Numerous Enemies Fail to Find a Common Plan to Defeat It.”. En este artículo, Patrick Cockburn compara los éxitos del Estado Islámico con los fracasos de los cruzados contra el Califato:

“Isis is surviving attempts to defeat it and holds about the same amount of territory in Iraq and Syria – an area larger than Great Britain – as it did at the end of its blitzkrieg offensives last year. Its enemies are numerous, but disunited and without a common plan” (Dabiq 7: 52)

Asimismo, afirma que mientras ISIS siga existiendo tiene una capacidad de influencia nada despreciable para dominar la agenda política y mediática del

mundo. Sus vídeos consiguen obtener mucha publicidad para el Estado Islámico e inspiran terror:

“So long as Isis continues to exist, it retains the capacity to dominate the political and media agenda for days at a time by threatening the public execution of hostages. These grizzly events, as we have seen with the Japanese and Jordanian hostages, are stage managed in order to gain maximum publicity and inspire general terror.” (Dabiq 7: 53)

Informa de que el número de combatientes extranjeros que se ha unido a las filas del ISIS se estima entre 15.000 y 20.000 personas y que el territorio que está bajo su control ha crecido paulatinamente a pesar de la coalición internacional que se ha formado en su contra. Los analistas occidentales piensan que por haber matado a comandantes de ISIS se ha avanzado algo, pero Cockburn señala que la ideología de este grupo está asociada al martirio y su muerte es un ejemplo para otros:

“Western analysts are encouraged by the number of experienced Isis commanders killed last year, but its ideology is built around martyrdom, and the high casualty rate among leaders shows that they fight in the frontline. President Obama says America’s main effort is in Iraq but unless it can rebuild the Iraqi army then it will be near impossible to defeat Isis there. And so long as Isis continues, so too will high profile hostage-taking and executions.” (Dabiq 7: 53)

Mientras no se consiga recomponer el ejército iraquí, ISIS continuará haciendo rehenes y ejecutándolos.

En el octavo número se recogen diferentes declaraciones de cruzados occidentales que expresan su preocupación sobre el poder y el impulso del Estado Islámico y su eventual expansión en Europa y el resto del mundo. El político norteamericano Rick Santorum, por ejemplo, dice que es fundamental restar credibilidad al Califato a nivel internacional. Mientras éste exista y no sea desacreditado a los ojos de los musulmanes, su poder seguirá creciendo y Occidente se verá amenazado:

“This is a caliphate that has been established and that means they are calling people from all over the world to come and fight this battle. As long as they hold ground and continue to expand that ground, more and more will come. The fact that we are delaying means that the Caliphate continues

to exist. They are not losing ground. They are not being discredited in the eyes of the Muslim world. They will get stronger” (Dabiq 8: 57)

Gary Berntsen, miembro de la CIA, reconoce que ISIS es el grupo terrorista sunnita más exitoso de la historia, dado que ha conseguido establecer un Estado para sí mismo. Además, con su propaganda han llegado a millones de personas que siguen con interés su mensaje y que quieren formar parte de su proyecto:

“ISIS truly is the most successful Sunni terrorist group in history because they’ve carved out a space for a nation-state. These groups recognize that... Those in these countries see this group as an Islamic group, and it’s an Islamic terrorist group but it’s a terrorist group that has become a nation-state. And it’s accepted broadly in these areas by individuals now that refuse to accept the concept of secular nation-states” (Dabiq 8: 58)

Por último, destacan unas declaraciones del senador norteamericano Richard Black que afirma que, si Damasco cae en manos del Estado Islámico, luego caerán Líbano y Jordania. Ve en esto una seria amenaza para Europa, ya que podría ser conquistada por esta nueva fuerza internacional y hacer colapsar el orden mundial actual:

“With that area of expansion for the most extreme Islamists, I think you will automatically see a beginning of a historic push of Islam towards Europe and I think, ultimately, Europe will be conquered, and that’s why I look at Syria as the center of gravity.” (Dabiq 8: 58)

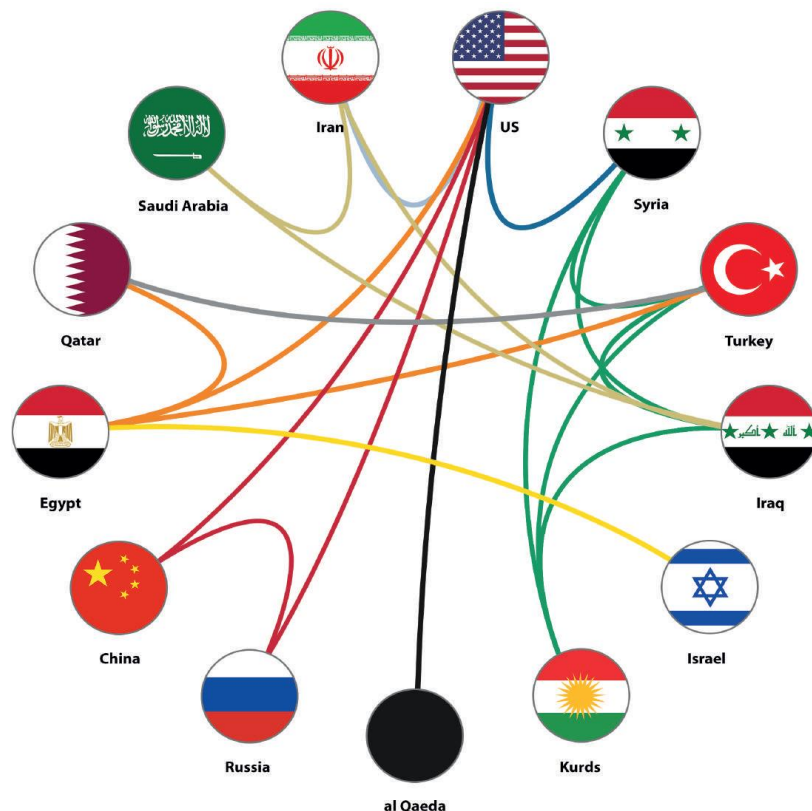
En el noveno número esta sección se dedica a destacar diferentes artículos y declaraciones de responsables políticos norteamericanos que abiertamente piden que EE.UU. negocie y se alíe con movimientos islamistas para ejercer presión sobre ISIS. Concretamente se señala al Frente Al-Nusra, un grupo terrorista que lucha contra el régimen de Bashar Al-Assad, pero que no es aliado del Estado Islámico:

“The group has been collaborating with a wide variety of local forces that are not pushed to fight under its umbrella. Instead, they fight with Nusra as allies – a radical departure from the Islamic State’s model, which does not tolerate collaboration unless absolutely necessary. This approach has enabled the Nusra Front to widen its network of support quickly, including the addition of some Free Syrian Army brigades in Aleppo, Hama, and Daraa.” (Dabiq 9: 61)

También se destaca un artículo de Barak Medelsohn en el que aboga por una alianza entre EE. UU. y Al-Qaeda para combatir al Estado Islámico:

"Since 9/11, Washington has considered al Qaeda the greatest threat to the United States, one that must be eliminated regardless of cost or time. After Washington killed Osama bin Laden in 2011, it made Ayman al-Zawahiri, al Qaeda's new leader, its next number one target. But the instability in the Middle East following the Arab revolutions and the meteoric rise of the Islamic State of Iraq and al- Sham (ISIS) require that Washington rethink its policy toward al Qaeda, particularly its targeting of Zawahiri. Destabilizing al Qaeda at this time may in fact work against US efforts to defeat ISIS."
(Dabiq 9: 62)

Asimismo, en este artículo se presenta un gráfico que muestra las fricciones que existen entre los diferentes países aliados contra el ISIS. Este gráfico fue publicado por el Wall Street Journal:



El décimo número también dedica esta sección a poner de manifiesto las alianzas que existen entre las fuerzas cruzadas y movimientos islamistas como la Coalición Sahwah. Esta coalición es señalada en Dabiq como apóstata y

contraría a la ley de Alá. Allí donde han conseguido recuperar territorio al Estado Islámico han abolido la sharía y han permitido la libertad de credo:

“similarly, the crusaders target the Khilāfah in the interests of the Sahwah Coalition despite the presence of the Jawlānī front in this coalition. This is from the mutual “pragmatism” between the American administration and the Sahwah Coalition containing the Jawlānī front. “Do not rule by the Sharī’ah so that we strike your enemies.” “Halt operations against the crusaders or else we will bombard you.” It is the politics of the carrot and stick.” (Dabiq 10: 67)

También se señalan los vínculos entre los enemigos del Estado Islámico y Al-Qaeda:

“Al Qaeda’s branches in Syria and Yemen have taken a different route [from the Islamic State], building ties with local groups and refraining from the strict application of Shariah, the legal code of Islam, when faced with local resistance, according to residents of areas where Al Qaeda holds sway.” (Dabiq 10: 67)

En la misma línea destacan un artículo del periodista Ahmed Rashid titulado: “Why we need Al-Qaeda!” en el que se sostiene que esta organización terrorista ha evolucionado profundamente desde la muerte de Osama Bin Laden y que desde entonces se ha apartado cada vez más de la estrategia y objetivos de ISIS. Asimismo, Rashid señala que tanto Al-Qaeda como el Frente Al-Nusra son aliados de los países árabes en la guerra contra el Estado Islámico:

“In this war the Arab states openly avoid bombing or attacking al-Nusra and AQAP, and in fact now provide both with financial support and weapons [indirectly, through the factions allied with them]. This is because both groups have now declared aims that are shared by the Arab states. ... So al-Nusra and AQAP have become allies and not enemies of the Arab states, despite the fact that al-Qaeda itself once sought to overthrow these same regimes...” (Dabiq 10: 68)

El periodista Yaroslav Trofimov escribió un artículo similar para el Wall Street Journal. En él afirmaba que para EE. UU. Al-Qaeda y Al-Nusra en comparación con ISIS eran el mal menor en Siria.

En el undécimo número se presenta un artículo de agosto de 2015 de Michael Scheuer, miembro de la CIA, titulado "Islamic State is winning, America must soon use its remaining option". En él, se dirige a los “cruzados”

estadounidenses y les llama a poner fin a su desesperada guerra contra el Islam y su califato. En ese sentido, señala que el Estado Islámico está venciendo y que continuará expandiéndose a pesar de todos los esfuerzos de los Estados “debilitados”⁵¹ de América. En este artículo describe brevemente el proyecto de organizaciones como ISIS y Al-Qaeda y afirma que su principal objetivo es expulsar a Occidente de Oriente Medio y crear un estado unitario para todos los musulmanes del mundo:

“the Islamic State (IS) and al-Qaeda, and especially the former — think in a regional manner then design and execute policies meant to establish bases from which they can further expand in a way that advances their ultimate goal of driving the West from the Muslim world and creating an unitary and worldwide Islamic state or caliphate. Whether or not such a state can be created is an open question, but for the time the subject can be left for academics to endlessly, theoretically, and inconclusively debate, thereby leaving the sane to try to defend the United States.” (Dabiq 11: 56)

A partir de ahí realiza una descripción de la expansión y presencia de ISIS en diferentes países de Oriente Medio. Michael Scheuer sostiene que cuando EE.UU. y sus aliados quieran poner fin a esta amenaza, no sabrán cómo hacerlo:

“With two deliberately lost wars, a broken military, a governing elite and president unattached to reality, a bankrupt treasury, a political system corrupted by the U.S.-citizen agents of foreign powers, next-to-useless European allies, a Western world that prefers its own death to slaughtering its enemy, and an Islamist enemy far smarter and more talented than it is given credit for, the U.S. governing elite will have only one option.” (Dabiq 11: 58)

El autor es partidario de acabar con el intervencionismo estadounidense, con la financiación del apoyo a estados y organizaciones de Oriente Medio, también defiende la salida de EE. UU. de la OTAN y que se apueste por una seguridad

⁵¹ Este calificativo es utilizado por los responsables de *Dabiq*: “On “8 August 2015,” Michael Scheuer – former Chief of the CIA “Bin Laden Issue Station” – released an article titled “Islamic State is winning, America must soon use its one remaining option.” In it, he addresses the American crusaders, calling them to end their hopeless war against Islam and its caliphate. He brings to their attention the reality that the Islamic State is winning and will continue to expand despite all the efforts of the weakened states of America. The article is presented below.” (*Dabiq* 11: 56)

nacional más efectiva. Su única esperanza es que no sea demasiado tarde para cambiar de rumbo:

“And while doing this, we can all hope — perhaps with misplaced optimism — that it is not too late” (Dabiq 11: 58)

En el duodécimo número, al contrario que el resto de las publicaciones, no recoge las palabras de un enemigo “cruzado”, sino las de un portavoz del Frente Jawlani, organización integrada en la Coalición Sahwa. Este portavoz enumera las razones por las que tanto su movimiento como el de sus aliados se ha desviado de sus objetivos iniciales, sobre todo en aquello que tiene que ver con aliarse con los incrédulos, asimilar sus valores e ideología y aceptar las fronteras establecidas por Sykes-Picot en Oriente Medio:

“1) They beautify and propagate the principles of the kuffār including nationalism, human rights, and minority rights. (...) 4) They announce their acceptance of the kuffār as leaders for the lands. They cooperate with them, welcome them, and follow their orders. 5) They safeguard and sanctify the borders that the crusaders and descendants of pigs fabricated. (...) 12) They turn a blind eye towards the crimes of the apostates and the kuffār, whereas they dig for the mistakes of the good mujāhidīn. (...) 21) They welcome cooperation with the kāfir and apostate states. 22) They follow and call for strict regionalism, as if they hold Sykes-Picot to be holy. (...) 25) They announce their respect of human rights pacts. 26) They are embarrassed of the word ‘jihād,’ replacing it with ‘revolution,’ ‘revolutionary,’ and ‘revolutionary action.’” (Dabiq 12: 52-53)

Este portavoz denuncia los pactos que sus aliados han establecido con los incrédulos y sostiene que al haber aceptado una alianza con ellos se han convertido en mensajeros de los enemigos del Islam y en aparatos de la fuerzas apóstatas:

“the ambassadors of the Jews and crusader party who seduce the people of chastity and purity. These ambassadors drive the missions of kufr to us while displaying love for the lands of Shām ... They are just the messengers of the enemies and apparatuses of the forces of apostasy.” (Dabiq 12: 55-56)

Para Dabiq, este tipo de artículos son un síntoma de que el Frente Jawlani está colapsando debido a las alianzas que ha establecido con los apóstatas.

En el decimotercer número se incluyen fragmentos del artículo “What Comes Next, And How Do We Handle It?”, escrito por el ex director de la CIA Michael Morell para la revista TIMES. En este artículo ISIS es definido no sólo como un grupo terrorista, sino también como un Estado y como un movimiento político revolucionario que tiene capacidad para hacerse presente en los países europeos:

“The attacks in Paris were the first manifestation of an effort by ISIS to put together an attack capability in Europe – an effort it began less than a year ago. The head of the U.K.’s domestic security agency recently warned that ISIS is now planning mass-casualty attacks in Britain. His concerns are well-founded.” (Dabiq 13: 47)

Asimismo, reconoce que la estrategia de EE. UU. contra el terrorismo no está funcionando:

“Mr. President, the downing of the Russian airliner and the attacks in Paris make it crystal clear that our ISIS strategy is not working.” (Dabiq 13: 47)

Dabiq señala en este punto que la estrategia de los cruzados no funciona porque el Estado Islámico se ha restablecido para quedarse y enfrentarse a los enemigos de Alá:

“It is a state that inflicts just terror against its infidel, pagan, and apostate enemies. And it will continue to expand until its banner flutters over Constantinople and Rome. Until then, let the crusaders get used to the sound of explosion and the image of carnage in their very own homelands.” (Dabiq 13: 47)

El decimocuarto número recoge declaraciones de Ban Ki-moon, líder de “las divididas Naciones Unidas”⁵², sobre el restablecimiento del Califato en Oriente Medio en enero 2016. Ban Ki-moon señala que esta nueva realidad supone una amenaza para la paz y seguridad internacional. Asimismo, reconoce que, además de haber conseguido expandirse por Siria e Irak en un periodo muy corto de tiempo, su estrategia comunicativa ha logrado repercutir en número

⁵² El adjetivo “divididas” es incluido por los editores de Dabiq. Con ello pretenden acentuar la debilidad de sus adversarios, quienes, a pesar de haber establecido una alianza contra ellos, se presentan como incapaces de frenar la expansión del Estado Islámico

elevado de personas en todo el mundo que se ha unido a sus filas y que está dispuesta a actuar en sus estados de origen:

“ISIL has also benefited from the arrival of a steady stream of foreign terrorist fighters, who continue to leave their communities to replenish its ranks. The return of these fighters from the battlefields of Iraq and the Syrian Arab Republic and other conflict zones is a further major concern, as returnees can extend the presence of ISIL to their States of origin and use their skills and combat experience to recruit additional sympathizers, establish terrorist networks and commit terrorist acts...” (Dabiq 14: 57)

En decimoquinto número se recogen declaraciones de diferentes Papas que ponen de manifiesto la actitud de la Iglesia frente al Islam. Entre ellas destacan unas palabras de Benedicto XVI en las que afirma que existe una incompatibilidad de la democracia y el Islam:

“Benedict XVI – the predecessor of Francis – explained, for example, that democracy “contradicts the essence of Islam, which simply does not have the separation of the political and the religious sphere that Christianity has had from the beginning” (Truth and Tolerance). Despite being a liar, he certainly spoke the truth on this issue – democracy undoubtedly contradicts the essence of Islam – showing thereby that the apostates from Islam, like many of the “imams” in the West and teachers at so-called “Islamic” universities, have less of an understanding of Islam than Benedict the Disbeliever has.” (Dabiq 15: 75)

El papa Francisco, por su parte, mantiene un discurso distinto e identifica el verdadero Islam con aquél que se opone a la violencia:

“our respect for true followers of Islam should lead us to avoid hateful generalizations, for authentic Islam and the proper reading of the Quran are opposed to every form of violence” (Dabiq 15: 75)

También se recogen declaraciones de Ahmed el-Tayeb, representante de la Universidad al-Azhar de El Cairo, quien afirma, en contraposición al criterio de ISIS, que en el Islam no existe una autoridad central como en la Iglesia Católica. Para ISIS, por el contrario, esa autoridad sí que existe y es la del Califato, restablecido desde 2014 en la tierra de Sham.

Tal y como señalan desde *Dabiq*, el papa Francisco como alguien que no sigue la línea tradicional de la Iglesia en su posicionamiento frente al Islam. Para desacreditarlo, resaltan su posicionamiento respecto a la homosexualidad:

“The problem is a person that has a condition, that has good will and who seeks God. Who are we to judge?” Completely disregarding his own Church’s doctrine of judging homosexuals as immoral for engaging in the perverted act of sodomy, Francis has again sidestepped religion for the sake of public opinion. But to completely change pace with history and alter biblical teachings, once again, the Pope called for Christians to apologize to sodomites – a people named after Sodom and Gomorrah – for the harm caused to them.” (Dabiq 15: 76)

La estrategia de presentar el Islam como una religión de paz se enmarca, para Dabiq, en un plan que tiene como objetivo desmilitarizar esta religión y evitar que los musulmanes luchen por establecer la ley de Alá en todo el mundo:

“This is all part of a plan to demilitarize Islam or, to put it more correctly, to remove the clearly Quran- and Sunnah-based duty of waging jihad against pagans until all the world is ruled by the Shari’ah.” (Dabiq 15: 76)

Si atendemos a las declaraciones que los enemigos de ISIS realizan sobre el proyecto del Estado Islámico, éste quedaría caracterizado del siguiente modo:

- El Estado Islámico es más que una organización terrorista y puede equipararse a un verdadero Estado, ya provee servicios e imparte justicia entre sus habitantes
- Han conseguido crear un ejército multiétnico al que se han unido entre 15.000 y 20.000 combatientes extranjeros. Entre ellos estarían integrados miles de voluntarios europeos y norteamericanos. Si no se controla a éstos últimos supondrán una gran amenaza para EE.UU. y sus aliados
- Su ejército ha logrado ganar gradualmente más terreno, controlan una amplia franja de Irak y Siria y la policía y el ejército iraquí son incapaces de hacerles frentes.
- Han demolido las fronteras establecidas entre Siria e Irak
- Obama reconoce que ha dado orden de realizar ataques aéreos. Asimismo, confirma su apoyo al gobierno iraquí y a las fuerzas kurdas y se posiciona del lado del pueblo yazidí, a quien promete ayuda humanitaria

- ISIS ha sido muy hábil con las redes sociales y ha logrado crear un aparato propagandístico muy sofisticado. Sus vídeos han conseguido dar mucha publicidad para el Estado Islámico e inspiran terror
- El Estado Islámico se ha hecho con grandes reservas de petróleo y con arsenal bélico de Siria
- ISIS es un grupo bien organizado, bien entrenado, bien financiado y con una buena estrategia tan brutal como despiada
- Mientras ISIS siga existiendo tendrá una influencia nada despreciable para dominar la agenda política y mediática del mundo
- La ideología de este grupo está asociada al martirio y su muerte es un ejemplo para otros
- Si no se resta credibilidad al Califato a nivel internacional, su poder seguirá creciendo y Occidente se verá amenazado. Podrá, incluso, expandirse por Europa
- ISIS es el grupo sunnita terrorista más exitoso de la historia porque ha logrado establecer un Estado para sí mismo y con su propaganda ha llegado a millones de personas que siguen con interés con su mensaje
- Se pide que EE.UU. negocie y se alíe con otros movimientos islamistas como el Frente Al-Nusra o Al-Qaeda para hacer frente al Estado Islámico. Ambos movimientos se consideran un mal menor en Siria
- Los islamistas que se han aliado con las fuerzas “cruzadas” como la Coalición Sahwa ha abolido la sharía y ha permitido la libertad de credo. Al aliarse con los incrédulos, han asimilado sus valores e ideologías. Del mismo modo, han aceptado las fronteras establecidas por Sykes-Picot en Oriente Medio
- Entre los países que se han aliado contra ISIS existen muchas fricciones y la estrategia de EE.UU. contra el terrorismo no está funcionando
- Por parte de algunos sectores de la sociedad norteamericana se pide que acabe el intervencionismo de EE.UU. en Oriente Medio, así como con la financiación y apoyo a Estados y organizaciones de esta región. Esos mismos sectores defienden la salida de EE.UU. de la OTAN
- La existencia del Estado Islámico amenaza la paz y la seguridad internacional. Una prueba de ello es que en un periodo muy breve de

tiempo han logrado que su estrategia comunicativa repercuta en un número muy elevado de personas que está dispuesta a actuar en su nombre en cualquier parte del mundo

- Benedicto XVI subraya la incompatibilidad que existe entre la democracia y el Islam. El papa Francisco, por el contrario, identifica el verdadero Islam como aquél que se opone a la violencia

Como se puede comprobar, la mayor parte de estas valoraciones refuerza la imagen que ISIS pretende dar de sí misma a través de su propaganda, ya que no son ellos lo que reconocen sus méritos, sino sus enemigos declarados. En ese sentido, el proyecto del Califato, lejos de ser desacreditado, se ve aún más afianzado frente a sus adversarios, quienes quedan representados, a su vez, como líderes políticos incapaces de hacer frente a la amenaza del Estado Islámico.

3.3 La voz de las víctimas

Las víctimas de ISIS, que por definición son posicionadas como enemigas de Alá y del proyecto del Estado Islámico, también tienen su protagonismo en *Dabiq*. Entre ellas se situaría el periodista James Foley, a quien dedican una sección en la tercera publicación de esta revista donde explican las razones de su ejecución y señalan al presidente Obama como principal culpable de estos hechos. Según relatan, el Estado Islámico se comprometió a liberar a Foley a cambio de que EE. UU. liberase a prisioneros musulmanes retenidos en su país. La respuesta del gobierno estadounidense, lejos de negociar, fue la de bombardear Irak. En respuesta a esta acción militar, ISIS publicó un vídeo en el que se mostró a todo el mundo cómo fue ejecutado este periodista. Desde *Dabiq* se afirma que presenciar esta ejecución fue un bálsamo para los creyentes, ya que se trataba de un castigo justo en respuesta a la agresión de América contra los musulmanes en Oriente Medio. Del mismo modo, justifican el asesinato de James Foley diciendo que como periodista empotrado del ejército de EE.UU. documentó la guerra únicamente a través de los ojos de los “cruzados”. En sus trabajos había imágenes que glorificaba a los enemigos del Islam y mostraba la captura de muchos musulmanes de Irak y Afganistán.

Señalan como responsable de su muerte al gobierno de EE.UU., que no aceptó llegar a una solución a cambio de no ejecutar a uno de sus ciudadanos. Según sus planteamientos, Obama golpeó el último clavo de su ataúd bombardeando Irak:

“To paraphrase James, the Obama administration ultimately hit the last nail in James’s coffin and killed him by bombing Iraq. A message was sent two days before James’s execution, warning of his demise as a result of the US airstrikes in Iraq. The solution was easy... Stop the airstrikes!” (Dabiq 3: 38)

Asimismo, se dice que el gobierno presidido por Obama no prestó atención a la oferta del Estado Islámico ni a las amenazas de que Foley sería ejecutado si no atendían a sus peticiones y detenían los bombardeos. Además, destacan que, al igual que el presidente Bush, la Administración Obama sigue apoyando a los chiitas en Afganistán e Irán y combatiendo a los muyahidines, mientras no atiende al bienestar de sus ciudadanos y se asocia con los aliados de Rusia, un enemigo histórico de Occidente:

“He supports the Shiite allies of Iran in Afghanistan. He strikes the mujāhidīn – the true enemies of the Shia in Yemen – and thus emboldens the Houthis agents of Iran. He does all this more foolishly than Bush, for Iran is a key ally of Russia, another historical enemy of the West, currently battling Western allies in the Ukraine and elsewhere! And to achieve these goals, he sacrifices the welfare of the American public for the sake of “the chosen few” benefitting from Zionism and capitalism, as America faces crisis after crisis including earthquakes in California, protests in Missouri, and the potential deaths of American prisoners held by the Islamic State...” (Dabiq 3: 38)

También transcriben de modo íntegro el mensaje completo de James Foley antes de su ejecución, donde se presenta como un ciudadano americano que se dirige directamente al gobierno y al pueblo de los EE.UU.:

“My name is James Wright Foley and I am an American citizen. This is a message to the US government and people.” (Dabiq 3: 39)

En estas declaraciones, afirma que sus captores ofrecieron a su gobierno negociar para que no fuese ejecutado. Sin embargo, al contrario que otros países, la Administración Obama se negó:

My captors have made many efforts to ensure a successful arrangement. From amongst these efforts is that they made strict conditions on my family and loved ones not to go to the media with my case. The reason for this

condition was so that the US government could come to a quick and discreet arrangement and thus secure my release without having to face public embarrassment and openly oppose their practice of not negotiating with supposed terrorists. (Dabiq 3: 39)

Además de expresarse en primera persona, Foley también habla en nombre del pueblo estadounidense y afirma que los americanos también son víctimas de la política exterior de su gobierno:

“Our government, for the last 13 years has stretched our military around the Muslim world to interfere in their affairs. They have killed in the name of “preserving life,” tortured and raped in the name of “humanity,” destroyed in the name of “rebuilding,” and ruined the lives of millions of people. They have incurred a great debt of blood and wealth and it will be you and me, the average citizens, who will inevitably pay the price of their crimes. Today our government is continuing its onslaught on the Muslim lands once again with its aerial bombardments on some of the largest cities of Iraq, killing and wounding many.” (Dabiq 3: 39)

Cabe señalar aquí que, cuando habla del gobierno de EE.UU. en nombre del pueblo estadounidense, se refiere a esta instancia como un “ellos”, esto es, como un sujeto que se posiciona frente a la ciudadanía y no atiende ni a su bienestar ni a sus intereses. En otros pasajes de su discurso, también se dirige directamente al pueblo y pide que no permitan ser peones en manos de los políticos:

“As I speak here before you, I call on you to wake up and take your lives and the lives of your children into your own hands. Do not allow yourselves to be pawns in the hands of politicians so they can decide whether you live or die!” (Dabiq 3: 40)

Para terminar, se dirige a sus seres más cercanos y les pide que se levanten contra sus verdaderos asesinos. Concretamente, ruega a sus padres que guarden su dignidad y que no acepten ningún tipo de compensación por su muerte. Habla también directamente a su hermano militar y le pide que piense en quién tomó la decisión de bombardear Irak. Ese día, afirma, fue el día que murió:

“My message to my beloved parents is, save me some dignity and do not accept any meager compensation for my death from the same people who effectively hit the last nail into my coffin with their recent aerial campaign in Iraq. I call on my brother John, who is a part of the US air force, to think about what he’s doing and how his work destroys the lives of many people including that of his own family. I call on you John, to think about whoever

made the decision to bomb Iraq recently and kill those people, whoever they might have been. Think John. Who is it they really killed? And did they think about me, or you, or our family and how that decision is going to affect us? I died on that day John. When your colleagues dropped those bombs, they signed my death certificate!” (Dabiq 3: 40)

Concluye diciendo que desearía ser de otro país, de un país cuyo gobierno se preocupe por sus ciudadanos:

“I wish I had more time. I wish I could have the hope of freedom and seeing my family once again. Unfortunately, that boat has sailed. Now all I can say is that I wish I were from some other country whose government actually cares about its citizens. I guess all in all, I just wish I wasn’t American.” (Dabiq 3: 40)

Por otro lado, también se refieren en *Dabiq* al asesinato de Sotloff. Al igual que el de Foley, afirman que fue consecuencia de la arrogancia de los EE.UU. En este caso, sin embargo, los ciudadanos estadounidenses también son señalados como responsables:

“Again, his killing was the consequence of US arrogance and transgression which all US citizens are responsible for as they are represented by the government they have elected, approved of, and supported, through votes, polls, and taxes.” (Dabiq 4: 47)

Según los planteamientos de ISIS, el periodismo occidental tampoco es inocente, ya que como demuestra el caso de Sotloff, está al servicio de los intereses de Israel. En ese sentido, la guerra contra el Islam no sólo se libra en los campos de batalla, es fundamentalmente una guerra emprendida por los medios de comunicación:

“The case of Steven Sotloff contains a direct refutation against those who portray western journalism and humanitarian aid as purely innocent, for this man was a Jew and citizen of the Jewish state. In addition to his work for crusader media including TIME, National Interest, Foreign Policy, the Christian Science Monitor, and the Long War Journal, he also “freelanced” for two Jewish publications – the Jerusalem Report and the Jerusalem Post. The war against Islam for the sake of tāghūt is a media war as well as a military and intelligence struggle. It is not surprising then to know that dozens of specialists were employed to hide his Jewish identity from the world prior to his execution. This intelligence operation was done in cooperation with the Jewish state and media.” (Dabiq 4: 47)

En cuanto al mensaje de Sotloff antes de su muerte, se estructura del siguiente modo. Inicialmente se dirige a su madre y dice que ha podido ver su vídeo pidiendo al Estado Islámico que lo libere. Sin embargo, no cree que eso sea suficiente para salvarlo y responsabiliza a Obama de lo que suceda con su vida:

“Your recent public video of pleading to the Caliphate not to kill me has been received loud and clear by them. However, this in itself is not enough to save me. Although I’ve been informed that the aerial campaign in Iraq has been halted, which at the moment has given me breathing room thanks be to God, I believe it looks like it’s not enough Mom because Obama’s recent decision to fly spy drones over Syria in the Islamic State’s airspace is only aggravating and infuriating my captors further. This is obviously because the US government is interfering yet again in the affairs of the Islamic State.” (Dabiq 4: 48)

A continuación, hace suya la reflexión de sus captores y se pregunta si los ataques aéreos distinguen entre personas armadas y desarmadas, acentuando, así, la hipocresía de los EE.UU. cuando afirman que sus ataques sólo van dirigidos a combatir terroristas:

“As for me being a journalist, they know this. I’ve repeatedly told them this, but like they always say, do US airstrikes differentiate between those who are armed and those who are unarmed? Likewise they don’t. Beseeching the Caliphate to spare my life will not help either of us, as the matter is in Obama’s next judgment. As you and the world have plainly seen in the recent video, the message was my life depends on Obama’s next decision” (Dabiq 4: 48)

Para terminar, se pregunta sobre la incapacidad de los gobiernos occidentales para comprender que no pueden hacer nada contra la expansión del Califato y se dirige a ellos directamente para pedirles que no se involucren en los asuntos del Estado Islámico. Asimismo, ruega a su madre que lo ayude y que presione a su gobierno para que ceje sus ataques contra el Califato:

“Mom, please don’t let Obama kill me. Do not let him get away with murder again. What doesn’t our government understand? Don’t get involved in the Islamic State’s internal and external affairs. Leave them to fight their own war. Mom, you can still save my life, just like the families of my previous cellmates who I’m sure you’ve met. Pressure our government to not involve themselves in the affairs of these people.” (Dabiq 4: 48)

Inmediatamente después de este mensaje, se muestra un reportaje sobre las consecuencias de los bombardeos de los “cruzados” contra una caravana del

Estado Islámico con mujeres y niños. Muestran las imágenes de la masacre y denuncian que para Occidente este tipo de víctimas son “daños colaterales”. De este modo, queda plenamente justificada la ejecución de Sotloff y cuestionan la legitimidad de los EE.UU. y Europa a la hora de establecer quinénes son calificados como terroristas y quiénes no:

“After some of the vehicles were struck next to them, a number of the women got scared and fled from one of the houses. They were then struck down by the crusader jets. The crusaders justify such actions for themselves – alone – under the pretense of “collateral damage” while denouncing others for “terrorism.” Nine women and five children were killed in this transgression. By Allah, their blood will not be forgotten...” (Dabiq 4: 49)

En la sexta publicación de *Dabiq* se hace referencia a un piloto jordano capturado por el Estado Islámico que es entrevistado antes de ser ejecutado. En ningún momento se le identifica por su nombre, se le denomina únicamente “murtadd”, en árabe “apóstata”; y es presentado como un cruzado, aliado de las fuerzas occidentales:

“His father and brother then pleaded for his release, claiming he was a “sincere Muslim,” not realizing he was a murderous murtadd due to his military service for the Jordanian tāghūt and his participation in the crusade that killed many Muslims” (Dabiq 6: 34)

La entrevista viene acompañada de fotografías del piloto, tanto antes como después de ser capturado: con un mono naranja, posando con un avión de combate, se muestra su acreditación como piloto de las fuerzas aéreas jordanas, etc. El entrevistado, por su parte, cuenta quién es, cuál es su profesión y su labor en las fuerzas apóstatas. También enumera alguno de los países no occidentales que están involucrados en la cruzada contra el Estado Islámico, informa sobre qué bases utiliza Occidente para llevar a cabo sus operaciones militares y certifica que ha habido pilotos estadounidenses que han muerto durante operaciones militares contra el Califato. La entrevista finaliza con una pregunta sobre si conoce alguno de los vídeos producidos por el aparato propagandístico de ISIS y sobre si sabe qué es lo que harán sus captores con él. A ello responde que no conoce esta propaganda y que sabe que le matarán. El entrevistador le asegura que antes de morir se encargará de

que los carceleros le proporcionen un vídeo del Estado Islámico titulado: “Although the Disbelievers Dislike It.”⁵³:

“DĀBIQ: Have you seen videos produced by the Islamic State?”

MURTADD: No, I haven’t.

DĀBIQ: We will make sure the jailers provide you with the opportunity to see “Although the Disbelievers Dislike It.” Do you know what the Islamic State will do with you?

MURTADD: Yes... They will kill me...” (Dabiq 6: 36)

De este modo, indirectamente, se publicita un documental producido por Al Hayat Media Center donde, además de explicarse cómo comenzó a construirse el Estado Islámico y qué aspiraciones tiene este proyecto, se muestra la decapitación de 22 soldados sirios como culminación de una de sus operaciones militares.

En el séptimo número vuelven a hacer referencia a este piloto jordano. Sin embargo, en esta ocasión se trata de un reportaje sobre su ejecución en el que, entre otras cuestiones, se explica por qué fue condenado a ser quemado vivo:

“This week, the Islamic State released a video depicting the execution of the Jordanian crusader pilot, Mu’ādh Sāfī Yūsuf al-Kasāsibah. As displayed in the video, the Islamic State had resolved to burn him alive as retribution for his crimes against Islam and the Muslims, including his active involvement in crusader airstrikes against Muslim lands” (Dabiq 7: 5)

El presidente jordano, que para ISIS es un títere de EE.UU., respondió a estos hechos ordenando ejecutar a dos muyahidines que se encontraban presos en su país. Estas dos muertes se presentan en *Dabiq* como un martirio honorable:

⁵³ Lo característico de este largometraje es que, al contrario que otro tipo de vídeos donde se muestran degollamientos, los verdugos realizan la ejecución sin máscara ni pasamontañas. Como señala en el artículo “A Critical Analysis on ISIS Propaganda and Social Media Strategies”, se trata de un acto deliberado con el que se revela la diversidad de nacionalidades de los combatientes de ISIS: europeos, orientales, africanos, asiáticos. Se puede acceder al artículo completo aquí:

https://www.researchgate.net/publication/316146537_A_Critical_Analysis_on_ISIS_Propaganda_and_Social_Media_Strategies

“The Islamic State had done everything it could to secure the release of both Sājidah and Ziyād, but Allah decreed that they would return to Him as shuhadā’, an incomparable honor which they had both desired, eagerly pursued, and supplicated their Lord for. We consider them so, and Allah is their judge.” (Dabiq 7: 5)

En este reportaje se muestran fotos de las víctimas de acciones militares como las realizadas por el piloto jordano y se justifica su muerte apelando a las palabras del Profeta, quien dijo que se debía declarar la guerra a todo aquel que dañe a un aliado de Alá:

“Allah’s Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) said, “Whoever harms an ally of Mine, then I have declared war against him” [Sahīh al- Bukhārī]”. (Dabiq 7: 6)

El Estado Islámico sigue este ejemplo y castiga a los responsables de las acciones de guerra contra los musulmanes. De este modo, rechazan también la retórica de aquellos que condenan al Estado Islámico por cómo entiende que debe hacerse la Yihad. En ese sentido, todos aquellos que argumentan que la ejecución del piloto jordano aleja a la gente del Islam son considerados “marionetas de los apóstatas”:

“This type of rhetoric is typical of hizbiyyīn⁵⁴ – even those masquerading as supporters of the mujāhidīn – who continue to live under the authority of the murtadd puppets, and of defeatist Muslims who reside in the lands of kufr under the authority of the crusaders themselves, with no intention of making hijrah to those lands in which the word of Allah is the highest. Such people have had their religion diluted and, not surprisingly, are always amongst the first to speak out in any case where the mujāhidīn display their harshness towards the crusaders, attempting to disguise their criticism towards the mujāhidīn as concern for the image of Islam.” (Dabiq 7: 6)

Asimismo, la decisión de quemar vivo a este prisionero la justifican afirmando que con ello siguen el ejemplo del primer califa Abu Bakr y otros seguidores del Profeta:

“Thus, the Islamic State not only followed the footsteps of Allah’s Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) in his harshness towards the disbelievers, but also emulated the example of his righteous Sahābah (radiyallāhu ‘anhum) by punishing with fire in retaliation, and for the purpose of terrorizing the murtaddīn and making examples out of them. We ask Allah to take revenge for the Muslims and the mujāhidīn, and rain fire

⁵⁴ El término “hizbiyyīn” hace referencia a todos aquellos que se oponen a Alá

and destruction upon the kuffār and murtaddīn wherever they are.” (Dabiq 7: 8)

De este modo, se justifica la pena de muerte a todos aquellos que con sus acciones atacan y dañan al Islam y a los musulmanes.

Cabe destacar aquí que, como se puede comprobar por los mensajes de Foley y Sotloff, los discursos de las víctimas de ISIS se refieren reiteradamente a los gobiernos occidentales, concretamente al estadounidense, a quienes responsabilizan de su destino y de la injusticia que existe en el mundo. Tratan, así, de desacreditar a sus enemigos y fortalecer la posición del Estado islámico. Lo significativo en este caso, es que el destinatario no es alguien que simpatice con su proyecto, sino precisamente sus potenciales víctimas, a las que se trata de manipular para hacerles creer que los responsables de si sufren un atentado son sus propios gobernantes. El objetivo, en este sentido, no es tanto generar miedo como restar legitimidad a los líderes políticos occidentales, cuyo poder no emana de Dios, sino de las urnas. No es casualidad que justo cuando se introducen este tipo de discursos en la propaganda de ISIS, las democracias occidentales, concretamente las europeas, estén sumidas en un proceso de crisis de representatividad. Lo que eventualmente puede conducir a un estallido social generalizado, véase el movimiento de los “chalecos amarillos” en Francia, la crisis de migratoria o el ascenso al poder de partidos reaccionarios como la Lega en Italia.

3.4 El caso de John Cantlie

Respecto a las víctimas de ISIS, es especialmente interesante el caso del periodista británico John Cantlie. Cantlie, inicialmente, es presentado como un prisionero más del Estado Islámico, pero paulatinamente gana protagonismo en la revista, donde se le llega a conceder un espacio en el que poder publicar sus propios artículos. Es una víctima con voz propia que lejos de lamentar su situación, la justifica y habla de forma positiva sobre el Estado Islámico.

Su primera aparición es en la cuarta publicación de *Dabiq*, concretamente en un apartado que se titula “The real story behind my videos”. Se trata de un artículo en primera persona que comienza así:

"Forgive me in advance, but there are many references to myself in the following article. I dislike talking about myself, it appears arrogant, but it's my voice and words being analyzed by journalists following the release of videos shot by the Islamic State. And to put things into perspective, I have to tell parts of my story." (Dabiq 4: 52)

Manifiesta ser consciente de que sus vídeos son detenidamente analizados, pero como el mismo dice, para entender sus palabras es necesario apreciar la historia detrás de la escena. Él mismo se describe así:

"I am just a man in a dark room with a mattress on the floor. It is clean and comfortable; for a man in my position, it is enough. Four of my cellmates have already been executed by the Islamic State in the most visceral way possible after the British and American governments apparently made a joint decision not to discuss terms for our release with our captors. And now, unless something changes very quickly and very radically, I await my turn" (Dabiq 4: 52-53)

Se incluye, así, dentro de un grupo de prisioneros en el que su destino más seguro es la muerte si sus gobiernos no se sientan a negociar con sus captores. En ese sentido, afirma que Foley, Sotloff, Haines y Hennig fueron víctimas tontas de la política:

"It hasn't been an easy road, and some of us had a bumpy ride. Once we were finally put into general population with dozens of European prisoners, we had to watch them all go home to their loved ones while we, the British and Americans, were left behind. That was a bitter pill to swallow, but nothing compared to what came next. Now I've had to watch as James, Steven Sotloff, David Haines and Alan Henning walked out of the door, one every two weeks since August 18th, never to return, knowing they were going to be killed and going to their deaths. And now they're gone, their faces and deaths plastered all over the world's headlines, four foolish policy victims." (Dabiq 4: 53)

A continuación, se dirige al lector y le pregunta si se puede imaginar cómo se siente después de que haber visto la facilidad con la que sus gobiernos les han dado por muertos. Ha perdido toda la esperanza y se cuestiona cómo un jefe del Estado puede sentarse y verlos morir sin negociar previamente:

"Since when has not wanting to see your citizens executed in front of the world's media been an act of weakness? America has paid ransoms and exchanged prisoners for hostages held by terrorist groups before. Just this year there was the release of Sergeant Bowe Bergdahl in Afghanistan, who

was exchanged for no less than five high-level prisoners out of Guantanamo. Britain has also paid ransoms and exchanged prisoners for hostages with known terror groups. In 1991 Terry Waite finally came home for a ransom of around \$5 million, while a clandestine prisoner exchange took place with the Kosovo Liberation Army. That was in 1994, I believe. But not us.” (Dabiq 4: 54)

Pone así de manifiesto el poco valor que tienen sus vidas y dice no entender la razón por la que les consideran tan prescindibles. Por ese motivo, precisamente, es por el que quiso hacer que su voz se escuchase, porque se encontraba devastado por la falta de apoyo a las familias en casos como el suyo y se horrorizó de que utilizasen sus nombres para golpear los “tambores de la guerra”. Es como si sus vidas y las de sus familias fuesen un juego y que todo en lo que había basado sus creencias fuese una ilusión:

“It was as if our lives and the lives of our families were just a game of baseball. And here’s the thing: if our countries had just talked to the mujahidin, our chances of survival wouldn’t have been low at all. The pain and indignation of learning all of this was indescribable. Everything we’d based our belief on had been an illusion. It was within this context that the videos were filmed, and I used my voice to speak out against what I had seen.” (Dabiq 4: 55)

Asimismo, reconoce que los muyahidines le han dado amablemente una voz que no tuvieron el resto de sus compañeros de celda y pide al lector, a quien identifica como alguien de Occidente, que sus muertes no se desvanezcan silenciosamente:

“The mujahidin have kindly given me a voice the others never had. I don’t know why I deserved such a privilege, but I’d use that voice to say this: Please don’t allow these deaths to fade quietly into the night – there is more to this than meet the eye” (Dabiq 4: 55)

También afirma que el Estado Islámico no es un grupo de pandilleros y que es verdad que a sus órdenes tiene más de 30.000 combatientes. Finalmente, se dirige a su familia, a sus amigos de los medios y a su esposa y pide que hagan saber a los líderes políticos de su país que las cosas no tienen por qué ser así. Pueden cambiar si el gobierno es abre a un diálogo:

“To my darling wife, my friends in the media and my family: let our political leaders know it doesn’t have to be this way. Our political leaders have the power, if they choose to change things. For now, I am still alive, but at some point in the near future, the mujahidin will surely run out of patience. Just

ask our government to talk. That's all. Open a channel and negotiate with the Islamic State like the others did. If nothing is possible to agree on, then fine, but it cannot compromise policy to open a dialogue.” (Dabiq 4: 55)

Otro de sus artículos aparece en el quinto número de *Dabiq* y se titula: “If I were the US President today...”. Se trata de un artículo de opinión que comienza señalando la inutilidad de los ataques aéreos que lleva a cabo EE.UU. contra el Califato. A pesar de ellos, tal y como afirma, el Estado Islámico ha continuado expandiéndose y su alcance ha llegado también a los hogares de la gente común que vive a miles de kilómetros en Occidente. El Estado Islámico se ha convertido, así, en un actor de relevancia global, no sólo para los países de Oriente Medio:

“Much to the dread of western political leaders, the Islamic State is now truly moving with great momentum. As an entity enjoys success, it attracts more to its fold, thereby causing expansion and breeding more success until it achieves some sort of critical mass, the point at which it becomes self-perpetuating, self-sustaining. And for the moment, the talk about the Islamic State is not even of its continued expansion in the Arab nations of the Middle East, but its reach into the homelands and living rooms of ordinary people living thousands of miles away in western cities and suburbs. The Islamic State has now become a global player” (Dabiq 5: 36)

En su opinión, la llamada a todos los musulmanes de la Tierra a actuar donde se encuentren es la mayor amenaza para los enemigos del Estado Islámico. El objetivo es crear el caos en todo el mundo. A continuación, enumera una serie de actos terroristas llevados a cabo en países occidentales:

“In Australia, Numan Haider stabbed two counterterrorism police officers. In Canada, a soldier was shot and killed in front of the war memorial in Ottawa by 32 years old Michael Zehaf-Bibeau on October 22nd, who then entered Canada's parliamentary building looking for other targets before himself being shot and killed by police. In the same week another two soldiers were run over in a hit-and-run in Quebec by Martin Couture-Rouleau and in New York, Zale Thompson attacked four policemen in Queens with a hatchet, the moment of his savage attack caught on CCTV cameras and beamed into people's homes all across America” (Dabiq 5:37)

Todos estos ataques se vinculan con la llamada de Al-Adnani de actuar en los países occidentales. Algunos medios quisieron vincular estas acciones con personas perturbadas y solitarias, pero la verdad, tal y como señala Cantlie, es más profunda que eso. Se trata del poder de la yihad:

“It is one thing for an individual to think about attacking or killing another man. It happens every day and such thoughts are neither uncommon nor even that alarming. But to actually step up and do it at the behest of a man they had never met, never seen, fighting in a country several thousand miles away who did not even speak their language, shows an undeniable strength in the power of jihād.” (Dabiq 5:38)

Este hecho, para Cantlie, no se puede subestimar. Asimismo, informa de que está luchando por la yihad bajo la bandera del Estado Islámico está en aumento y sus filas ya las engrosan más de 35.000 combatientes procedentes de todo el mundo:

“And the numbers of Muslims taking up arms in the name of jihād under the banner of the Islamic State are growing, and they’re growing fast. According to Western media, the Islamic State now boasts over 35,000 fighters. Its grasp has now spread across northern Africa into Libya and Algeria, across to Yemen and up to the Arabian Peninsula where the Shiites and regimes are now being attacked by mujāhidīn loyal to the Islamic State.” (Dabiq 5:38)

Cantlie afirma que los gobiernos occidentales no saben cómo enfrentarse a este nuevo escenario internacional:

“From my own experience here, our governments are too aloof, prideful, and conventional in their way of thinking to have any idea how to proceed in the face of such a global threat. They will simply continue to do what they’ve been doing for the last two decades which has gradually been making the situation worse and worse.” (Dabiq 5:39)

Para terminar, describe como se sentiría si fuera presidente de EE.UU. y añade que está orgulloso de no serlo realmente:

“If I were the president of the US today – and let it be said, I am very glad I am not – I’d be aghast at the mess that was blowing up in my face.” (Dabiq 5: 39)

Dice que estaría horrorizado por la situación en la que estaría sumido: involucrado en una guerra sin fin, aliándose con los tiranos de Oriente Medio, comprometiendo a su país dentro de un conflicto que está generando muchos gastos, viendo como su propio pueblo atiende al llamado del Califato y comprobando que el avance del Estado Islámico no se frena.

En el sexto número fue publicado un nuevo artículo de Cantlie titulado “Meltdown”. En él afirma que EE.UU. y el mundo están a punto de colapsar políticamente. Comienza en clave económica y afirma que hay demasiado dinero en el mundo y que el sistema financiero funciona única y exclusivamente por la confianza, no por el valor real que tiene el dinero. Si colapsa el dólar norteamericano, eso arrastrará al colapso a muchos otros países debido a que gran parte de ese dinero se encuentra fuera de América. Frente al valor fluctuante del dinero, afirma que el mundo debe buscar algo que tenga un valor real independientemente de lo que determinen los bancos centrales. Ese algo ha sido el oro durante los últimos 5000 años:

“There is a finite amount, so it will never lose its value, banks can’t just print more of it when they choose, and it is worth what the market says it is, not what banks dictate. It is durable, you can exchange it for goods, and it’s worth as much or more today as it was thousands of years ago. Now that’s real money. It’s amazing to think that a lump of gold that may have been used for trade thousands of years ago is still in circulation. It may have been melted down and be part of a bullion bar or it may be worn around someone’s neck, but it’s still around. Try that with a piece of paper.” (Dabiq 6: 59)

Cantlie habla sobre dinero, tal y como él mismo reconoce, porque el Estado Islámico ha tomado la decisión de acuñar su propia moneda y no depender de los dólares norteamericanos. Además, volver al dinar significaría volver a la moneda del imperio omeya⁵⁵, que se extendió desde la península Ibérica hasta el río Indo en el sur de Asia. Por otro lado, afirma que el oro está aumentando de valor y considera que en esa coyuntura la expansión del Estado Islámico ha de estar ligada también a la introducción de su propia moneda. A continuación, señala que para la economía EE.UU. es una amenaza no controlar las reservas de petróleo de países como Irak o Siria. En ese sentido, cuando Saddam Hussein tomó la decisión de no vender petróleo a estados enemigos y hacer la venta en euros y no en dólares, fue cuando EE.UU. intervino de nuevo en el país. Lo mismo ha ocurrido cuando el avance del Estado Islámico ha provocado que se haya hecho con reservas petrolíferas. Es en ese momento

⁵⁵ Es significativo que se haga mención del imperio omeya cuando muchos de los responsables de ISIS, como sostiene William McCants en *El Apocalipsis de ISIS*, se inspiran en la revolución abasí que desembocó en la desaparición del Califato Omeya. Ver capítulo 4

cuando EE. UU. se ha involucrado en la guerra de Siria para proteger sus intereses. Teniendo en cuenta estos factores, Cantlie concluye que frente a la fluctuación del valor del dólar está más que justificado acuñar una moneda más duradera basada en el valor del oro:

“Countries are now rapidly distancing themselves from the dollar before the foreseeable meltdown occurs. Therefore, it makes enormous sense for the Islamic State to mint their own gold dinars. If you’re trading in a money that has value on the free market when many other countries are running around with wheelbarrows of paper money to pay for a loaf of bread, you’re in a much stronger position than they. Your economy will flourish while theirs will collapse.” (Dabiq 6: 62)

En el séptimo número aparece publicado su artículo “The anger factory”, en el que sostiene que el tacticismo con el que las naciones occidentales están enfrentando el problema del Estado Islámico conducirá que sus países se reduzcan a cenizas. El artículo comienza haciendo referencia al atentado ocurrido en la redacción de *Charlie Hebdo* y critica el concepto de “libertad de expresión” que se maneja en Occidente:

“it’s okay to offend Islam by making fun of the Prophet Muhammad but it’s an offense to defend Islam by expressing support for mujāhidīn.” (Dabiq 7: 77)

Tras este atentado, Cantlie señala que los principales líderes occidentales apoyaron públicamente el Islam, pero sólo aquel tipo de Islam que les interesaba. No duda en afirmar que estos líderes no tienen la menor idea sobre esta religión y sobre los efectos que está produciendo que Occidente imponga sus creencias en el resto del mundo:

“They clearly have little knowledge about Islam, the Sharī’ah, jihād, the mujāhidīn, or why Muslims are getting angrier and angrier about how the West arrogantly pushes and shoves its principles and beliefs on the rest of the world.” (Dabiq 7: 77-78)

El hecho de que Occidente sólo acepte el tipo de Islam que cabe dentro de sus sociedades es para Cantlie un ejemplo de arrogancia. Todo aquel “musulmán” que no entra en la definición establecida por Occidente es perseguido. Razón por la cual el Estado Islámico no es considerado verdaderamente islámico por parte de líderes como Obama, Hollande, Cameron o Netanyahu:

"How Islam is great, we really like Muslims, but only "Muslims" who conform to our definition of what a "Muslim" should be, who fits neatly into the definition of a working democracy. And whoever does not conform to this new definition of "Muslim" will be persecuted." (Dabiq 7: 78)

Cantlie defiende que los países occidentales deberían sentarse a negociar con los grupos islamistas, del mismo modo que hicieron con otro tipo de grupos terroristas en el pasado:

"Governments will happily talk with terrorist organizations near their home soil if it suits them. Britain negotiated with the IRA and Spain negotiated with ETA Basque separatists. But when it comes to talks with Islamic groups, belligerence and aggression are the only replies" (Dabiq 7: 78)

En este artículo Cantlie también reconoce que se le ha permitido el acceso a informes de noticias y tweets que hacen referencia a su estado y agradece a su familia y amigos que sigan preocupados por él. Sin embargo, pide que dejen de hacer esfuerzos por encontrarle. Piensa que si el gobierno británico no se implica y sigue sin hacer nada por que cambie su situación, todo lo que pueda hacer su familia es en vano:

"To them also I say thank you, thank you so much for your tireless efforts. But let it go. Leave it be and get on with your lives, all of you. What can the remnants of one family, smashed and emotionally exhausted after two years of searching, be expected to do by themselves while the government, so full of intelligence officials, think tanks, and pompous men in suits, sits back impassively and does nothing?" (Dabiq 7: 79)

Asimismo, sostiene que los medios de comunicación occidentales cuando informan sobre su secuestro parecen esperar única y exclusivamente confirmar su muerte. Llega incluso a afirmar que ese día se alegrarán de su muerte:

"The specter of my death is always mentioned in news articles and I've read the same thing so many times that I have a sneaking suspicion the media can't wait for me to be executed. I believe it'll make their day if I have my head chopped off" (Dabiq 7: 80)

Termina su artículo criticando la indiferencia de los gobiernos occidentales frente a los problemas de la ciudadanía y reconoce que nunca ha votado porque considera que los políticos son por naturaleza mentirosos:

"I'd never voted in my life because I figured that all politicians were, by nature, public school liars who would just say whatever needed to be said to

get into power and then do exactly the same as the leader before them except wearing a different-colored tie.” (Dabiq 7: 81)

Dice sentir miedo de su propio gobierno y afirma haber recibido un trato más respetuoso y educado por parte de sus captores que de aquellos que gobiernan su país:

“Despite being a prisoner, I’ve been shown respect and kindness, which I haven’t seen from my own government. Even if I had the choice, could I honestly return to and live in a country that disowned the other Britons, all their families, and myself so contemptuously? I don’t think so.” (Dabiq 7: 81)

En el octavo número se publica un artículo titulado “Paradigm shift” donde defiende que la aparición del Estado Islámico ha supuesto un cambio de paradigma a nivel internacional. A pesar de que Obama sostenga que ISIS es una simple organización terrorista más, muchos otros líderes de la OTAN y medios de comunicación no están convencidos de que este fenómeno pueda ser descrito de un modo tan sencillo. Para desacreditar las palabras de Obama, Cantlie señala el juicio Chuck Hagel, secretario de defensa de EE. UU., sobre ISIS:

“In an interview with CBS, Hagel went on to say, “We’ve never seen an organization like ISIL that is so well-organized, so well-trained, so well-funded, so strategic, so brutal, so completely ruthless. We’ve never seen anything quite like that in one institution. Then they blend in ideology ... and social media. The sophistication of their social media program is something that we’ve never seen before. You blend all of that together, that is an incredibly powerful new threat.”” (Dabiq 8: 64)

El general norteamericano Martin Dempsey coincide con este análisis y considera que ISIS no puede ser derrotado única y exclusivamente siguiendo una estrategia militar y de bombardeos aéreos:

“firstly, there’s no military-only solution to ISIL. And secondly, there’s no airpower alone solution either in Iraq or Syria.” (Dabiq 8: 65)

Cantlie, en la misma línea, sostiene que el Estado Islámico no puede ser descrito única y exclusivamente como una organización, se trata de algo más complejo. Desde su punto de vista, una simple organización no es capaz de construir escuelas, tener su propia moneda y desarrollar su propio sistema

judicial y poniéndose de nuevo en la piel de Obama considera que en algún momento Occidente tendrá que negociar con el Estado Islámico para establecer una tregua:

“At some stage, you’re going to have to face the Islamic State as a country, and even consider a truce. If there’s no military only solution to the Islamic State, and that’s already on the record as being the case, then after you’ve tried getting the other Sahwah tribes to turn against it and finished mucking around trying to find ways to cut their funding or shut down their media message (which has already cost the US well in excess of \$1.3 billion and completely failed) at some point the only option left will be an offer of a truce...” (Dabiq 8: 66)

Asimismo, Cantlie se presenta ante el lector como un testigo directo de los resultados de los ataques aéreos de EE. UU. Afirma que su utilidad es nula, salvo para arrasar ciudades y provocar el miedo entre la población civil:

“Incidentally, there was a heavy airstrike some time ago in the dead of night and I promise that you don’t sit there thinking, “Hurray, it’s the United States Air Force.” As the doors shake on their hinges and the walls bulge momentarily inward from the shockwaves, you become incandescent with fury. For 20 minutes afterwards there are the sounds of babies crying in fear, mothers trying to soothe their children, and sirens as casualties are taken to hospital. It’s a side to “precision” bombing that you never see back in the West.” (Dabiq 8: 67)

Cantlie finaliza este artículo afirmando que Occidente jamás ganará la guerra al Estado Islámico y que lo más sensato es firmar una tregua entre ambas partes:

“War is entirely predictable in that it can only lead to one of two outcomes. Either one side emerges victorious while the other is vanquished, or some kind of truce is reached. It is the only way wars end, and America and its allies will never win this war. They know it and everyone else knows it as well. At some stage the only option that can prevail for America and the West is the sensible one.” (Dabiq 8: 67)

En el noveno número aparece un nuevo artículo de John Cantlie titulado “The perfect storm” en el que afirma que el escenario internacional generado a partir del restablecimiento del Califato es una pesadilla para los líderes occidentales:

“The pledges of allegiance that are now being announced on a seemingly monthly basis from Islamic groups around the world to the Islamic State are exactly what every mujāhid prayed for and a nightmare scenario for the military and political leaders of the democratic world.” (Dabiq 9: 74)

Grupos islamistas de todas las partes del mundo están jurando lealtad al Estado Islámico y eso, tal y como expone el análisis de Cantlie, ha sorprendido a Occidente:

“The West and its allies have, once again, been caught completely by surprise as they now find themselves fighting not just one enemy in Iraq and Shām, but now an international army of mujāhidīn numbering hundreds of thousands in different countries, whole continents apart.” (Dabiq 9: 75)

Según su punto de vista, se trata de la mayor amenaza a la que se han enfrentado los países occidentales en los tiempos modernos:

“When you have that amount of battle-hardened mujāhidīn all cooperating and exchanging information for the first time under one flag, the potential for operations on a previously unseen level rises exponentially.” (Dabiq 9: 76)

Cantlie finaliza su artículo afirmando que la expansión del Estado Islámico es inevitable y que sólo es cuestión de tiempo que llegue al mundo occidental:

“Perhaps once there was a chance that an attack inside the West or on Western borders by the Islamic State could be averted through negotiations, but no longer. As the territory of the Islamic State crosses from one border to another like a wildfire that is burning out of control, it’ll be only a matter of time before the Islamic State reaches the Western world.” (Dabiq 9: 77)

En el duodécimo número aparece una segunda parte del artículo “Paradigm Shift”. La primera apareció en el octavo número:

“On 31st March, issue 8 of Dābiq magazine published an article I wrote called “Paradigm Shift,” in which I examined the depiction of the Islamic State in Western media and politics progressing from a mere “organization” to a real, functioning entity. A country, I called it. I know nothing about nation building. I’m so foolish I never even made it to university. But after dismissing some of the things I’ve written in the past as “ISIS propaganda,” many journalists and scholars in the West are now agreeing with this sentiment. The Islamic State, they say, is a genuine state.” (Dabiq 12: 47)

En esta segunda parte afirma que quince meses después de anunciarse el restablecimiento del Califato, la campaña de EE.UU. contra ISIS es aún más difusa que al comienzo y señala que cada vez hay más voces en Occidente que piden que el Estado Islámico sea reconocido como un país en el que poder

vivir. Según Cantlie, en el Califato hay seguridad, justicia social, se lucha contra la corrupción, ha desarrollado su propia moneda y se ha establecido un sistema judicial basado en las leyes del Islam:

“This reality of the Caliphate is confirmed by many things, the people living under its governance, for one. For the first time in years, Muslims are living in security and their businesses are doing a roaring trade. The zakāh system has been up and running, taking a percentage of peoples’ wealth and dispersing it to the poor. The gold dinar coins first mentioned a year ago are now being minted, in preparation for their circulation. Sharī’ah courts are established in every city and are judging by the laws of Islam. Corruption, before an unavoidable fact of life in both Iraq and Syria, has been cut to virtually nil while crime rates have considerably tumbled.” (Dabiq 12: 47)

Para justificar estos hechos, Cantlie cita una fuente ajena a la propaganda de ISIS:

“In an article published in The Telegraph on 8th June, Ruth Sherlock wrote, “The jihadists have become fastidious bureaucrats: imposing taxes [she refers to the zakāh], paying fixed salaries and imposing trading standards laws [she refers to the banning of harām transactions] in a bid to create a healthy economy ... many Syrian businessmen see ISIL as the only option when compared to the anarchy that prevails in areas controlled by other rebels, including Western-backed groups.”” (Dabiq 12: 47-48)

La clave por la que no se reconoce al Estado Islámico como país por parte de los líderes occidentales se señala en este mismo artículo de Ruth Sherlock. No es lo mismo luchar contra terroristas que contras soldados de un Estado:

“Fighting mere terrorists is one thing, fighting a country, even if that country takes pride in its terrorist tactics, is quite another. But to concede that the Islamic State is indeed a state in any spoken comment would be an admission of their victory that no political leader is currently prepared to make. So they deliberately continue to call them the “so called” Islamic State, ISIL, IS, ISIS, Daesh” (Dabiq 12: 48)

Para afianzar más esta opinión cita otro artículo de Tim Arango publicado en New York Times. En él se afirma que el Estado Islámico está repartiendo tarjetas de identificación entre sus ciudadanos, exige que los automóviles lleven kits de herramientas para emergencias, se está regulando la pesca y, por supuesto, se aplica la sharía de forma estricta:

“Here they are implementing God’s regulations. The killer is killed. The adulterer is stoned. The thief’s hands are cut” (Dabiq 12: 49)

Cantlie también cita a Stephen M. Walt, profesor de Asuntos Internacionales en Harvard, quien indica que al igual que Europa no reconoció a la URSS hasta muchos años después de la Revolución Bolchevique y que EE. UU. se negó a reconocer la República de China hasta 1979, es muy posible que finalmente se acabe reconociendo al Estado Islámico:

““If the Islamic State manages to cling to power, consolidate its position, and create a genuine de facto state in what was previously part of Iraq and Syria,” concludes Stephen Walt, “then other states will need to work together to teach it the facts of life in the international system.”” (Dabiq 12: 49)

El artículo de Cantlie también hace referencia a unas declaraciones de Jonathan Powell, miembro del equipo negociador del gobierno de Tony Blair en el conflicto con el IRA. Powell considera que para vencer al Estado Islámico no es suficiente con lanzar bombas desde el aire:

“if ISIS have political support, then we will end up speaking to them. Maybe they’ll fade like snow in the spring, but there is very little historical precedent for that happening in this sort of circumstance. It’s my hypothesis that there is such political support. And the idea of extreme Islamists ... seems to have enough robustness in it that there is a problem we’re going to have to address politically at some stage, not simply by force of arms.” (Dabiq 12: 49)

Según Cantlie, la rápida consolidación del proyecto del Estado Islámico ha pillado por sorpresa a los principales líderes mundiales, quienes hoy no saben cómo hacer frente a esta amenaza:

“If you’d told a politician in New York in June 2014 that by October 2015 the Islamic State would have achieved what they have, he’d have laughed in your face. It’s fair to say that the same politician isn’t laughing today.” (Dabiq 12: 50)

En el decimocuarto número escribe un artículo titulado “The blood of shame”. En él vuelve a reflexionar sobre la actitud del gobierno estadounidense frente al secuestro de ciudadanos americanos. Concretamente, vuelve a referirse al caso de James Foley. Su ejecución puso ante los ojos del mundo la inacción de sus líderes. No se responsabiliza directamente a ISIS de la muerte de Foley, sino a la falta de capacidad negociadora de su gobierno:

“94% of America heard about Foley’s death. It became the biggest news story of the year as pictures of his killing and the others that followed were beamed around the world. Nobody had ever seen anything like it, certainly not on this scale and it made the front page of every newspaper and TV headline in the world. Initially the anger was directed at the mujāhidīn for conducting the executions, but very soon it became clear the governments involved could have done a great deal more to get their people out and all eyes turned towards them. The deaths were a result of the actions – or rather complete inaction – of the American and British politicians.” (Dabiq 14: 54)

Cantlie se presenta como testigo de las negociaciones que han mantenido responsables de ISIS con las familias de americanos secuestrados por el Estado Islámico y da fe de la falta de voluntad del gobierno liderado por Obama para conseguir su liberación:

“I saw a few emails between the Islamic State negotiators and some of the American families at the time. The desperation and pleading for more time by mothers as they singlehandedly tried to facilitate the freeing of prisoners held in “black site” US prisons in exchange for their sons was awful to read and testament to just how little their government had done or even discussed with them as the clock ticked relentlessly down. Just days before he was killed, Steven Sotloff’s mother was still, impossibly, trying to get Obama to discuss the freeing of Dr. Aafia Siddiqui in exchange for Steven’s life. One mum versus an entire government. Of course, she lost.” (Dabiq 14: 54)

Asimismo, Cantlie señala que esta falta de capacidad negociadora no ha impedido la expansión del Estado Islámico ni seguir cometiendo acciones terroristas en Occidente. Según su planteamiento, el hecho de haber negociado habría posibilitado la vuelta de todos los prisioneros a sus respectivas casas. Lo contrario no ha cambiado el curso de los acontecimientos, esto es, la expansión y el fortalecimiento del Califato frente a sus enemigos:

“And yet the fact is they could have gotten them all home no problem, both Americans and British, and their war against the Islamic State would have taken exactly the same course that it has today. The events of the last year and a half have proven this statement to be true.” (Dabiq 14: 55)

Como se puede comprobar, los artículos de John Cantlie forman parte de una estrategia comunicativa que se podría asemejar a lo que Umberto Eco y Paolo Fabbri denominaron “guerrilla semiológica”, ya que por medio de sus opiniones

y reflexiones trata de desenmascarar la manipulación que los principales líderes mundiales y medios de comunicación ejercen sobre la información que se transmite sobre Oriente Medio. ISIS no sólo trata de persuadir a los destinatarios de su propaganda de las bondades de su proyecto, sino que también persigue desacreditar a sus enemigos con el objetivo de que ni siquiera las sociedades occidentales crean en sus propios gobiernos. Tratan, así, de romper el pacto fiduciario establecido entre gobernantes y gobernados establecido en las democracias liberales. El objetivo de esta estrategia es que se produzca un cese de la suspensión de la descreencia sobre los principales líderes políticos de estos países, quienes son caracterizados de forma reiterada como mentirosos e hipócritas que no merecen ni el respeto ni la confianza de los ciudadanos a quienes dicen representar. Asimismo, por medio de estos artículos donde se cuenta en primera persona la vida cotidiana del Estado Islámico y sus progresos, John Cantlie se presenta como testigo directo de lo que sucede en el Califato. De este modo, se trata de generar credibilidad sobre el discurso propagandístico de ISIS, ya que no es un miembro de esta organización el encargado de realizar este tipo de reportajes, sino un periodista occidental que certifica con datos aparentemente contrastados todo lo que dice ISIS a través de su propaganda. Da crédito a su mensaje, también, el hecho de que haya sido prisionero de ISIS y testigo de cómo han sido las negociaciones entre esta organización y su gobierno para liberarle de su cautiverio. En ese sentido, no se presenta como una víctima del Estado Islámico, sino de la falta de sensibilidad de sus representantes políticos, de los que afirma que no han hecho nada por resolver su situación.

CAPÍTULO 4

Eficacia icónica en la propaganda de ISIS

1. LA PRODUCCIÓN AUDIOVISUAL DE ISIS

Según el estudio llevado a cabo por Javier Lesaca sobre la propaganda de ISIS, el Estado Islámico, entre 2014 y 2017, asesinó ante sus cámaras a más de 800 personas. De todas ellas “sólo el 2% de las víctimas asesinadas son occidentales. El 34% de los ejecutados son sirios; el 33%, iraquíes; el 8% yemeníes; el 6%, egipcios; y el 3%, afganos. El resto, de otros países como Eritrea, Etiopía, Sudán, Arabia Saudí, Libia, Jordania o Ghana. La mayoría de esas víctimas son, por tanto, ciudadano sirios e iraquíes de religión musulmana” (Lesaca, 2017: 217). De este modo, esta organización terrorista ha tratado de presentarse ante el mundo como una amenaza omnipresente dispuesta a generar el terror entre todos aquellos que no compartan su interpretación de las Escrituras y se opongan al proyecto del Califato. Ahora bien, sobre su producción audiovisual no sólo es significativo el número de víctimas que ha ejecutado ante sus cámaras o su procedencia, también es relevante atender al modo en el que se han representado estas ejecuciones. Al respecto, tal y como señala Lesaca, “más del 50% de los vídeos del grupo terrorista en los que se muestra la ejecución de un rehén contienen alguna referencia cultural procedente de productos audiovisuales populares entre las audiencias de los más jóvenes de los países occidentales” (ibíd.: 218). Algo similar ocurre con los vídeos en los que se incluyen episodios bélicos: “al igual que con los vídeos de asesinatos, más de la mitad de estos productos audiovisuales contienen referencias culturales populares, especialmente del mundo de los videojuegos” (ibíd.: 218). El hecho de introducir este tipo de elementos vinculados a la cultura del ocio occidental es, para Javier Lesaca, un indicio de que ISIS ha desarrollado una estrategia propagandística con el objetivo de incidir sobre todo en las audiencias occidentales: “Escenas y planos copiados de películas de acción y de terror popular como *Saw*, *Hostel*, *El francotirador*, *Mad Max*, *Matrix* o *Misión: Imposible*; interrogatorios, escenarios y efectos digitales inspirados en series sobre la lucha contra el terrorismo como *Homeland* o *Person of interest*; efectos digitales, planos subjetivos y dianas interactivas plagiadas de videojuegos como *Call of Duty* o *Grand Theft Auto*; videoclips con ritmo y estética de hip hop... El análisis de estos elementos refleja que los videojuegos, seguidos por las películas de

terror y acción, son las principales fuentes de inspiración de los guionistas del Califato” (ibíd.: 219).

Para llevar a cabo la difusión de su propaganda, ISIS ha conseguido construir todo un entramado mediático con el que no sólo ha conseguido comunicarse de manera directa con sus potenciales audiencias, sino que también ha logrado que sus acciones terroristas condicionen la agenda de los medios de comunicación occidentales: “la cobertura que las televisiones, los periódicos y las páginas web realizaron de la decapitación de James Foley, o las informaciones que se publicaron tras la emisión del vídeo del asesinato del piloto jordano quemado vivo en una jaula constituyen ejemplos de esa estrategia. Las únicas imágenes disponibles para informar de estos sucesos eran las que proporcionaban los extremistas a través de sus propios medios. Los medios de comunicación tradicionales no tenían más remedio que replicar las imágenes si querían informar de ellos hechos, con lo que, de manera indirecta, participaban de la estrategia de comunicación del Califato” (ibíd.: 139-140). Otro ejemplo de la capacidad que esta organización ha desarrollado para influir sobre la agenda mediática de las sociedades occidentales es el caso de los atentados de Barcelona en agosto de 2017. Un grupo de jóvenes irrumpieron en las Ramblas con una furgoneta y atropellaron a decenas de personas. La posterior operación policial para detener a los responsables de esta acción terrorista fue emitida en directo por parte de distintos medios de comunicación españoles. Simultáneamente, numerosos testigos emitieron a través de sus respectivas redes sociales fotos y vídeos de lo ocurrido¹. Este

¹ Al respecto, cabe hacer mención aquí al artículo ‘Por qué no debes difundir imágenes del atentado de Barcelona en redes sociales’, publicado por El Confidencial, el 17 de agosto de 2017: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2017-08-17/atentado-barcelona-mossos-difundir-imagenes-redes-sociales_1430019/ En este artículo se explican algunas de las principales razones por las que no se deben difundir imágenes de hechos como este: “Cuando alguien está cerca de un suceso de este tipo, el instinto le lleva a difundir todo tipo de material que haya grabado. Del mismo modo, los ciudadanos alejados de la zona también acostumbran a compartir todo tipo de material que les llega. Las motivaciones son lógicas o incluso lícitas, pero en realidad es una pésima idea. Si has presenciado imágenes del atentado de Barcelona o las estás recibiendo en tu móvil, aquí van varios motivos por los que no deberías difundir nada de lo que tengas o recibas (...)”.

modo de proceder contribuyó en gran medida a magnificar la imagen de ISIS en el mundo, ya que se viralizó a nivel global un atentado que estaba localizado en un lugar muy concreto. La revista *Rumiyah* -producida también por el aparato propagandístico de ISIS- responsabilizó de estas acciones a sus “unidades encubiertas” en España, quienes de forma coordinada atacaron en diferentes puntos de Cataluña y provocaron el terror entre los “ciudadanos cruzados”:

“On the 25th of Dhul-Qa’dah, two covert units comprised of several mujahidin set out in a coordinated manner and targeted the gatherings of the Crusaders in Spain. The first unit of mujahidin targeted a gathering of the Crusaders using a van on Las Ramblas Street in Barcelona. They also ran over two police officers at a police checkpoint, and then stormed a bar with light weapons near the Las Ramblas square, massacring the Crusaders who were present. Meanwhile, the second unit set out to run over several Crusaders using a truck in the coastal town of Cambrils. The blessed raid resulted in the killing and wounding of at least 146 citizens of the Crusader coalition.” (Rumiyah 13: 39)

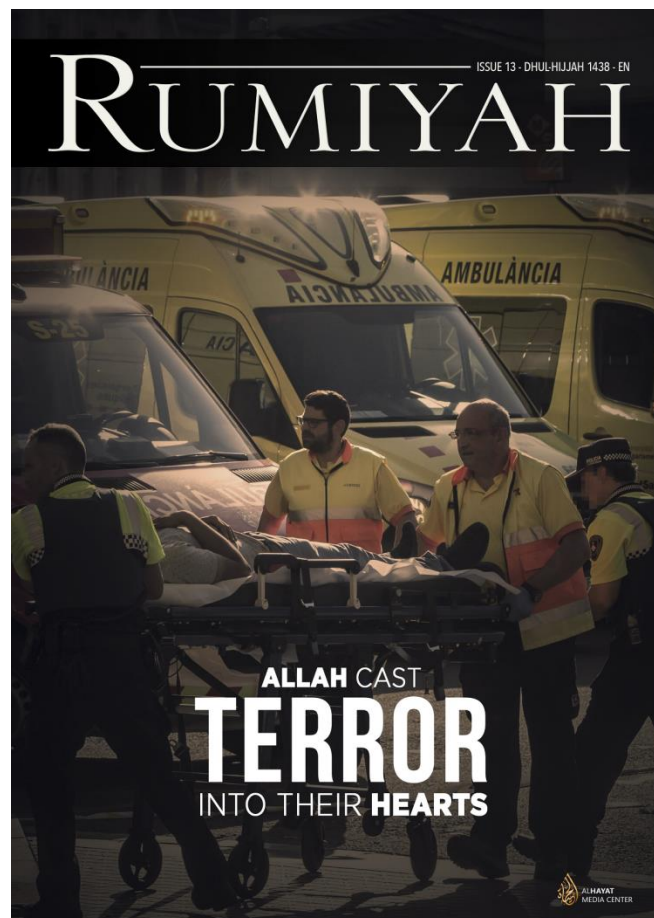


Ilustración 1: Portada del número 13 de Rumiyah

Esta breve crónica se incluye dentro de un reportaje más extenso donde los editores de esta revista informan sobre las diferentes operaciones que sus muyahidines han ejecutado en diferentes partes del mundo contra los “enemigos del Alá”:

“As the soldiers of the Khilafah continue waging war on the forces of kufr, we take a glimpse at a number of recent operations conducted by the mujahidin of the Islamic State that have succeeded in expanding the territory of the Khilafah, or terrorizing, massacring, and humiliating the enemies of Allah. These operations are merely a selection of the numerous operations that the Islamic State has conducted on various fronts across many regions over the course of the last few weeks.” (Rumiyah 13: 36)

Los medios propios² de los que ha dispuesto esta organización terrorista hasta el momento son muy variados:

- notas de prensa, reportajes fotográficos e infografías
- redes sociales y páginas web
- la agencia de noticias Al Amaaq
- la radio Al Bayan
- producciones musicales
- revistas como *Islamic State News*, *Dabiq* o *Rumiyah*
- productoras audiovisuales como Al Hayat Media Center

Esta última “es la productora oficial creada por el Estado Islámico en el año 2014. Coordina al resto de productoras y medios propios, pero también genera su propio contenido. Sus vídeos son de una calidad profesional y están grabados y subtitrados en varios idiomas” (ibíd.: 160).

² En comunicación se distinguen tres tipos de medios en función de quién sea su propietario: los medios propios, los pagados y los ganados. En el caso de ISIS, esta organización cuenta con medios propios para difundir la propaganda que ellos mismos producen. Sin embargo, a pesar de no tener acceso a medios a través del pago como cualquier empresa o marca, sí que han conseguido condicionar la agenda de los medios de comunicación tradicionales. Véase el caso de la decapitación de James Foley, cuyas imágenes aparecidas por todos los grandes medios internacionales fueron provistas por los responsables de esta acción terrorista (Lesaca, 2017: 139).

El éxito de la producción propagandística de ISIS no sólo se ha visto reflejada en la acogida que han tenido sus vídeos, reportajes e infografías por parte de la audiencia global; sino también en la inspiración que sus productos audiovisuales han infundido sobre sus destinatarios: “uno de los mayores éxitos de la estrategia de comunicación del Califato ha sido su capacidad para inspirar a grupos de seguidores ajenos a la estructura oficial de Dáesh para elaborar y difundir sus propios contenidos de comunicación. En algunos casos, estas productoras audiovisuales de “simpatizantes” de Dáesh utilizan los vídeos oficiales del grupo terrorista para hacer sus propias versiones y productos audiovisuales” (ibíd.: 161). Teniendo esto en cuenta, se podría decir que la propaganda de esta organización se ha caracterizado por su “eficacia icónica”³, ya que a través de su producción audiovisual ha sido capaz de transformar semánticamente el terrorismo y convertirlo no sólo en algo amenazador, sino también en un producto de consumo de masas que, además, ha inspirado a quienes lo consumen a crear nuevos contenidos relacionados con el Estado Islámico.

³ Sobre el concepto de “eficacia icónica”, Jorge Lozano impartió una conferencia en 2003, durante Congreso Internacional de Semiótica Audiovisual que se celebró en México. Este término, tal y como señala el propio Jorge Lozano en el artículo “11-S todavía: semiótica del acontecimiento y explosión”, es una perífrasis inspirada en el concepto de “eficacia simbólica” acuñado por Levi-Strauss y que se refiere al efecto que produce la asociación de determinados signos en el momento de su aparición. Desde este punto de vista, algo es eficaz no cuando quien observa esos signos establece una relación de causalidad entre ellos, sino, más bien, una relación de significación por la que un signo funcionaría como un significante y el otro como un significado. Por ejemplo, en determinadas culturas el canto de un chamán significa el nacimiento de la parturienta. Además, la “eficacia icónica” también hace referencia a la capacidad que tienen determinadas producciones textuales para transformar semánticamente un hecho. Por ejemplo, en el caso del 11-S, el hecho de que fuese más de un avión el que chocara con las dos torres produjo que lo que aparentemente parecía un accidente se convirtiese en un atentado para todos aquellos que fueron testigos directos de este suceso. Algo similar ocurre con las ejecuciones que ISIS presenta en su propaganda. El hecho de que se produzcan siguiendo una gramática similar a las películas de acción y de terror de Hollywood conduce a interpretar estos vídeos como algo que se puede confundir con la ficción y, por lo tanto, que se puede consumir y reproducir como tal.

1.1 Al Hayat Media Center

La revista de la que es objeto esta investigación ha sido producida y editada por Al Hayat Media Center y la publicación de algunas de las entrevistas y reportajes que se incluyen en ella están coordinadas con otro tipo de contenidos distribuidos por esta misma productora: “los contenidos de este holding mediático dialogan entre ellos en diferentes plataformas y ofrecen al espectador múltiples puertas de entrada a un mismo contenido. Un claro ejemplo es la página que *Dabiq* dedica en todas sus ediciones a destacar las diez mejores películas que, a su parecer, ha difundido el grupo extremista. La sección se titula “Los 10 seleccionados” (ibíd.: 149).

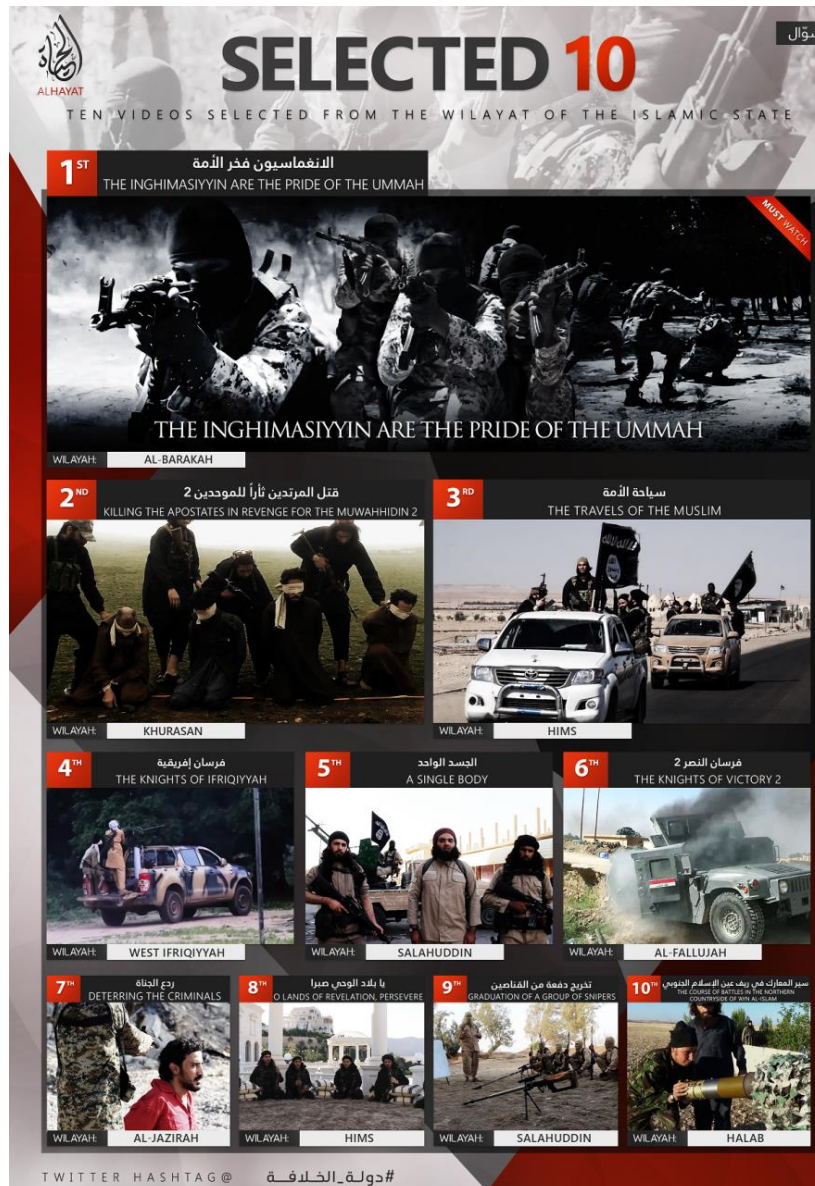


Ilustración 2: *Dabiq* 11: 39

Al Hayat Media Center se fundó en 2014 -justo el mismo año de la proclamación del Califato-, usa un logotipo como similar a Al-Jazeera (il.3 y 4) y sus producciones han sido difundidas principalmente en inglés, francés, alemán y ruso. En ese sentido, se puede afirmar que los potenciales destinatarios del material propagandístico que ha generado esta productora se encuentran mayoritariamente en el público occidental: “The full extent of Isis’s media ambitions can be seen in the output of its “Al Hayat Media Center”. Not to be confused with the Arab newspaper Al-Hayat, Al Hayat Media is specifically aimed at non-Arabic speakers, particularly younger viewers, and its output is closer to mainstream broadcast standards than anything else Islamic extremism has yet produced. Like a conventional broadcaster, it has its own glossy ident, not dissimilar to that of Al-Jazeera: a teardrop-shaped logo of Arabic script materialising from a digital cascade of water. Its broadcasts invariably feature this logo or a fluttering black-and-white Isis flag in the top corner of the screen. It makes programmes in several languages – primarily German, English and French – and multiple formats, from minute-long, Twitter-friendly “Mujatweets” to an hour-long “documentary” entitled *The Flames Of War*, which was heralded by its own Hollywood-style trailer”⁴.



Ilustración 3: logotipo de Al Hayat Media Center / Ilustración 4: logotipo de Al-Jazeera

⁴ Extraído del artículo ‘The Isis propaganda war: a hi-tech media jihad’, publicado en The Guardian, el 7 de octubre de 2014: <https://www.theguardian.com/world/2014/oct/07/isis-media-machine-propaganda-war>

Cabe destacar aquí que el término “Al Hayat” significa en árabe “la vida” y que además de dar nombre a una de las principales productoras del Estado Islámico, coincide parcialmente con el nombre de un diario de vocación panárabe con sede en Reino Unido que se llama *Dar al Hayat*. Su actual dueño es el príncipe saudí Khaled ibn Sultan, tiene una tirada de más de 100.000 periódicos y es el diario oficial de la diáspora árabe. Muchos intelectuales liberales escriben en este periódico y entre los integrantes más destacados de su equipo de redacción se encuentra Jihad Al Khazen, un columnista libanés cuyos planteamientos no se corresponden con los postulados de los editorialistas neoconservadores estadounidenses. Algunos artículos de opinión publicados por este medio y que se han traducido al castellano son los siguientes: “La guerra de Bush contra el Líbano”⁵, “La prueba de Europa y de la democracia frente a Bush”⁶ o “La liberación de Gaza”⁷. Hecho que pone de manifiesto que la línea editorial de este diario es contraria al intervencionismo norteamericano en los asuntos de Oriente Medio, así como a la ocupación de Palestina por parte de Israel. En ello coincide con la línea editorial de revistas como *Dabiq*, donde se afirma que una de las principales razones por las que ha cobrado sentido el proyecto del Estado Islámico en el presente es la cruzada iniciada por Bush contra el terrorismo, que supuso la invasión de países como Afganistán o Irak por parte de fuerzas militares occidentales, suceso que, sin duda, fortaleció el discurso de organizaciones yihadistas como Al-Qaeda o ISIS, que abogaban por luchar contra los “cruzados”, instaurar un Califato y establecer la sharía como normal fundamental en Dar al-Islam.

“Al-Hayat” también coincide parcialmente con el título de uno de los poemas más conocidos del tunecino Abul Kacem el Chabbi (1909-1934): “La voluntad de vivir”. Este poema fue compuesto en 1933 y posteriormente, entre 2010 y 2012, se convirtió en Túnez en uno de los himnos de lo que se denominó mediáticamente “Primavera Árabe”, una revuelta popular que tuvo como consecuencia una rápida caída del régimen liderado por Ben Ali. El poema de

⁵ Acceso al artículo on-line: <https://www.voltairenet.org/article142602.html>

⁶ Acceso al artículo on-line: <https://www.voltairenet.org/article132522.html>

⁷ Acceso al artículo on-line: <https://www.voltairenet.org/article128636.html>

Kacem el Chabbi comienza así: “Si un día un pueblo apuesta por vivir / forzado está el Destino a responderle, / forzada está la noche a amanecer, / forzadas las cadenas a romperse.”⁸

⁸ Poema completo “La voluntad de vivir”, traducido por Ana Sofía Pérez-Bustamante en ‘LA VOLUNTAD DE VIVIR y otros apuntes sobre identidades y literatura para una jornada de literatura hispanomarroquí’, Dos Orillas (Diputación Provincial de Cádiz), nº 15-16, 2015, pp. 77- 90., 2015:

Si un día un pueblo apuesta por vivir / forzado está el Destino a responderle, / forzada está la noche a amanecer, / forzadas las cadenas a romperse.

Sopla el viento con furia en las quebradas, / combate en las alturas de los montes, / aúlla bajo las copas de los árboles / y dice: / “Si me pongo una meta / galopando la sigo a lomos del deseo / y olvido la prudencia, bordeando el abismo / ignoro la boca en llamas del infierno.

Quien no se atreve a escalar las montañas / vivirá para siempre en agujeros”. / Siento hervir en mi pecho la juventud / que agita tormentas en mi sangre: / puedo escuchar el látigo del trueno, / los pasos de la lluvia, / la música sinfónica del viento. /

Le pregunto a la Tierra: / “Madre, ¿es que nos odias?”, / y contesta la Tierra: / “Yo bendigo a quien tiene ambiciones y ama el riesgo. / Maldigo al que rehúsa zambullirse en el flujo cambiante de la vida, / a quienes se resignan a vivir entre el polvo como piedras. / El universo vive: ama a la vida / y desprecia a los muertos / por grandes que hayan sido. / No hay sitio en el azul / para el pájaro muerto, / no hay polen que apetezcan las abejas / en las flores marchitas. / Si olvidara mi pecho de madre su ternura, / las tumbas vomitarían a los muertos”.

Esta noche de otoño /grávida de angustia y agonía /embriagado en la luz de las estrellas /yo canto a la tristeza /y la tristeza se emborracha conmigo. /Le pregunto a la noche: / “¿Puede volver la vida a dar la vida / en flor que arrebató a los jóvenes?”.

Los labios de la noche están sellados, /y las ninfas del alba enmudecidas. /Pero el bosque responde en voz tan dulce /como un arpa de hierba: /“Llega el invierno, / invierno de las brumas, / invierno de las nieves, / invierno de las lluvias. / Se extinguirá la magia de los árboles, / la magia de las flores y los frutos, / la magia de las tardes serenamente plácidas, / la delicada magia fragante de los prados. / Y han de caer entonces las hojas de las ramas, / y han de caer los pétalos de la estación florida. / Todo desvanecido como un sueño perfecto / que alumbrara un instante en el centro del alma. / Mas quedan las semillas. / Las semillas conservan el tesoro de la belleza ida”.

La vida se hace, / la vida se deshace, / y de nuevo otra vez recomienza la vida. / Emerge de la noche el sueño / de simientes que en el fulgor oscuro de la aurora preguntan: / “¿Dónde queda la bruma en la mañana? / ¿dónde queda el aura vespertina? / ¿cómo volver al sol, al claro de

Precisamente fue esta situación de movilización social la que aprovechó ISIS a su favor para desestabilizar algunas regiones de Siria e instaurar su Califato: (...) los hechos sirios se incluyeron automáticamente en el homogeneizador, pero poco clarificador marco de la “primavera árabe”. Un eslogan periodístico-propagandístico vacío de contenido y de postreras consecuencias trágicas para algunos de los países que desde fuera se encajó en esa definición” (Sapag, 2019: 21). Al margen de estas consideraciones, es curioso comprobar cómo un proyecto como el del Estado Islámico, que antepone el sacrificio de la propia vida a la voluntad de vivir, utiliza como medio propagandístico una productora cuyo nombre es “Al Hayat”. Pareciera como si uno de los objetivos del aparato propagandístico de esta organización, además de justificar la existencia del Califato y sus acciones terroristas, fuese redefinir qué es la propia vida. De hecho, como hemos visto en los capítulos anteriores, son numerosas las alusiones que hay en *Dabiq* a cuestiones relacionadas con el modo en el que se debe vivir y las formas de vida que se consideran más o menos desviadas.

Como hemos visto, para ISIS, “no hay vida sin yihad, ni yihad sin hijrah”. A partir de este lema se desarrolla todo un programa narrativo con el que se pretende manipular la voluntad de los destinatarios virtuales de su propaganda. Según este planteamiento, un verdadero musulmán no debe regirse por los parámetros que regulan el comportamiento de las sociedades occidentales. Para ellos, Occidente ha establecido una forma de “esclavitud moderna” que ha provocado que la vida humana se haya visto sometida al materialismo y que los musulmanes hayan abandonado sus obligaciones como creyentes, entre las

la luna? / ¿dónde queda la vida? / Oh, cuánto he deseado la luz bajo la fronda, / y cuánto he deseado la sombra en la arboleda”

Una voz se dirige a las semillas: / “Se os ha dado la vida, / eternamente viviréis en la prole que os sobreviva. Benditos de la vida / los que al fondo del sueño adoran la luz fértil. / En menos de un abrir y cerrar de ojos / cumplirán sus deseos. / Las simientes traspasan la tierra / que las cubre y despiertan al sol bellísimas las plantas”.

Si llevo en mí la luz, en mi alma, en mi pecho, / por qué voy a temer al camino en lo oscuro. / Desearía no haber jamás nacido, / no haber jamás nadado en las estrellas. / Que jamás hubiera el alba abrazado / mis sueños ni rozado mis párpados. / Desearía no haber jamás dejado de ser esto que fui, / una luz libre derramada por toda la existencia.

que se encontraría seguir la llamada Alá y estar dispuestos a sacrificarse por su fe. De ahí que los autores de *Dabiq* animen reiteradamente a sus seguidores a abandonar la Tierra de los incrédulos e iniciar su hégira a la Tierra del Islam. Asimismo, cabe destacar el hecho de que una productora que se llama “la vida” tiene entre sus principales contenidos la difusión de las acciones militares del ejército del Califato, así como la distribución de vídeos e imágenes de ejecuciones públicas. En ese sentido, ISIS no sólo pretende redefinir a través de su propaganda cómo se debe vivir, sino que también se representa como un Estado con la legitimidad de decidir quién tiene derecho a la vida y quién debe morir en función de su fidelidad al Estado Islámico.

2. LA IMAGEN DEL “OTRO”

Otro aspecto fundamental de la propaganda de esta organización, como ya hemos señalado en el tercer capítulo, es la representación que hacen del “otro” en contraposición a la imagen que ofrecen de sí mismos, no sólo en el plano discursivo, sino también en el figurativo. Al respecto, Victor I. Stoichita, en la introducción a su ensayo *La imagen del otro*, afirma que, si bien la diferencia existe, la alteridad es algo que se construye. En ese sentido sostiene que “en ausencia del Mismo, el Otro no existe. Ambos términos son naturalmente reversibles. El encuentro sucede equitativamente, tanto para el Mismo como para el Otro, pues el Mismo es el Otro del Otro, de igual modo que el Otro es el Otro del Mismo” (Stoichita, 2016). En la misma línea, se manifiesta Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito*, donde defiende que la identidad de un sujeto -ya sea individual o colectivo- no sólo se define por aquello que se encuentra dentro de sí mismo, sino también por cómo viene caracterizado desde fuera o en oposición a aquello que se reconoce como distinto de uno mismo: “La filosofía occidental ha sido con frecuencia una ontología: una reducción del Otro al Mismo, mediante un término medio y neutro que afirma la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la elección de Sócrates. No recibir nada del Otro, sino lo que está en mí, es como si, desde toda la eternidad, yo poseyera ya lo que me viene de fuera” (Stoichita, 2016). En ese sentido, tal y como señala Stoichita siguiendo a Levinas, para configurar nuestra propia identidad se ha de salir del orden de la palabra y centrarse en el orden de lo visible a través del reconocimiento del “rostro del Otro” en tanto que manifestación de la alteridad: “El rostro es la parte visible del logos -nos dice Levinas-, pero este no llega a expresar al Otro en su totalidad visible”. Para que llegue a hacerlo se necesita tomar en cuenta también la mirada que se vierte sobre él⁹, lo que requiere de un análisis más complejo, ya que, como sostiene Stoichita, “el Otro no se expone de buen grado a la mirada del Mismo”

⁹ Cabe hacer referencia aquí a las valoraciones que Stoichita realiza sobre dos cuadros de Caravaggio. Uno de ellos inspirado en *Narciso* y el otro titulado *La buenaventura*. En ambos casos, según Stoichita, a pesar de las diferencias entre ambas representaciones, el tema central es la relación del “otro” con el “mismo” a través de la mirada. Por medio de ella, el uno y otro se buscan y se reconocen (Cfr. Introducción a *La imagen del otro*, de Victor I. Stoichita).

(Stoichita, 2016). De este modo, La manera de definirnos como sujetos no sólo viene marcada por cómo construimos nuestra identidad discursivamente en contraposición a aquellos que consideramos diferentes, sino también en función de cómo miramos al “otro” y lo caracterizamos desde un punto de vista figurativo¹⁰.

La preocupación por la representación de la alteridad comenzó en Europa tras la desaparición, en 1453, del Imperio romano de Oriente y el consiguiente fortalecimiento del Imperio otomano que estableció su capital en Estambul, conocida anteriormente como Constantinopla: “Pronto aquellos a quienes los cronistas llaman “turcos” llegarán hasta las puertas de Viena. En el mismo año del descubrimiento del Nuevo Mundo, y con él del “Otro exterior”, la confrontación con el “Otro interior” llega al culmen en España: los moros son expulsados, y los judíos, obligados al exilio. Y las cosas no acaban aquí. A principios del siglo XV los navíos portugueses cargados con los primeros esclavos negros africanos desembarcan en los grandes puertos del continente, y en la misma época más o menos una extraña población de tez cobriza y origen oscuro acude a las puertas de las grandes ciudades de Europa. Se les llamará egipcianos, después bohemios, más tarde zíngaros o gitanos... En 1422 están ante Bolonia, y en 1427, a las puertas de París” (Stoichita, 2016). Es en estas circunstancias, en los albores de la Edad Moderna, cuando Europa empieza a preguntarse sobre su propia identidad al tiempo que comienza a construirse una “iconosfera de la diferencia”: “En este proceso, el estudio de lo relativamente próximo supera al de lo muy lejano. Es el “extranjero interior” y

¹⁰ Tal y como sostiene Tarcisio Lancioni, cualquier intento por representar la alteridad por parte de una determinada colectividad exige de un ejercicio de traducción. Según su planteamiento, el Otro “en sí” es -en términos lotmanianos- naturalmente explosivo y, por tanto, inconcebible si no se emplean categorías de la cultura de destino. Un modo exagerado de llevar esto a cabo es a través lo que Deleuze y Guattari denominaron “aparato de captura”. Cuando éste entra en juego la alteridad tiende a reducirse a las categorías de quien lo describe (Tarcisio Lancioni, personal communication, 30 octubre, 2018). Para ilustrar este hecho, Lancioni propone como ejemplo la película de *King Kong*, donde se revelan diferentes maneras de describir a una criatura legendaria hasta el momento nunca vista. A pesar de los intentos por clasificarla según los criterios culturales de sus captores, Kong no se adecúa a ninguno de ellos (cfr. Lancioni 2005: 5-6)

no el “diferente exterior” el que preocupa e interesa [...]. Todos esos Otros (interiores o exteriores), misteriosos, amenazantes, prohibidos, fascinantes, suscitan reacciones múltiples, a veces negativas, casi siempre mezcladas de curiosidad, temor, deseo, rechazo... Teniendo en cuenta el carácter fuera de la norma del Otro, su lugar en la iconosfera, que está a punto de cristalizar según reglas muy precisas, será necesariamente problemático. Pero, pese a las dificultades y a las reticencias, lo “Diferente” y lo “Distinto” acabarán por acceder a la visibilidad” (ibíd.).



Ilustración 5

Como ejemplo de esta iconosfera¹¹ podríamos referirnos a obras pictóricas como el cuadro de *Diana y Acteón* (il.5), de Tiziano, donde aparece representada una sirvienta de piel oscura que, según la interpretación de Stoichita, podría considerarse como un “doble distinto” de Diana: “su piel oscura, sus cabellos crespos, su nariz chata contrastan con la carne resplandeciente, la cabellera dorada y el perfil griego de la diosa. La sierva es

¹¹ “Iconosfera” es un término acuñado por el teórico del cine francés Gilbert Cohen-Séat que se refiere al conjunto de informaciones visuales que circulan en el universo de los medios de comunicación de masas.

la única vestida de todas las muchachas que, en el pánico provocado por la mirada del intruso, exhiben a disgusto sus atributos. La tela de rayas que envuelve parcialmente su cuerpo negro declara abiertamente su alteridad” (ibíd.).



Ilustración 6

Otro caso sería el cuadro *Venus del espejo* (il.6), de Rubens, donde al mismo tiempo que se refleja una mirada desde el espejo que se dirige al observador y lo interpela, se representa a una sirvienta de perfil cuyo color de piel contrasta con el de Venus. Para Stoichita, esta representación va más allá de la emergencia de la alteridad a partir de una oposición blanco/negro. Según su planteamiento, esta obra “instaura una verdadera reflexión sobre la compleja relación que el Otro mantiene con el Mismo. (...) no cabe dudar ya de que la *Venus del espejo* se proclama de manera ostentosa como una reflexión sobre la inscripción del Otro en el espacio habitado por el Mismo, un espacio en el que el Mismo es, por el momento, todavía el solo y único señor” (ibíd.).



Ilustración 7

Por último, cabría hacer referencia aquí al cuadro *Jesús entre los doctores* (il.7), de Durero, un ejemplo de cómo se pone en escena la intrusión de un sujeto en el espacio del “otro” desde la mirada occidental. Este cuadro se inspira en un episodio del evangelio de Lucas (Lc 2, 41-52) en el que Jesús desaparece en el Templo durante la fiesta de la Pascua. Aparentemente, por su edad y por su condición social, es un intruso allí, pero la respuesta que da a sus padres cuando le encuentran discutiendo con los doctores de la Ley revela que se encuentra en su propia casa: “¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es necesario que yo esté en las cosas de mi Padre?”. Estas palabras finales, como señala Stoichita, proclaman su identidad e invierten la relación de intrusión: “Al instante son los doctores, los guardianes del Templo, los que se convierten en los Otros. Durero coloca a su apolíneo Jesús en el centro de la composición y relega a los doctores a la periferia. El Hijo de Dios está tranquilo, concentrado, sereno; los doctores, agitados, confusos, perdidos. Algunos protestan, otros dudan. Jesús está de cara, con la cabeza ligeramente inclinada. Los doctores están representados en poses varias, la mayoría de tres cuartos o de perfil. La presentación frontal de Jesús sella su identidad; el perfil judío, su alteridad.” (ibíd.).

Tomando como referencia la propaganda de ISIS, también se podría llegar a afirmar que a partir de su producción propagandística se ha construido una iconosfera sobre cómo son representados visualmente los enemigos y adversarios del Estado Islámico. Véanse los siguientes ejemplos extraídos de *Dabiq*:

- **Prisioneros**

Los prisioneros “cruzados” y “apóstatas” aparecen habitualmente vestidos con un mono naranja que recuerda al atuendo de los prisioneros de Guantánamo. Asimismo, el modo en el que son representados antes de ser ejecutados se inspira en películas como *Seven* o *Saw*. Véase el caso de James Foley o del piloto jordano respectivamente. En el primer caso, la víctima aparece en medio de un desierto, de rodillas, mirando a la cámara y a punto de ser degollado (il.8). En el segundo, la víctima, en el momento de su ejecución, es encerrada en una jaula donde a continuación es quemado vivo (il.9).



Ilustración 8: Dabiq 3: 4 / Ilustración 9: Dabiq 7: 5

- **Ejecuciones en masa**

Aquellos musulmanes o ciudadanos, en general, que se oponen a la expansión del Estado Islámico en Oriente Medio, son representados habitualmente con los ojos tapados y a punto de ser fusilados. En algunos casos aparecen junto a una fosa, donde sus cuerpos, una vez ejecutados, quedan amontonados de forma indistinta. En ese sentido, parece como si se les tratara de desposeer de su condición humana. Son ejecutados en masa y ni siquiera merecen un entierro (il.10 y 11).



Ilustración 10: Dabiq 3: 21



Ilustración 11: Dabiq 3: 12

- **Castigados por la sharía**

Aquellos que no cumplen con la Ley de Alá, tal y como la interpretan los responsables de ISIS, reciben diferentes castigos entre los que se encuentran las amputaciones de diferentes miembros del cuerpo (il.12). En el caso de las mujeres que son condenadas por adulterio, su figura no queda representada visualmente, sí, en cambio, la de aquellos que ejecutan la lapidación (il.13).



Ilustración 12: Dabiq 10: 60

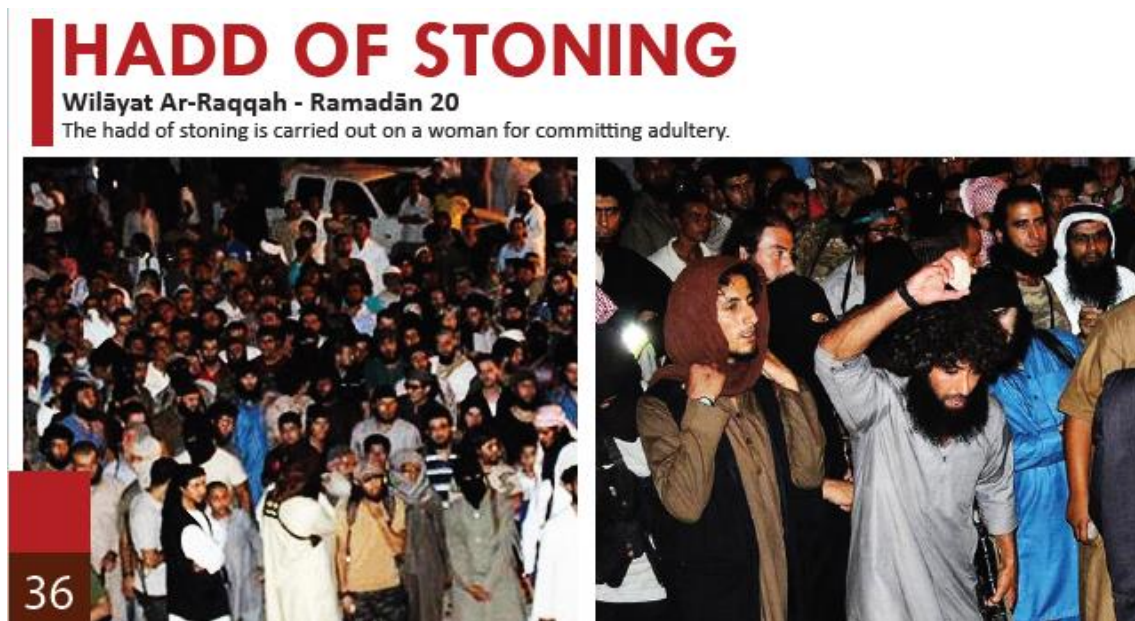


Ilustración 13: Dabiq 2: 36

- **Líderes políticos apóstatas e hipócritas**

Los líderes políticos de Oriente Medio que se manifiestan en contra del Estado Islámico se muestran sonrientes y habitualmente visten de traje, como los responsables políticos occidentales (il.14 y 15). Quizá, así, pretenden acentuar el hecho de que estos gobernantes “apóstatas” e “hipócritas” han adoptado las costumbres de los enemigos de Alá y han permitido que su forma de vida penetre dentro de Dar al-Islam.



The tāghūt Erdogan and the tāghūt Moshe Katsav

Ilustración 14: Dabiq 14: 31



Ikhwan in the Tunisian legislature

Ilustración 15: Dabiq14: Portada / Ilustración 16: Dabiq 14: 33

- **Cruzados**

Los ejércitos “cruzados” no son nunca retratados en la batalla, siempre están en forma de ausencia. La razón de que no se incluyan este tipo de imágenes se debe, quizá, al hecho de que, como se dice reiteradamente en *Dabiq*, sus ataques son siempre aéreos. Sí que aparecen, por el contrario, “muyahidines” disparando hacia diferentes objetivos, sin embargo, nunca se muestra a quién se dirigen sus ataques. Según sus planteamientos, el hecho de rehuir el combate cuerpo a cuerpo es una muestra de debilidad de las fuerzas “cruzadas”, lo que se acentúa, mostrando fotos de ataúdes con soldados norteamericanos (il.17). Desde un punto de vista occidental, morir no se considera una victoria y el momento de un entierro más que un signo de fortaleza, es de derrota y vulnerabilidad. Para ISIS, en cambio, sacrificar la vida por el Califato es toda una bendición y no duda en incluir en su propaganda imágenes de sus soldados muertos.



Ilustración 17: *Dabiq* 5: 8

2.1 La caricaturización

Otra forma de representar al “otro” es por medio de la caricaturización. Simmel definía “caricatura”¹² como un modo de exageración distinto a la “estilización artística” de la que se sirven novelistas y escultores, que nos hace visible aquello que el ojo no puede ver por sí mismo: “(...) sie ist wie der Vergrößerungsglas, das uns sichtbar macht, was zu sehen das unbewaffnete Auge nicht zureicht, was sich aber manchmal auch diesen bietet, wenn die Vergrößerung uns erst gezeigt hat, dass und wo es zu suchen ist. So ist die willentlich hergestellte Karikatur sozusagen eine Karikatur zweiten Grades: sie übertreibt noch einmal die Übertreibung, die im Sein ihres Gegenstandes vorhanden ist und die sie auf diese Weise erst ganz sichtbar macht” (Simmel, 2008: 280). En ese sentido, hacer una caricatura de alguien no es algo negativo en sí mismo, sino una operación por medio de la cual se exagera aquello que ya estaba presente en el objeto caricaturizado.

Este modo de exagerar la realidad es utilizado frecuentemente en los procesos de representación del enemigo. Éste, independientemente de con quién sea identificado, siempre se asocia con el mal, lo que, a su vez, como señalaban Lotman y Eco¹³, se hace corresponder culturalmente con una serie de rasgos y características con las que se trata de señalar la amenaza que éstos pueden

¹² Simmel, en su texto “Über die Karikatur”, define al ser humano como aquel ser que ha nacido para superar fronteras. A pesar de nuestras limitaciones, dice, siempre queremos ir más allá. Esa voluntad queda plasmada, por ejemplo, en el modo en el que damos forma a las imágenes de personas y cosas, entre las que se encontraría la caricatura: Der Mensch ist der geborene Grenzüberschreiter (...) Dies ist die eigentliche Konstellation unseres Wesens: das wir uns zwar begrenzt wissen, in unseren Eigenschaften und unserem Denken, in unserem positiven wie negativen Wert, in unserem Willen und unserer Kraft – zugleich aber fähig und aufgefordert darüber hinauszusehen, hinauszugehen. Von diesen innersten Grundzuge wird unzähligemal die Art bestimmt, in der wir unsere Bilder von Menschen, Dingen, Ergebnissen ausser uns gestalten. (Simmel, 2008: 275).

¹³ Ver capítulo 3

representar para una determinada colectividad¹⁴. Un medio para significar esa maldad interior -que de otro modo podría pasar desapercibida- son precisamente las caricaturas. Por ejemplo, durante la I Guerra Mundial, la propaganda italiana caricaturizaba constantemente a los austriacos y alemanes como seres feos, monstruosos y demoniacos.

Sobre el conflicto que se ha desencadenado en las sociedades occidentales a partir de la difusión de caricaturas de Mahoma ha trabajado Valeria Burgio. Según sus planteamientos, cuando nos referimos a esta cuestión no deberíamos referirnos a ella como si se tratara de una “guerra de imágenes”¹⁵. Esta expresión es un modo de formular de una manera muy simple la controversia que ha generado en Europa este tipo de caracterizaciones. El hecho de que, por ejemplo, las caricaturas publicadas en el diario danés *Jylland Posten* provocasen la indignación de los musulmanes no se debió a las imágenes en sí, sino a una situación en la que la comunidad islámica en Europa consideraba que se había extendido un discurso contra ellos¹⁶: “La

¹⁴ Como señala Víctor Hernández-Santaolalla: “A grandes rasgos, la estrategia de construcción de la imagen del bando enemigo no dista demasiado de la que se lleva a cabo para configurar la imagen del propio bando. Así, si para construir el propio “equipo” se apela al sentimiento de pertenencia y a aquellos rasgos que comparten todos los miembros del grupo con el fin de que sientan que son un todo unido y que deben luchar por el bien de la comunidad, para configurar la imagen de los “otros” se hablará de aquellos rasgos definitorios que, reales o inventados, permiten identificarlos como un ente grupal único, obviando las diferencias entre ellos, pues eso podría hacer pensar que son seres humanos, con sus propias características o incluso semejantes a nosotros.” (Hernández-Santaolalla, 2011: 757).

¹⁵ Así lo expresa Valeria Burgio: “La “guerra delle immagini” è una formula semplicistica che nasconde fenomeni bien può complessi e rischia di essere il sostituto visivo del cosiddetto “scontro di civiltà”, altra formula abusata nel discorso politico contemporaneo. La capacità sintetica delle immagini permette di condensare un pensiero e di raccogliere il consenso, ma un’immagine da sola non chiude né provoca una guerra. Più che altro una fetta consistente dell’opinione pubblica si raccoglie intorno a un’immagine e la issa a baluardo della propria convinzione etica, politica o religiosa” (Burgio, 2008: 52)

¹⁶ Valeria Burgio explica del siguiente modo la situación en la que explota la indignación de la comunidad islámica en Europa contra este tipo de representaciones: “El fatto che immagini dal forte impatto simbolico come quelle delle torture di Abu Ghraib non abbiano avuto altrettanto

distanza temporale tra la provocazione dello Jylland Posten e la risposta violenta dei manifestanti non ha più niente di sorprendente se si leggono le immagini come allegato di un discorso più ampio della comunità islamiche in Europa, che vedde le caricature come sintomo di un atteggiamento islamofobo da parte del mondo occidentale, considerato arrogante e irrispettoso, e pretesto per una controcrociata di dimensioni internazionali” (Burgio, 2008: 52-53).

En la actualidad cabe destacar el caso de la revista satírica *Charlie Hebdo*, donde de forma reiterada se ha caricaturizado a los musulmanes y a sus líderes religiosos, especialmente a los movimientos integristas¹⁷. Motivo por el cual, ISIS reivindicó los ataques contra la redacción de este medio en enero de 2015 y calificó a la comunidad musulmana que se solidarizó con las víctimas de “hipócritas” y “apóstatas” (il.18). Especialmente interesante es el caso de la portada publicada el 19 de julio de 2013 por esta revista: “El Corán es una mierda, no detiene las balas” (il.19). Justo después del atentado que sufrió la redacción de este medio, un joven parodió esa misma imagen intercambiando el libro del Corán por un número de esta revista: “Charlie-Hebdo es una mierda,

peso nel fare da catalizzatori all’esplosione di violenza, non fa che confermare l’arbitrarietà del ruolo delle vignette, che non hanno una forza illocutoria propria, una capacità di offesa dipendente dalla loro forma, ma vanno inserite in un contesto in cui per anni si è costruita un’immagine dell’Occidente violenta e immorale. Di fronte alle evidenti violazioni dei diritti umani e alle manifestazioni di sadismo, diffuse attraverso le fotografie di Abu Ghraib e le notizie su Guantanamo, un ristretto gruppo di capi musulmani cavalca l’onda dello sdegno popolare portando qualche mediocre vignetta come nuovo esempio di empietà occidentale. Non dimentichiamo neanche che la Danimarca è in prima fila per il sostegno di Bush in Iraq, con un contingente di 350 soldati a Bassora” (ibíd.: 56-57). Las caricaturas de Mahoma, en este sentido, no son la causa fundamental de la indignación popular, sino un ejemplo más de la impiedad e inmoralidad que representa Occidente en el mundo. Para superar la confrontación que generaron este tipo de imágenes, Burgio propone el “caligrama” como un modo diferente de representar al Profeta. Con ello se podría garantizar la libertad de representación y el respeto a una comunidad que en la situación actual se ve atacada por la publicación y difusión de esta clase de caricaturas.

¹⁷ Algunos ejemplos de estas publicaciones pueden verse en el reportaje ‘Las controvertidas portadas del *Charlie Hebdo*’, publicado por *El País* el 8 de enero de 2015:

https://elpais.com/elpais/2015/01/07/album/1420632020_829679.html#foto_gal_1

no detiene las balas” (il.19). La consecuencia de publicar esta segunda imagen en las redes sociales fue motivo de arresto por “apología del terrorismo”.



Ilustración 18: Portada de Dabiq 7



Ilustración 19

3. LA LEGITIMACIÓN DE ISIS

En sus inicios, ISIS comenzó siendo una filial de Al-Qaeda en Irak bajo el mando de Al-Zarqawi¹⁸. Los líderes de esta organización, Bin Laden y Al-Zawahiri, querían obligar al ejército de EE.UU. a abandonar Oriente Medio y para ello -aprovechando el resentimiento que generó la invasión de Irak y Afganistán- trataron de poner de su lado a los musulmanes de la región. Desde su punto de vista, era vital conseguir el apoyo popular para alcanzar ese objetivo. Al-Zarqawi, en cambio, consideraba este aspecto menos importante. Sus ideas se caracterizaban por su odio hacia los chiíes y todos aquellos que no seguían estrictamente la Sunna, a quienes señalaba como “colaboradores de los EE.UU.” y “servidores del Anticristo”. Los líderes de Al-Qaeda no compartían esta interpretación y el mismo Al-Zawahiri recomendó a Al-Zarqawi que “no tuviese en cuenta las herejías de los eruditos religiosos suníes a la hora de establecer un emirato tras la retirada de EE.UU. en Irak. Según sus planteamientos, era necesario cooperar con ellos para obtener su apoyo y expulsar a los americanos. El califato era algo secundario. Al-Zarqawi, por el contrario, siguió otra estrategia y, a pesar de su muerte en 2006, su grupo se autoproclamó el Estado Islámico en 2007 y nombró “comandante de todos los musulmanes” a un desconocido que se hacía llamar Abu Umar Al-Bagdadi, que decía ser descendiente de los nietos del profeta. Esto provocó divisiones en las filas de los muyahidines, ya que no contaron con el consentimiento de Al-Qaeda para llevar a cabo esta proclamación” (McCants, 2016: 28-29). De este modo, ISIS pasó de ser una filial del grupo fundado por Osama Bin Laden a

¹⁸ Sobre Al-Zarqawi se dice lo siguiente en *Branding Terror*: El militante islamista jordano Abu Musab al-Zarqawi fundó el grupo en 2003 como una reacción a la invasión y ocupación de Irak liderada por Estados Unidos que llevó a la caída del gobernante del país, Saddam Hussein. Al-Zarqawi inicialmente unió fuerzas con el grupo islámico kurdo "Ansar al-Islam" bajo el nombre de Jama'at al-Tawid wa'al-Jihad ("Monoteísmo y Yihad"). En 2004, el grupo pasó a llamarse al-Qaeda en Irak (AQI). Ahora, la mayoría de los miembros de esta organización actúan en nombre de ISIS, organización fundada en 2006. Los principales objetivos religiosos, políticos e ideológicos de AQI fueron expulsar a las fuerzas extranjeras de Irak y establecer un califato islámico basado en la sharía en toda la región. (cfr. Beifuss y Trivini, 2013: 53) De este modo, ISIS asume el legado emprendido en 2004 por Al-Qaeda y con frecuencia cita a Al-Zarqawi. De hecho, todos los números de *Dabiq* comienzan con una cita suya.

autoproclamarse como creador de un Estado. Asimismo, sus integrantes pasaron de ser militantes de una organización terrorista a formar parte del ejército del Califato.

3.1 La configuración de la bandera del Estado Islámico

La bandera negra del Estado Islámico¹⁹(il.20 y 21), tal y como señalan Beifuss y Trivini, fue compuesta por miembros de la filial de Al-Qaeda en Irak. Para diseñarla recurrieron a pasajes y relatos históricos donde se describía como era la enseña que Mahoma utilizó en sus batallas: “a document entitled ‘The Legality of the Flag in Islam’, issued by the organization in 2007, the ISI states that the black battle flag used by the Prophet Muhammad was square. Most Islamic scholars agree that Muhammad used a piece of black velvet owned by one of his wives, Aisha, to create the banner” (Beifuss y Trivini, 2013: 61). Esta bandera es cuadrada y en su interior está inscrita la declaración de fe musulmana (la *shahada*): en blanco “no hay más dios que Alá” y en negro, en el interior de un círculo irregular blanco, “Mahoma es su mensajero”. Este círculo irregular supuestamente es una representación precisa del sello utilizado por el Profeta en sus cartas a los líderes extranjeros (il.20)²⁰. Hasta tal punto pretende ser precisa esta representación que las palabras que se encuentran en su interior están escritas en orden de inverso, como si la bandera estuviese sellada por el mismo Mahoma: “The ISI’s document contains evidence and legitimacy for the design from Islamic scholars, who state that the seal is an accurate representation of the one used by Muhammad in his letters

¹⁹ Antes de la proclamación del Estado Islámico, tal y como se expone en *Branding Terror*, la filial de Al-Qaeda en Irak utilizó distintivos diferentes al que adoptó definitivamente ISIS. Al-Zarqawi, además, antes de ponerse al frente de esta organización, fundó la organización “Monoteísmo y Yihad”. Una vez se proclamó el Califato, las banderas y logotipos de estos grupos yihadistas desaparecieron, ya que la mayoría de sus miembros se integró en las filas del Estado Islámico.

²⁰ Gráfico extraído de la siguiente noticia: <https://actualidad.rt.com/actualidad/181298-ei-estado-islamico-terrorismo>

to foreign leaders. The words are written in reverse order, reading from top to bottom 'Allah', 'Messenger' and, finally, 'Muhammad'" (ibíd.: 61).



Ilustración 20

La bandera de ISIS se configura, así, como un distintivo con el que se pretende legitimar el Estado Islámico dentro del movimiento yihadista y generar la adhesión de la comunidad musulmana a su proyecto²¹ (McCants, 2016: 34). Para que éste tomase forma, los líderes de esta organización tuvieron que elegir entre historias y escrituras opuestas sobre el pasado de su religión que les permitieron justificar sus aspiraciones y dar sentido a sus acciones (ibíd.: 34). Entre sus pretensiones está la búsqueda de la autenticidad, de ahí que, por ejemplo, imiten el sello del Profeta, utilicen una letra irregular y empleen el

²¹ Como señala William McCants cuando analiza el diseño de la bandera del Estado Islámico en *El Apocalipsis de ISIS*, "además de seguir el ejemplo del profeta, el El quería un símbolo para arrastrar a la gente a su causa. El Estado citó a un historiador y funcionario otomano del siglo XIX, Ahmed Cevdet Pasha, para defender su argumentación: "El secreto de crear una bandera es que agrupa a la gente bajo un único estandarte para unificarla, lo que significa que esa bandera es un símbolo de la unión de los pueblos y una prueba de la unidad de sus corazones. Son como un único cuerpo y lo que los une es más fuerte que el vínculo de los parientes de sangre"" (McCants, 2016: 34)

color negro en su bandera, porque el objetivo es mostrar que existe una continuidad entre lo que ellos defienden y el proyecto inaugurado por Mahoma.



Ilustración 21: Dabiq 1: 9

Por otro lado, otra de las características del proyecto de ISIS es el acentuado tono apocalíptico de muchos de sus mensajes. Tanto su propaganda como sus líderes y portavoces se refieren reiteradamente a la batalla definitiva con los cruzados y consideran que tras ella llegará el Juicio Final, momento en el que Alá conducirá a sus fieles al Paraíso y condenará al fuego del Infierno a los incrédulos. Al respecto, no es casual que el diseño de la bandera de esta organización se haya elaborado tomando como referencia las leyendas sobre el “Mahdi”²². En ese sentido, la bandera negra de ISIS no sólo pretende ser un símbolo de unidad de la Umma, sino que también se presenta como precursora de la batalla del Fin de los Tiempos²³ (ibíd.: 35). Desde un punto de vista

²² Desde que la dinastía omeya se hizo con el poder comenzaron a circular leyendas sobre la bandera negra y el Mahdi. Este personaje es también conocido como “el bien guiado”, un hombre de la familia del Profeta que devolverá la justicia al mundo. El Mahdi se presenta en muchas de estas profecías como alguien que aparecerá al final de los tiempos para dirigir la batalla final contra los infieles (Cfr. ibíd.: 36).

²³ Sobre el final de los tiempos, McCants expone lo siguiente en *El apocalipsis de ISIS*: “Los mensajes apocalípticos resuenan hoy en día entre muchos musulmanes debido a la agitación

lotmaniano, este hecho indica que ISIS tiene una propensión a justificar su proyecto en función de un “final” que da sentido a sus acciones. Si bien es cierto que, como sostenía Lotman, lo que no tiene fin tampoco tiene sentido, ya que la actividad del hombre implica siempre algún objetivo, no todas las culturas tienden a poner el acento en la categoría de “fin”, algunas se inclinan más a acentuar sus “orígenes”: “Le categorie dell’”inizio” e della “fine” sono il punto di partenza dal quale in seguito possono svilupparsi costruzioni sia spaziali che temporali. Il marcare fortemente l’una di queste categorie non implica necessariamente un’analoga posizione strutturale dell’altra: esse cioè non costituiscono affatto un’opposizione binaria in tutti quanti i sistemi” (Lotman, 1995: 136). En la cultura literaria rusa, por ejemplo, muchos textos medievales centran su principal interés en el origen: “la nazione, la consuetudine, il clan, la fede, il delitto sono degni di interesse, significativi, qualora se ne possa indicare la “radice” (ibíd.: 136). Entre aquellos textos marcados por la categoría de “fin” podríamos encontrar los de género escatológico: “I testi escatologici narrano la fine di tutto ciò che vale, e sottintendono che il fatto stesso di quella fine conferma il valore dell’evento” (ibíd.: 137). Precisamente a este género pertenecen algunos de los discursos de ISIS, donde se considera que el valor del Estado Islámico y de su guerra contra los “cruzados” reside en que su existencia traerá consigo el fin de todo lo que conocemos²⁴. De este modo, muestran un convencimiento absoluto en las profecías y dichos del Profeta que se refieren a estos hechos. En este sentido, aunque el Califato se considera como un gran acontecimiento para los fieles a Alá, se presenta al mismo

política en Oriente Próximo. En 2012, la mitad de los musulmanes del norte de África, Oriente Próximo y Asia del Sur esperaban la inminente aparición del Mahdi (...). Las señales que auguraban su llegada no han hecho más que multiplicarse desde entonces. Una gran guerra hace añicos Siria. Irak está sumido en el caos. El Occidente infiel ha invadido. Las “tribulaciones” (fitna) son demasiado terribles y evidentes para admitir explicaciones mundanas” (ibíd.: 41). Los líderes de Al-Qaeda, por el contrario, no eran partidarios de apelar a este tipo de profecías para movilizar a la Umma, ya que especular acerca de quién es el Mahdi o cuándo aparecerá podía provocar que los musulmanes desatendiesen su deber de pasar a la acción para instaurar el Estado Islámico.

²⁴ Ver capítulo 2

tiempo como algo ya visto, como una especie de *déjà vu* en el que “el presente pierde su carácter de imprevisible novedad para reducirse a una irrepetible repetición de lo ya sucedido, donde percepción y recuerdo, original y copia, parecen intercambiables”²⁵

3.2 El Estado Islámico dentro del movimiento yihadista

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta ISIS y que ellos mismos señalan en repetidas ocasiones en la revista *Dabiq*, es la legitimación del Estado Islámico frente a otro tipo de organizaciones y movimientos yihadistas que no aceptan su autoridad. Este tipo de organizaciones son descalificadas con adjetivos como “traidores” o “apóstatas” y tratan de ser desacreditadas por medio de artículos donde se señalan sus contradicciones y el carácter hipócrita de sus acciones. Para esta organización, no es suficiente con llevar a cabo atentados contra el enemigo “cruzado”, ser un verdadero muyahidín también implica jurar lealtad al Estado Islámico y a su Califa. ISIS se encuentra, así, inmersa en una competición por demostrar qué organización yihadista es la más legítima y pugna por demostrar que, frente al resto, es ella la que tiene el favor de Alá: “come nel caso dei clan mafiosi, i membri dell’ISIS sono in competizione con altri gruppi. Sono cioè in concorrenza, ed è veramente nella concorrenza che si gioca la partita. Questo perché paradossalmente l’ISIS non esiste, sono federazioni di gruppi che si sono uniti a partire dal successo di un gruppo che ha affermato che poteva avere il massimo di crudeltà ed efficacia possibili (...) l’ISIS ha dimostrato di essere un punto di attrazione che vince la concorrenza con gli altri e li federa” (Cervelli, 2015: 123).

Por ejemplo, en el sexto número de *Dabiq* destacan el siguiente comunicado de Al-Zawahiri, líder de Al Qaeda tras la muerte de Osama Bin Laden:

“Adh-Dhawāhirī said, “My position concerning the laymen of the Shī’ah is the position of the scholars of Ahlus-Sunnah, and that is that they are excused due to their ignorance. As for those of them who take part with their leaders in their cooperation with the crusaders and their aggression towards the Muslims, their ruling then is the ruling of a faction resisting the

²⁵ Extraído del artículo de Jorge Lozano “Lo ya visto, el futuro del pasado”, publicado en ABC, el 6 de enero de 2007 (pág. 5)

laws of Islam. As for those of their laymen who have not taken part in any aggression towards the Muslims, nor fought under the banner of the global crusade, our approach with them is to make da'wah, expose the realities, and clarify the extent of the crimes committed by their leaders against Islam and the Muslims”” (Dabiq 6: 9)

Para ellos, estas declaraciones son una muestra de la poca firmeza que algunos de los principales líderes del movimiento yihadista tienen contra aquellos que no siguen la ley de Alá, ya que, según sus planteamientos, esta actitud frente a los incrédulos contribuye a que la falsedad se extienda por la Tierra del Islam. En estas circunstancias han cobrado especial relevancia las estrategias de marketing, puesto que se considera esencial que las acciones terroristas de una determinada organización no se confundan con las de otros movimientos de ideología similar. Tal y como señalan Beifuss y Trivini, el hecho de que existan numerosos grupos terroristas en el mundo que comparten aparentemente la misma ideología y los mismos objetivos, convierte el fenómeno del *branding* y del *marketing* en algo fundamental para la identidad de una organización: “With numerous active groups around of the world (several of them having a similar ideology and the same goals), ‘branding’ and ‘marketing’ become important elements of the terrorist group’s overall strategy. Getting credited for an attack is almost as important as the attack itself. The rocket attack against Sderot by IJMP was a terrorist act, but it was also an act of visual communication designed to brand the identity of the group, communicate what it stands for and what its capabilities are, and create an ‘experience’ between individuals and the organization” (Beifuss y Trivini, 2013: 10).

Un ataque terrorista, además de ser un acto violento, es un acto comunicativo que necesita ser asociado a un sujeto determinado. Por ello, el nombre del grupo, sus lemas, sus códigos vestimentarios y sus logos son aspectos relevantes desde el punto de vista de la comunicación: “Branding, marketing and the visual communication of ideas and messages are tools that are used not only by corporations and political parties. Every organization that tries to put a message across, to influence an audience and to stand out in a highly competitive sector, or even to mark a claimed territory – as in the contested regions of Palestine and Northern Ireland – needs a well-defined visual identity.

The use of symbols, colour and typography codes a well-designed logo of a terrorist group; brands the organization; signals the ideas that lie behind the group's creation and its aims; and communicates a certain spirit in a way that speaks to the audience" (ibíd.: 10-11). Lo visual es fundamental para manifestar la identidad de un grupo, por ello el *branding*²⁶ es tan importante para organizaciones como ISIS: "A group's name, motto, cress codes and logo are also very important visual manifestations of its identity. All these aspects are critical to success of the organization, with success measured by the level and scope of influence on the audience. It is therefore strategically important for a terrorist organization to dedicate resources to narrowing the gap between its identity and its image, as seen from the viewpoint of the audience. In corporate communications, this is called branding. Branding terrorist attack or terrorist organization is a purposeful action, undertaken to attach emotional associations to an otherwise undifferentiated 'product', and to allow the audience to identify the organization and what it stands for" (ibíd.: 12). Tomando esto en consideración, la bandera de ISIS puede ser analizada como el resultado de un proceso de *branding*, ya que se trata de un logo cuya imagen condensa aspectos relativos al origen y sentido del Estado Islámico que contribuyen, a su vez, a dar forma a la identidad de este grupo.

²⁶ Tal y como exponen Arthur Beifuss y Francesco Trivini en *Branding Terror*, el hecho de que existan actualmente numerosas organizaciones terroristas con ideologías similares y con objetivos muy parecidos, ha convertido el marketing en un elemento esencial. Los ataques que llevan a cabo este tipo de organizaciones no son meramente actos violentos, también son actos de comunicación visual. Elementos como el nombre la organización, su lema, su código vestimentario y sus logos son importantes manifestaciones visuales de su identidad. En ese sentido, se considera esencial desde el punto de vista estratégico dedicar recursos para estrechar la brecha que existe entre la identidad de un grupo y su imagen. Este tipo de estrategias se engloban dentro de lo que se denomina el "branding" de una organización (cfr. Beifuss y Trivini, 2013: 12).

3.3 Banderas y logotipos de otros grupos yihadistas

Frente a la bandera del Estado Islámico existen otro tipo de distintivos y logos con los que se identifican otras organizaciones yihadistas como las que a continuación citaremos²⁷. Con alguna de ellas ISIS ha estado estrechamente vinculada, sin embargo, desde la proclamación del Califato no ha dudado en deslegitimarlas a aquellas que no le han jurado su lealtad.

- **AL-QAEDA**

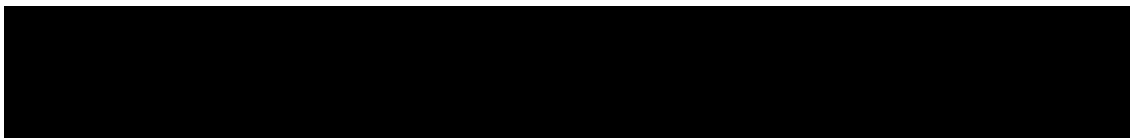


Al-Qaeda se formó en Afganistán aproximadamente en 1988 como una red de combatientes islamistas. Sus fundadores fueron el teólogo palestino islámico Abdullah Azzam y el saudí Osama bin Laden. Su idea inicial era integrar dentro de sus filas a los muyahidines que acudieron a Afganistán para combatir la invasión soviética en 1979, así como continuar la "guerra santa" más allá de las fronteras de ese país: "The holy war aims to rid Muslim countries of the cultural and political influence of Western countries, and to replace their governments with fundamentalist Islamic regimes based on a rigid sharia law" (ibíd.: 49). Después de que Bin Laden fuera asesinado en 2011 por una unidad estadounidense de fuerzas especiales, asumió el liderazgo Ayman al-Zawahiri, médico egipcio y teólogo islámico.

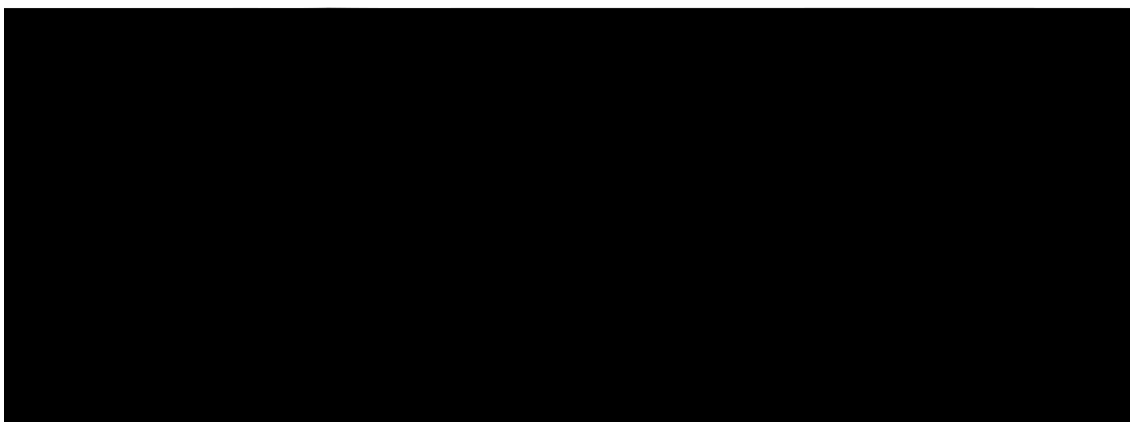
²⁷ La información que se expone aquí ha sido extraída del libro *Branding Terror*, de Arthur Beifuss y Francesco Trivini.

La bandera asociada con al-Qaeda, al igual que la de ISIS, es negra y, como señalan Beifuss y Trivini, es comúnmente conocida como la "Bandera de la Yihad": It has been a symbol of religious revolt and battle since the founding of Islam in the seventh century: the Prophet Muhammad and many of his companions are said to have carried a similar black flag into battle (ibíd.: 51). Su uso enfatiza la importancia de la guerra contra los incrédulos y hoy en día evoca el deseo de establecer un califato sunita. Cabe señalar aquí que en el Islam, el color negro simboliza la adhesión religiosa y la estricta piedad islámica (cfr. ibíd.: 51).

- **ANSAR AL-ISLAM**



لا إله إلا الله محمد رسول الله



Ansar al-Islam, en árabe "partidarios del Islam", se formó en 2001 como una organización paraguas para grupos extremistas sunitas dentro de la Zona Autónoma Kurda en el norte de Irak. Su objetivo es derrocar al liderazgo secular kurdo y establecer un estado islámico independiente: The group has targeted members of the Iraqi government, police and military forces, as well as Iraqi infrastructure, with suicide attacks, car bombings and shootings. It has also conducted hostage-takings, executions and targeted assassinations. (ibíd.: 69). Tal y como se informa en *Dabiq*, en 2015 se adhirieron al Estado Islámico para

combatir juntos a todos aquellos que no reconocían su legitimidad en el mundo musulmán.

La bandera de este grupo también es negra, un color que recuerda a la bandera de batalla del profeta Mahoma y a la del califato abasí (750-1258), cuya capital se encontraba en Bagdad y usaba como distintivo una bandera negra simple. Asimismo, este color evoca a la yihad y simboliza la adhesión religiosa y la piedad estricta. Atravesando la bandera se encuentra la shahada, la declaración de fe musulmana, que refuerza la devoción de esta organización al Islam. El blanco, por su parte, simboliza la pureza, la piedad y la autoridad religiosa.

- **HARAKAT AL SHABAAB AL-MUJAHIDEEN (AL-SHABAAB)**

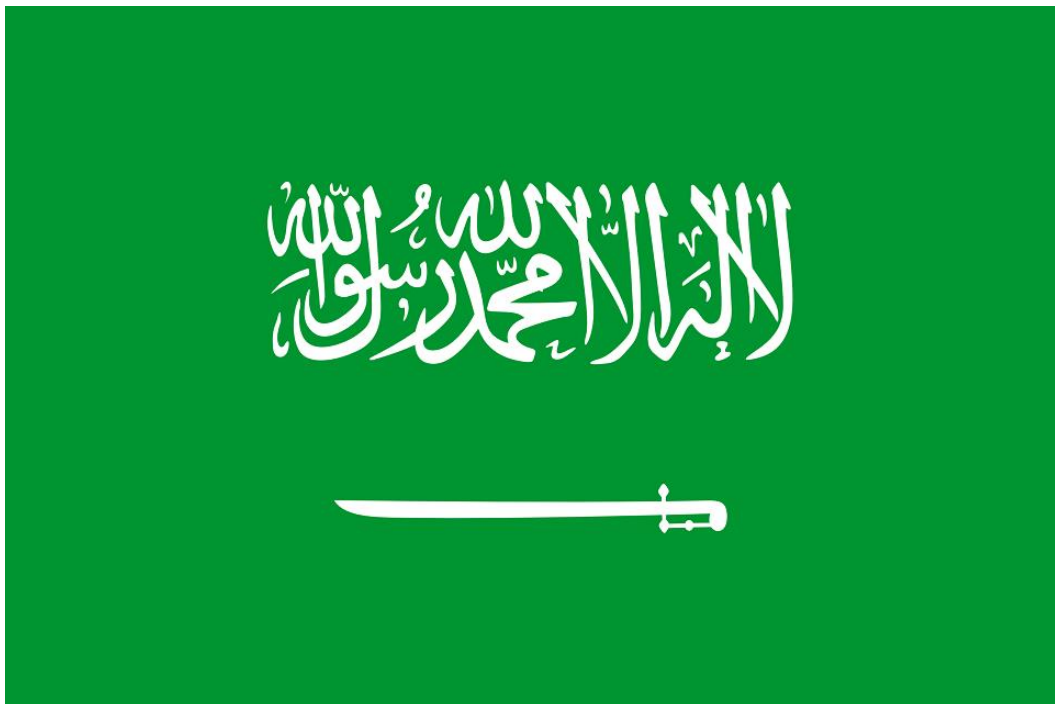


El nombre de esta organización significa en árabe "movimiento juvenil muyahidín" y se constituyó inicialmente como una red de grupos islamistas opuestos a la invasión etíope de Somalia en 2006. Siguen una estricta interpretación salafista del Islam que respalda la lucha de la yihad contra los "cruzados" internacionales y la "liberación" de los "tres santuarios sagrados": La Meca, Medina (ambas en la actual Arabia Saudí) y Jerusalén, en Israel.

El logotipo de esta organización es muy distinto de las dos anteriores. El globo verde representa las aspiraciones globales de al-Shabaab, mientras que el contorno del Cuerno de África muestra la ubicación geográfica principal del grupo. El Corán abierto destaca tanto el objetivo de establecer un estado islámico en Somalia como la centralidad del Islam en la ideología del grupo. La shahada inmediatamente por encima del Corán subraya aún más la devoción y el compromiso del grupo con el Islam; sobre esta inscripción se encuentra el

nombre del grupo. Los rifles de asalto cruzados simbolizan la lucha violenta y sugieren la participación de al-Shabaab en el movimiento yihad. El texto en la parte inferior se traduce como "Ejército del Privación en Somalia", y es una referencia al ejército que ganó la Batalla de Badr contra los "incrédulos" en La Meca durante el tiempo del Profeta. En la parte superior asoma el sol, que podría asociarse con la idea de un nuevo comienzo.

- **AL-BADR**



Ha habido varios grupos islámicos con el mismo nombre, ya que este término hace referencia a la victoria del profeta Mahoma en la batalla de Badr: “The group’s name, al-Badr, is a direct reference to the Battle of Badr (AD 624) fought by the Prophet Muhammad and his supporters against opponents based in Mecca, now in modern-day Saudi Arabia. The battle, one of the few explicitly mentioned in the Qur’an (3:123-25), was a turning point in Muhammad’s struggle against perceived unbelievers, and his decisive victory is attributed to divine intervention. The name ‘al-Badr’ evokes notions of the divine.” (ibíd.: 43). El objetivo declarado de esta organización es eliminar el control de Jammu y Cachemira del estado indio e integrar ambas regiones en Pakistán. También abogan por la difusión del Islam en el sur de Asia y por aplicar de forma estricta la Sharía en la vida cotidiana.

La bandera utilizada por este grupo presenta, como en los casos anteriores, presenta la shahada, la declaración de fe musulmana, que enfatiza la adhesión de esta organización la ideología islámica. La espada, un arma premoderna, simboliza la lucha violenta y vincula las acciones del grupo con la historia islámica temprana.

- **TALIBAN**



Los talibanes surgieron en 1994 durante la guerra civil afgana (1992-96) y sus líderes profesan el wahabismo, una forma ortodoxa del islam sunita. Este grupo extremista está formado por muyahidines que lucharon contra las tropas soviéticas en Afganistán en la década de 1980 y por miembros de tribus afganas. De 1996 a 2001 se mantuvieron en el poder en Afganistán y durante su gobierno albergaron en el país al fundador de Al-Qaeda, Osama bin Laden. Tras los atentados del 11-S, EE.UU. inició una campaña militar contra el terrorismo internacional y expulsó a los talibanes del poder. A pesar de estos sucesos, desde 2010, el gobierno norteamericano ha hecho un esfuerzo por llegar a un acuerdo con esta organización para que rompan sus lazos con Al-Qaeda y acepten la constitución afgana.

Antes de tomar el poder en Afganistán en 1996, los talibanes usaban una bandera blanca, sin imagen ni escritura. En el Islam, la bandera blanca (conocida como al-liwa) suele ser una bandera de administración. Era la

bandera del califato omeya (661-750) establecido tras la muerte del profeta Mahoma y simboliza los objetivos y la identidad de los talibanes. En 1996, cuando obtuvo el control del gobierno afgano, los talibanes modificaron la bandera blanca, agregando la shahada, la declaración de fe musulmana, en escritura negra como refuerzo de su identidad islámica.

Como se puede comprobar, las motivaciones y objetivos de todos estos grupos, a pesar de que tienen fuertes coincidencias, se diferencian en cuestiones muy particulares que impiden que todos ellos puedan integrarse dentro de una misma organización o se sientan identificados con una misma bandera o logotipo. Por ejemplo, los talibanes se inspiran en el califato omeya (661-750) y más allá de instaurar un Estado islámico en Afganistán no tienen grandes pretensiones. Ansar Al-Islam, por el contrario, aspira a crear un Estado Islámico propio en el norte de Irak y tiene como punto de referencia el califato abasí (750-1258), un régimen que comenzó tras el derrocar al último califa omeya. Justo en esta revolución se inspiran los líderes de ISIS²⁸ para erigirse como los legítimos herederos del Profeta y reclamar para sí el liderazgo de la comunidad musulmana en su conjunto. Al igual que el ejército del Estado Islámico, los ejércitos de Abu Muslim lucharon bajo la bandera negra, se desplegaron por Siria e Irak y, una vez derrotaron a sus oponentes, juraron fidelidad a un nuevo califa que se autoproclamó “Mahdi”. Con ISIS, estas profecías han vuelto a cobrar sentido y su Califato se presenta como una señal de que la llegada del “bien guiado” es inminente, una figura mesiánica que, según ciertas corrientes del Islam, vendrá a la Tierra para restaurar la justicia antes del fin de los tiempos.

²⁸ Tal y como señala McCants cuando se refiere a la revolución emprendida por Abu Muslim contra el califato omeya, entre la revolución abasí y la revolución emprendida por ISIS existen paralelismos evidentes: “comparten nombre (dawla), símbolos y colores, propaganda apocalíptica, redes clandestinas e insurgencia en Siria e Irak. Asimismo, reivindican el derecho a gobernar como descendientes del profeta. Los abasíes habían presentado un programa sobre cómo derrocar a un gobernante musulmán, instaurar un nuevo califato y justificar ambas cosas. El apocalipsis, el califato y la revolución eran inseparables, igual que lo son para el EI” (McCants, 2016: 41).

4. DECIR VERDAD CON IMÁGENES

Una de las principales premisas de la semiótica es que las imágenes, al igual que cualquier otra composición textual, también comunican²⁹, es decir, tienen su propia lengua y, como tal, tienen la capacidad de significar y producir sentidos diversos. Analizar lo visual, en consecuencia, requiere una atención especial, sobre todo en textos como *Dabiq* donde lo escrito se combina y entreteje continuamente con diferentes fotografías e imágenes. Al respecto, uno de los problemas más acuciantes a los que nos enfrentamos en el presente son los denominados *fakes*. Determinar si una imagen es o no verdadera o si se corresponde o no con los hechos realmente acontecidos, es una tarea que no le corresponde a la semiótica. Lo que si nos permite esta disciplina es analizar la eficacia que las imágenes pueden tener en un discurso concreto, es decir, posibilita que podamos analizar por qué aquello que se muestra como “verdadero” puede ser o no creíble para un determinado destinatario. En ese sentido, son especialmente relevantes lo que Greimas llamaba “estrategias de veridicción”. Según este planteamiento, la verdad no se definía como la correspondencia entre lo dicho y los hechos, sino como un efecto de sentido resultado de un proceso persuasivo e interpretativo.

²⁹ Como señala Umberto Eco en *La estructura ausente*, no todos los fenómenos comunicativos pueden ser explicado por medio de categorías lingüísticas. Los símbolos visuales también forman parte de un lenguaje codificado. Incluso los iconos -que Peirce define como los signos que originariamente tienen cierta semejanza con el objeto a que se refieren- se configuran por medio de convenciones gráficas. En ese sentido, los signos icónicos no poseen las propiedades del objeto presentado, sino que reproducen algunas condiciones de la percepción común basándose en unos determinados códigos perceptivos. Según este planteamiento, un signo denota de una manera arbitraria una determinada condición perceptiva, o bien denota globalmente una cosa percibida reduciéndola arbitrariamente a una configuración gráfica simplificada. Lo que implica, en definitiva, que todas nuestras operaciones figurativas están reguladas por convención (cfr. Sección B, capítulo 1 ‘Los códigos visuales’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco)

4.1 Destinador y destinatario

El texto, como vimos en el primer capítulo, es una forma de intercambio entre quien lo produce y su destinatario, funciona como si fuera un “potlach” (cfr. Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 43), es decir, como un intercambio en el que la relación entre los agentes implicados se desarrolla a partir de una especie de acuerdo por medio del cual se establecen los deberes y obligaciones entre ambas partes: “El concepto de intercambio sugiere el de contrato, que presupone en cualquier caso una relación intersubjetiva y permite por una parte posibilidades de acción, pero por otra establece constricciones en la libertad de los sujetos que intervienen, mediante la asignación de obligaciones, poderes, etc. Por ello, la naturaleza polémica o contractual de la relación intersubjetiva depende de la estructura modal de los sujetos (textuales) que interactúan, de sus implicaciones recíprocas, de los objetos que intercambian, etc. (ibíd.: 43). Analizar un texto desde esta perspectiva implica “realizar una descripción de las acciones y de las transformaciones que éstas introducen en el estado de los sujetos. La modalidad³⁰ es la categoría textual que se refiere a la competencia previa que posee un sujeto antes de que actúe o de que se produzcan las transformaciones derivadas de esas acciones o de las de otros actores textuales” (ibíd.: 61). En ese sentido, una revista como *Dabiq*, como ya señalamos en el primer capítulo, establece distintos niveles de interacción con sus destinatarios. Por ejemplo, en la duodécima publicación de este magazín

³⁰ Como se señala en *Análisis del discurso*: “desde una aproximación modal, una aserción simple es un enunciado no modalizado. Los enunciados modalizados son aquellos en los que queda marcada la actitud del sujeto enunciante. Los enunciados descriptivos o asertivos pueden asimilarse a lo que Austin llama enunciados constatativos, enunciados cuya función es ser descriptiva. Se oponen a los performativos, que no tienen valor de verdad y que se utilizan más para hacer que para decir. Los enunciados constatativos se pueden convertir en enunciados performativos mediante procedimientos enunciativos que introduzcan al yo dentro del enunciado. Cuando se representa el sujeto de la enunciación en un enunciado descriptivo, la dicotomía enunciado descriptivo / enunciado modal deja de ser pertinente. Las representaciones y cancelaciones del sujeto forman parte de las estrategias discursivas de las que es precisamente responsable el sujeto de la enunciación” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 61).

se pedía a los lectores, concretamente a aquellos que vivían en Occidente, que llevasen a cabo atentados en sus países de origen:

“(...) If you can kill a kāfir American or European – especially the spiteful and filthy French – or an Australian, or a Canadian, or any other kāfir from the harbī kuffār, including the citizens of the countries that entered into a coalition against the Islamic State, then rely upon Allah, and kill them in any manner possible, regardless of the method” (Dabiq12: 40)

Para que una petición de estas características tenga efecto, no es suficiente con proferir una frase, es necesario articular un discurso capaz de modificar y transformar las competencias modales de quien lo recibe. Precisamente en este número se incluía un reportaje sobre las operaciones militares del Estado Islámico en diferentes partes del mundo, entre las que se destacaba la acción terrorista llevada a cabo en París por 8 jóvenes y de la que fueron víctimas cientos de personas:

“The operation involved multiple simultaneous attacks with explosive belts and assault rifles on various targets including the Stade de France stadium, where the crusader president Francois Hollande was attending a soccer match, and the Bataclan theatre for exhibitions, where hundreds of French mushrikīn had gathered for a music concert. The attacks, which included other targets around Paris and succeeded in killing hundreds of crusaders and wounding even more, shook the world and reminded the nations of kufr that the Islamic State will continue to stand firm in the face of their transgressions and retaliate with fire and bloodshed in revenge for the honor of the Prophet and the multitudes killed and injured in crusader airstrikes in the lands of the Muslims.” (Dabiq 12: 28)

Como señala Lesaca, los responsables de ISIS han demostrado conocer las claves del “lenguaje millenial” asociado a las redes sociales (cfr. Lesaca, 2017: 139), lo que han utilizado a su favor para persuadir a los destinatarios virtuales de su propaganda de que se unan a su proyecto. Desde este punto de vista, el terrorismo no se puede analizar única y exclusivamente como la consecución de una acción violenta aislada, sino más bien como un modo de comunicación con el que se pretende desencadenar una serie de efectos sobre el destinatario para que actúe de un modo concreto³¹. Para que esto suceda no es suficiente

³¹ Jorge Lozano aclara que comunicar, persuadir y manipular son conceptos que, a pesar de que se pueden interrelacionar entre sí, no significan lo mismo: “Mediante un acto imperativo el

con proferir una amenaza, sino que ésta sea tomada en serio por quien la recibe, ya que de lo contrario no se puede considerar que haya sido efectiva. A este respecto se pronuncia Jorge Lozano, quien, atendiendo a los planteamientos de Austin en relación con los *speech acts* (1962), sostiene que “el acto de habla dominante en el discurso persuasivo es el acto perlocucionario (act by saying), distinguiéndose de los actos locucionario (act of saying) e ilocucionario (act in saying). Es, por tanto, un efecto que, en semiótica, denominaríamos efecto de sentido y que en la tradición pragmática es el efecto producido por la palabra del Hablante sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del Oyente. En esta última perspectiva, el acto perlocucionario se describe por el principio de causalidad: el Hablante (agente) produce en el Oyente (paciente) ora una modificación en el estado mental o afectivo de éste último, ora una modificación de actitud de cara a una cosa o una acción. Por ejemplo, la persuasión mediante la cual se hace creer o se

hablante actúa sobre el oyente obligándole a tomar una decisión, con el fin de manifestarse a su vez como agente, en la acción futura X. El imperativo representa tal acto lingüístico que determina el inicio de otra acción. El imperativo es, a su vez, un acto, un acto causativo del tipo hacer hacer. (Debemos en este caso hacer un inciso. Aunque de modo impresionista al caracterizar, en este trabajo, la persuasión como el hacer creer de un destinador —hacer persuasivo— que conduciría a un creer —hacer interpretativo— por parte del destinatario, la persuasión así concebida, la diferenciamos en principio de la comunicación entendida como hacer saber y de la manipulación como hacer hacer, donde el destinatario en principio no dispone de libertad, actúa bajo amenaza —imperativos, órdenes—). Para que, también en términos de Austin, sea feliz un imperativo, es necesario que el destinatario, el oyente, el probable agente futuro, quiera, pueda y sepa hacer X. Si se considera que A puede y sabe hacer X, el problema se plantea al intentar saber de qué modo se puede actuar sobre su voluntad” (Lozano, 2012: 110) En la misma línea se manifiesta Searle cuando se ocupa de analizar en qué condiciones se puede llevar a cabo una promesa. Tal y como plantea, no es suficiente con proferir una determinada frase del tipo “os prometo que...”; también es necesario conseguir que el destinatario crea que el hablante asume la responsabilidad de la promesa que ha expresado. (cfr. Searle, 1977: 12). Esto mismo se puede aplicar a la amenaza, dado que ambos actos de habla están estrechamente relacionados entre sí. Lo que para un destinatario puede ser una promesa, puede ser al mismo tiempo una amenaza para otro. Véase el caso de subir los impuestos a los ricos: para las clases sociales más humildes será visto como una promesa de justicia social; en cambio para los más pudientes será interpretado como un ataque a sus privilegios y propiedades.

hace actuar a alguien” (Lozano, 2012: 109). Asimismo, desde una perspectiva interaccional, se debe tener en cuenta que “toda producción de enunciados es una forma de interacción social o, dicho de otro modo, todo enunciado es producido para alterar la posición interaccional del otro” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 62). Incluso una mera aserción tiene efecto sobre el receptor, ya que por medio de ella puede adquirir un saber, una creencia o sufrir cualquier tipo de modificación en el comportamiento. También hay que tener en cuenta que distintos enunciados, a pesar de que pueden decir lo mismo (tener el mismo *dictum*), pueden diferir en el *modus*, es decir, en el modo en el que se posiciona el sujeto respecto a lo que enuncia: “La modalidad del enunciado hace referencia al sujeto del enunciado y caracteriza el modo con que el sujeto sitúa la proposición en relación con la necesidad y posibilidad, a la verdad o a los juicios de valor” (ibíd.: 66). Lo que, a su vez, como hemos visto en *Dabiq*, también puede afectar al hacer interpretativo del destinatario y contribuye a crear una imagen del autor en el texto³²: “La relación entre destinador y destinatario presupone un contrato enunciativo por el que el enunciatario articula una serie de programas de hacer tendentes a construir al enunciatario a nivel modal y semántico, y constituirse también a sí mismo” (ibíd: 114-115).

4.2 El discurso persuasivo

La retórica, como señala Umberto Eco, no tenía como objetivo lograr única y exclusivamente un asentimiento racional por parte del destinatario, sino también un asentimiento emotivo; por esa razón “se presentaba como una técnica para subyugar al oyente. No se trataba de un razonamiento apodíctico donde las conclusiones se extraen de unas premisas indiscutibles; o de un razonamiento dialéctico donde se argumenta a partir de unas premisas probables de las que derivan dos soluciones y a través de un razonamiento se decidía cuál era la más aceptable. El consentimiento no deriva tanto de la autoridad de una razón absoluta, cuanto en la concurrencia de elementos

³² Ver capítulo 1

emocionales, valoraciones históricas, de motivaciones prácticas, etc.”³³. Este tipo de técnicas se aplican hoy en día también a las artes visuales, donde existen algunos sistemas de estímulos³⁴ que, a pesar de que puedan presentarse como carentes de codificación alguna, funcionan como cadenas de signos que suscitan todo tipo de pasiones en el espectador.

En ese sentido, el aparato propagandístico de ISIS ha sido muy eficaz a la hora de transmitir su mensaje, ya que ha logrado adaptar su modo de comunicarse a los nuevos lenguajes y formatos existentes: “La evolución tecnológica y la democratización de los dispositivos móviles y otros aparatos electrónicos han alterado los esquemas de construcción de la opinión pública. Se ha reconfigurado la manera de crear la opinión pública. Los medios tradicionales han perdido el monopolio. Su papel como mediadores en los procesos de comunicación ha quedado mermado” (Lesaca, 2017: 30). Sobre estos cambios ya se ocuparon Umberto Eco y Paolo Fabbri, quienes tras analizar la complejidad de los procesos comunicativos llegaron a la conclusión de que el destinatario no era un mero receptor pasivo, sino que tenía la capacidad de decodificar un mensaje de un modo distinto al deseado por emisor³⁵.

³³ Cfr. Sección A, capítulo 5 ‘El mensaje persuasivo: la retórica’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco

³⁴ Tal y como plantea Umberto Eco, los estímulos deben ser considerados tanto desde el punto de vista del destinatario como del emisor. Desde el punto de vista del destinatario, los estímulos son condicionamientos extrasemióticos que intervienen en la determinación de la selección de unos subcódigos connotativos para decodificar los aspectos sýgnicos del mensaje. El emisor, por su parte, es el encargado de articular los estímulos sobre la base de un conocimiento previo de qué efectos tendrán éstos. Articula los estímulos como signos a los que asigna una respuesta codificada y los dispone para promover determinadas selecciones interpretativas en el destinatario. En ese sentido, los estímulos pueden ser codificados siguiendo determinadas convenciones históricas y sociales (cfr. Sección A, capítulo 5 ‘El mensaje persuasivo’ en *La estructura ausente*, de Umberto Eco)

³⁵ Umberto Eco y Paolo Fabbri, entre otros, denominaron a este fenómeno “decodificación aberrante”. “Aberrante” en este caso no significa “equivocado”, sino “no deseado” y se produce cuando el emisor organiza un mensaje sobre la base de un código propio y los destinatarios lo llenan de significados -no previstos por el emisor- según sus particulares códigos culturales. De tal modo, la comprensión de cualquier mensaje viene modulado “sobre las exigencias y sobre

Asimismo, sostuvieron la capacidad del destinatario para organizarse en lo que ellos denominaron “guerrilla semiológica”³⁶ y responder críticamente a aquellos que tienen el control sobre la emisión de los mensajes como, por ejemplo, gobiernos y grandes medios de comunicación. En la misma línea se manifiesta Jorge Lozano cuando, tomando como punto de referencia el trabajo de Lev Manovich³⁷, se refiere a la *Cultura software* y describe el momento actual como un mundo en el que los programas informáticos cada vez permiten realizar más tareas a sus usuarios: “Wikipedia antes no existía y ahora sabemos que ha producido millones y millones de artículos en inglés escritos por simples usuarios (...). Se hace uso de un *software* para leer una crítica cinematográfica o ver una película en el móvil; cuando se juega con un *videogame*, se explora una instalación interactiva en un museo, se proyecta un edificio o se crean los efectos especiales de una película” (Lozano, 2011: 109). Es en este nuevo

el sistema de expectativas del grupo destinatario, no pocas veces con efectos muy nocivos para el emisor, como por ejemplo los penosamente famosos *efectos boomerang*” (Eco, 1979: 178).

³⁶ La “guerrilla semiológica” podría considerarse como una forma de contrainformación por la que un conjunto de sujetos interviene y actúa sobre un determinado mensaje e induce a que sus destinatarios lo reciban con una actitud crítica. Un ejemplo de “guerrilla semiológica” es expuesto por Umberto Eco en un artículo donde analiza las consecuencias de la acción comunicativa del gobierno de Aznar tras los atentados del 11-M: “Lo que puso en crisis al gobierno de Aznar, me dice Lozano, fue un torbellino, un flujo imparable de comunicaciones privadas que cobró dimensiones de fenómeno colectivo: la gente entró en movimiento; miraba la televisión y leía los diarios, pero al mismo tiempo cada uno se comunicaba con los demás y se preguntaba si lo que decían los medios era cierto. Además, Internet permitía la lectura de la prensa extranjera, y las noticias podían confrontarse y discutirse.” (“El público le hace mal a la televisión”, artículo traducido y publicado en *La Nación*, 2 de mayo de 2004: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/el-publico-le-hace-mal-a-la-television-nid596242>)

³⁷ Tal y como señala Jorge Lozano, para Lev Manovich el *software* es el motor de las sociedades contemporáneas: “Si la sociedad industrial es hija de la electricidad y del motor de explosión, el *software* tendría un papel determinante en el nacimiento de la Sociedad de la Información global” (Lozano, 2011: 109), una sociedad en la que cada vez son más los usuarios que hacen uso de esta herramienta y donde la Web se ha convertido en una nueva plataforma de contenidos no profesionales.

escenario en el que el consumidor también puede convertirse en productor (no en vano se habla de prosumidores); y donde los usuarios de Internet pueden generar sus propios contenidos al margen de los *mass-media*. Véase el caso de nuevas figuras como la de los *youtuber* e *influencer*, que mediante generación de sus propios contenidos tratan de incidir sobre las creencias y los gustos de la opinión pública. Del mismo modo, una organización terrorista como ISIS ha creado todo un aparato propagandístico con el que ha logrado llegar a las masas sin intermediación de los medios de comunicación tradicionales. Asimismo, gracias a sus conocimientos sobre la cultura occidental, han conseguido adaptar su mensaje a los códigos audiovisuales de sus potenciales audiencias: “La edición y calidad de los vídeos de la propaganda de ISIS guarda una fuerte de relación de semejanza con películas comerciales. Han adaptado las narrativas transmedia al campo del terrorismo, creando así una forma de terrorismo transmedia a través de relatos atractivos y seductores” (Lesaca, 2017: 41). El terrorismo transmedia³⁸, como el mismo Lesaca señala, es una nueva forma de terrorismo diseñada para convertir el terror en un fenómeno cultural audiovisual atractivo, popular e imitable (cfr. ibíd.: 118). Ese, justamente, es uno de los principales éxitos de ISIS, haber roto el cerco mediático respecto a su organización, controlar el enfoque y el encuadre de sus mensajes y gestionar, así, su propia representación y la de sus enemigos.

³⁸ Tal y como expone Lesaca, el terrorismo transmedia se basa en la elaboración de una narrativa basada en la ausencia de personajes y escenarios principales. Ésta se construye mediante múltiples personajes y escenarios (Lesaca, 2017: 71) Ejemplos actuales de este tipo de relatos son Juego de tronos, Star Wars, etc.: “La fuerza del guión de estas historias reside en la interacción de personajes y escenarios. La interacción es la protagonista de la trama. Esta interacción se produce entre múltiples personajes que se relacionan en distintos escenarios y plataformas” (ibíd.: 71). Para Henry Jenkins (2003) una buena historia puede estar basada en un protagonista atractivo o en un mundo interesante. En ese sentido, un mismo personaje puede sostener múltiples narrativas, dando lugar así a sagas de películas como el Agente 007 o Indiana Jones. Por otro, un mundo interesante puede sostener múltiples personajes y sus respectivas historias, creando así una saga de historias transmedia (cfr. Ibíd.: 72).

Por medio de esta propaganda han logrado redefinir el mundo y crear todo un universo de sentido³⁹ que se podría identificar con lo que ellos mismos denominan “Estado Islámico”: “El mundo de DAESH es un universo narrativo que gira en torno al Califato, entendido este como un espacio geográfico que borra las fronteras existentes entre Siria e Irak. En ese sentido, se trata de un universo real y narrativo. Con ello no tratan de reivindicar o rechazar la división del mundo árabe, sino que se representa un universo narrativo virtual donde interactúan múltiples personajes” (ibíd.: 120). Entre esos actores se encontrarían tanto aquellos que se presentan como miembros del Estado Islámico como sus víctimas, quienes a través de diferentes historias transmitidas por entregas contribuyen a dar conocer su proyecto a todo el mundo. Cabe señalar aquí que, tal y como indica Javier Lesaca, los mensajes audiovisuales de ISIS se segmentan en función de las características socioculturales de sus distintos públicos⁴⁰: “Las diferentes productoras de esta organización terrorista tienen en cuenta la realidad social, cultural, estética, étnica y lingüística de cada región (...) Al respecto, la propaganda dirigida a audiencia internas se centra en resaltar la capacidad del Califato para proveer

³⁹ Ver capítulo 2

⁴⁰ Para Robert Entman, que una palabra o una imagen sean eficaces depende de su resonancia cultural y magnitud. La magnitud se refiere a que existe una abundante creación y difusión de mensajes. La resonancia, en cambio, tiene que ver con el modo de codificación del mensaje. Por ejemplo, la propaganda de ISIS guarda mucha similitud con el “estilo hollywoodiense” en el montaje de las escenas de sus vídeos y en el tratamiento de las imágenes. Véase el caso de *Flames of War*. Asimismo, se estima que un cuarto de los vídeos producidos por esta organización introduce elementos culturales propios de los que se conoce como “generación millennial”. En la misma línea, se calcula que alrededor del 50% de las producciones que reproducen violencia explícita introduce este tipo de elementos culturales. Se trata de una estrategia para transformar el terrorismo en un producto cultural familiar, popular, agradable e imitable (cfr. Ibíd.: 133-135). A este respecto, Umberto Eco afirma que la publicidad no tiene un valor informativo y plantea la hipótesis de que la comunicación publicitaria se vale de soluciones codificadas, ya que echa mano con frecuencia echa mano de soluciones adquiridas. En ese sentido, la persuasión publicitaria sobre algo es efectiva porque ya deseábamos antes el producto publicitado, no porque la publicidad nos haya persuadido de ello (cfr. Sección B, capítulo 5 ‘Algunas comprobaciones: el mensaje publicitario’ en *La estructura ausente*).

servicios básicos y gestionar gobiernos locales. En el caso de las audiencias externas se esfuerzan por mostrar un movimiento social joven, aventurero, comprometido y moderno” (ibíd.: 132). Entre las producciones dirigidas a audiencias externas se encontrarían los reportajes de John Cantlie⁴¹, vídeos como el de James Foley o el del piloto jordano que es quemado vivo en el interior de una jaula de hierro⁴² o, como ya hemos señalado, revistas como *Dabiq* o *Rumiyah*⁴³. Al Hayat Media Center, además de editar este tipo de magazines, también ha producido vídeos propagandísticos como *Flames of War* o *No respite*. En ambos casos se ensalza la expansión y fortaleza del Estado Islámico y se mezclan imágenes reales con efectos especiales e infografías de alta calidad que recuerdan a los videojuegos.



Ilustración 22

⁴¹ John Cantlie es un periodista británico que fue secuestrado junto a James Foley, posteriormente fue convertido en portavoz oficial de ISIS y colaboró periódicamente con *Dabiq*: “al principio aparece vestido con un mono naranja, luego se le despoja de él, dando entender, así, que “ya no es prisionero”. Es representado como un reportero occidental libre para mejorar su credibilidad y aparece con ropa de civil mientras realiza reportajes en ciudades controladas por DAESH” (Lesaca, 2017: 90-91).

⁴² Tal y como señala Lesaca, este vídeo tiene múltiples referencias a películas como *Saw* y muestra imágenes brutales que son coherentes con un guión previamente establecido (cfr. Ibíd.: 105-106). Este asesinato fue difundido por entregas a través de diversas plataformas vinculadas a Al Hayat Media Center.

⁴³ Antes que *Dabiq* o *Rumiyah* se editaron otro tipo de magazines como *Islamic State News* o *Islamic State Reports*.

En *No respite*, concretamente, se incluyen referencias muy familiares para nuestra enciclopedia cultural. Uno ejemplo de ello es la aparición de un afroamericano que mira fijamente a la cámara y señala con el índice al espectador en una clara alusión al Tío Sam (il.22). Otro caso es la imagen en la que aparece un grupo de muyahidines de diferentes razas izando la bandera del Estado Islámico (il.24), una representación que recuerda a la fotografía de Joe Rosenthal en la que soldados estadounidenses izan su bandera en la isla japonesa de Iwo Jima (il.23).



Ilustración 23



Ilustración 24

Si bien es cierto que el ejército de ISIS ha logrado importantes victorias militares sobre el terreno, la propaganda de esta organización es una de sus principales armas de combate frente a sus enemigos. Su fuerza no reside única y exclusivamente en la capacidad de atacar a sus enemigos, sino en el poder persuasivo de su discurso⁴⁴, esto es, en su capacidad de hacer creer que el Estado Islámico existe, que es el Califato prometido por el Profeta y que,

⁴⁴ Sobre el discurso persuasivo, Jorge Lozano expone lo siguiente: “Rodica Mihailă (1979) define el discurso persuasivo de forma laxa: «el discurso persuasivo representa un acto complejo de palabra cuyo sustrato es llevar a alguien a creer, a pensar, a querer, a hacer alguna cosa». Siguiendo a Austin (1962), el acto de habla dominante en el discurso persuasivo es el acto perlocucionario (*act by saying*). Es un efecto que, en semiótica, denominaríamos efecto de sentido y que en la tradición pragmática es el efecto producido por la palabra del Hablante sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del Oyente: el Hablante (agente) produce en el Oyente (paciente) ora una modificación en el estado mental o afectivo de éste último, ora una modificación de actitud de cara a una cosa o una acción. Por ejemplo, la persuasión mediante la cual se hace creer o se hace actuar a alguien” (Lozano, 2012: 109). Al respecto, Lozano señala que uno de los modos de conseguir ese efecto es a través del acto imperativo en el que “la voluntad del destinatario se somete a la voluntad del hablante. El destinatario puede reconocer la autoridad del hablante, su derecho a imponer sus decisiones en virtud de un acuerdo previo (por ejemplo, el contrato, donde la sumisión deviene voluntaria). Otro medio de imponer al destinatario la voluntad autoritaria es la amenaza (...) Por amenaza, Watzlawick entiende un requerimiento de un cierto comportamiento unido al anuncio de consecuencias específicas que tendrán lugar si la otra parte no consiente (...) En palabras de Schelling: ‘La estrategia no se refiere a la *aplicación* eficiente de la fuerza, sino a la *explotación de una fuerza potencial*. [...] para que una amenaza sea eficaz ha de ser verosímil, susceptible de ser creída, y que su credibilidad puede depender de trabajos y riesgos que implicaría su cumplimiento por la parte amenazante [...]. Para dotar de credibilidad a una amenaza, debemos comprometernos a su realización (Schelling, 1960: 17-18)” (ibíd.: 110-111)”. Cabe matizar aquí que “persuadir”, como señala Lozano, no es exactamente lo mismo que “convencer”. A pesar de que ambos significan “hacer creer”, “convencer es hacer creer en la verdad demostrada o probada —dirigida a hacer hacer—, persuadir interviene siempre con la intención de hacer al oyente consentir a lo que el hablante le propone. (...) A diferencia de convencer, persuadir, en tanto que estrategia del cambio de actitud del interlocutor, se encuentra inscrita en la serie de las intenciones ocultas. Por ello, conviene subrayarlo, el discurso persuasivo toma la forma de un acto de habla indirecto (...) /Yo te aconsejo que hagas X/ es, en el fondo, /yo quiero que tú hagas X/ y se traduce en /tú debes hacer X/. Así cada discurso persuasivo tiene una intención imperativa oculta si se quiere bajo las apariencias de una total libertad e independencia ofrecida al oyente. (Un intento de someter la voluntad del interlocutor a la voluntad del hablante)” (ibíd: 114).

además, representa una amenaza real para Occidente. A través de esta propaganda sostienen que son el único Estado del mundo fundado sobre el Corán y la Sunna, y a ello contraponen el resto de las naciones que, según sus planteamientos, se rige sobre leyes creadas por “mentirosos” y “fornicadores”. Del mismo modo, se presentan a sí mismos como aquellos que tumbaron los ídolos del nacionalismo, destruyeron Palmira y Nínive y acabaron con las fronteras de Sykes-Picot. A este respecto, además de argumentar en *Dabiq* las razones por las que no aceptan la división actual de Oriente Medio, también han producido vídeos como el que protagonizó un yihadista de origen chileno llamado Bastián Alexis Vásquez, también conocido como Abbu Saffiya (il.22): “en un vídeo de unos quince minutos de duración, explicó claramente por qué la organización a la que pertenecía -murió a principios de 2016- no cree en fronteras de ningún tipo. Para subrayarlo, cruzó la valla fronteriza entre Iraq y Siria mientras uno de sus correligionarios derribaba los hitos divisorios con una excavadora. Al tiempo, Vásquez recalcaba que esas fronteras habían sido impuestas por el acuerdo secreto franco británico Sykes-Picot de 1916 y que no significaban nada para el Estado Islámico” (Sapag, 2019: 263). En ese sentido, sitúan a Occidente, el nacionalismo y la idolatría como tres de sus principales adversarios.



Ilustración 25: fotograma del video en el que se declara nula la frontera entre Siria e Irak

Para ellos, su único aliado es Dios y cuando se dirigen a los estadounidenses, señalan la debilidad de su ejército y su falta de espíritu combativo. Con ello tratan de desacreditar a sus enemigos y destruir la imagen de fortaleza y seguridad que se han creado de sí mismos: “La batalla de las percepciones en el siglo XXI se gana y se construye en el ámbito de la cultura y del ocio. Con su propaganda, ISIS pretende destruir la imagen que se ha creado sobre los servicios de inteligencia a través de la cultura occidental y construir una percepción atractiva del terrorismo” (Lesaca, 2017: 229). Para ellos no cabe renunciar a este tipo de acciones y consideran el terrorismo como algo positivo: “(...) un movimiento cool creado por jóvenes de todo el mundo capaz de desafiar a las potencias militares y a las estructuras de poder tradicionales” (ibíd.: 172-173). Tanto es así que el propio Al-Bagdadi, en el discurso en el que se presentó ante los musulmanes como su nuevo Califa, sostuvo que los “cruzados”, por fin, iban a conocer cuál era el verdadero significado de la palabra “terrorismo”:

“Soon, by Allah’s permission, a day will come when the Muslim will walk everywhere as a master, having honor, being revered, with his head raised high and his dignity preserved. (...) They have a statement to make that will cause the world to hear and understand the meaning of terrorism, and boots that will trample the idol of nationalism, destroy the idol of democracy, and uncover its deviant nature” (Dabiq 1:8)

Con ese objetivo, los guionistas del Califato se han inspirado, entre otras cosas, en la cultura popular occidental y emplean sus mismos códigos para influir en la opinión pública global.

4.3 Ficción y realidad: la construcción de una ilusión

En la propaganda de ISIS, tal y como señala Javier Lesaca, las imágenes de películas producidas en Hollywood “se funden con el realismo del terror grabado en el desierto de Siria. Resulta complicado saber qué imágenes son de ficción y cuáles son reales” (ibíd.: 224). Véase, por ejemplo, *Construir una ilusión (The Making of Illusion)*, un vídeo en el que un joven llamado Zakira al Abdulá forma parte de una trama aparentemente ficticia que termina con la representación de su ejecución y la del resto de sus compañeros condenados

por espionaje⁴⁵ (il.26 y 27): “la iluminación de las escenas y el encuadre de las imágenes del interrogatorio son de calidad profesional, lo que genera una sensación de ficción. Todo resulta familiar. Nada incomoda. El cerebro del espectador asimila cada escena como un producto de entretenimiento” (ibíd.: 224). La principal característica de este tipo de producciones es que la víctima se interpreta a sí misma siguiendo un guion cuyo final es su propia muerte. En este tipo de casos se pone más interés en elaborar un producto conforme a los códigos culturales de la industria hollywoodiense que en reflejar los preceptos de las sagradas escrituras: “Zakira y sus quince compañeros fueron asesinados para editar un producto audiovisual que resultara culturalmente familiar a sus audiencias potenciales: jóvenes y adolescentes de todo el mundo, fascinados y familiarizados con la cultura audiovisual de ocio occidental y completamente ajenos al Corán. Como el propio título del vídeo indicaba, lo importante era “construir una ilusión” entre la audiencia, no reflejar una realidad o explicar unos textos de manera rigurosa” (ibíd.: 228).



Ilustración 26: Las víctimas fueron llevadas a un matadero y degolladas

⁴⁵ Como se señala en el siguiente artículo, las víctimas fueron ejecutadas en un matadero, como si fueran corderos: <https://www.infobae.com/america/mundo/2016/09/13/el-video-mas-sanguinario-del-estado-islamico-isis-festejo-del-haji-con-victimas-como-ovejas/>



Ilustración 27: El degollamiento se realizó como si fueran corderos. Les cortaron el cuello y les dejaron desangrar

Durante el desarrollo de esta trama también interviene la voz de un narrador que orienta al espectador sobre cómo debe interpretar los hechos que se le muestran. En ese sentido, no es un vídeo que tenga como única finalidad recrearse en la violencia, sino que también persigue desacreditar a las agencias de seguridad e inteligencia de los “cruzados” quienes, a pesar de llevar a cabo operaciones secretas en condiciones muy complejas, son representados de un modo muy vulnerable: “Al agente de inteligencia se lo caracteriza como una persona que ha sido entrenada en todas las materias secretas, capaz de operar en el corazón del territorio enemigo, y durante mucho tiempo ha sido fuente de miedo y admiración. Esta imagen del agente de inteligencia cruzado que se ha perpetuado durante mucho tiempo no es más que una ilusión, creada por los medios y la industria del cine. Pero la realidad es completamente distinta: fallos y más fallos, y desastres seguidos de más desastres de los cruzados en su lucha contra el Estado Islámico” (ibíd.: 229).

De este modo, el Califato pretende destruir la reputación de sus enemigos y mostrar que la percepción que la cultura occidental ha creado sobre sus propios servicios de inteligencia es engañosa. Simultáneamente, tratan de presentar una imagen atractiva sobre su propia organización que provoque la adhesión de sus potenciales destinatarios. Para ello, además de utilizar los

mismos códigos culturales de Occidente, utilizan recursos asociados a la ficción. Por esa razón muchas de sus producciones se inspiran en videojuegos y películas de terror y acción. La ficción, al igual que otro tipo de discursos como el periodístico⁴⁶ o el histórico, se organiza siguiendo los principios de la narración, de tal modo que lo que se cuenta a través de ella -como en cualquier texto- debe guardar una coherencia interna. Cuando entramos en el mundo de la ficción, como sostenía Coleridge, se produce una suspensión del descreimiento (*suspension of disbelief*), es decir, el lector-espectador suspende su sentido crítico sobre su conocimiento del mundo y se adentra en una realidad aparentemente inventada. Por ejemplo, cuando se lee o se dice “érase una vez”, como señala Weinrich, no significa que la narración que se va a contar a continuación vaya a trasladarnos a otro tiempo, sino que es un

⁴⁶ Jorge Lozano señala que, a pesar de que el discurso periodístico y la *fiction* pueden hablar sobre los mismos acontecimientos, no los tratan del mismo modo. En una crónica, por ejemplo, el texto “habla de” un cierto suceso que realmente ha acaecido en el mundo real y debe hacerlo siguiendo unas determinadas reglas; en el segundo, en cambio, aquello de lo que se habla puede ser fruto de la invención y las reglas que se manejan no tienen por qué ser las mismas: “El discurso periodístico, como el discurso histórico, como el discurso de ficción, no se define a priori, ni por los contenidos que transmiten o contienen. Acaso por ello, la con-fusión de géneros discursivos permiten que una novela pueda pertenecer a una Enciclopedia histórica” (Lozano, 2013: 169) A este respecto también se manifiesta Cesare Segre, quien afirma que la literatura, como ejemplo de ficción, se presenta en muchos casos como una mimesis de la realidad, ya que crea simulacros de la realidad donde se exponen hechos que no han existido, pero que podrían existir o haber existido; evoca personajes no históricos, etc. La literatura posibilita, así, una oscilación entre lo real y lo imaginario (cfr. Segunda parte, capítulo 4 ‘Ficción’ en *Principios de análisis del texto literario*). A este respecto también se manifestó Aristóteles, quien afirmó, como señala Ricoeur, que en la poesía lo imposible verosímil es preferible a lo posible no creíble (*Poética*, 61b 10-11): “Tatsächlich macht Aristoteles das Überzeugende ausdrücklich zu einem attribut des Wahrscheinlichen, das wiederum der Massstab des Möglichen in der Dichtung ist (“das Mögliche überzeugt”) (51b 16). Wenn aber das Unmögliche – die extreme Gestalt des Dissonanten – die Struktur bedroht, wird dann nicht das Überzeugende zum Massstab des annehmbaren Unmöglichen? “In der Dichtung als solcher ist das Unmögliche, aber Wahrscheinliche vorzüglicher als das Mögliche, das unglaublich ist” (61b 10-11). Die Meinung (ebd.) ist hier der einzige Anhaltspunkt: “Das Unbegriffliche muss sich an die allgemeine Meinung halten” (61b 14).” (Ricoeur, 2005: 83). En ese sentido, la admisibilidad de unos determinados hechos no se mide por la distancia de la realidad, sino por la manera de estar insertas en la narración. Lo convincente no es lo posible, sino lo que parece probable.

indicador de que a partir de ahí vamos a entrar en otro mundo que no tiene por qué regirse según los parámetros de aquello que reconocemos como la “verdadera realidad”.

En principio, la ficción se asocia con algo inventado o inexistente, con algo que es producto de la imaginación y que no se corresponde con los hechos reales. Sin embargo, a pesar de estas consideraciones, lo cierto es que desde el mismo momento que se quiere contar algo -sea real o no-, los recursos de la ficción ayudan a generar credibilidad sobre aquello que se está contando, como en caso del vídeo de *Collateral Murder*⁴⁷ producido por WikiLeaks (il.28): “quien se acerque a ver el vídeo *Collateral Murder* publicado por Wikileaks, podrá ver un texto real, verdadero, en directo, y presentado para su autenticación, como si fuera una película, incluyendo en su presentación, incluso, los títulos, justamente, de crédito. Crédito, credibilidad, credulidad, confianza, confidencia son algunos de los semas que se encuentran en la estrategia de “hacer creer” (Lozano, 2012) que caracteriza a toda persuasión, presente e imprescindible en el discurso periodístico; y en el histórico; y en el de ficción” (Lozano, 2013: 175).



Ilustración 28: Fotograma del video *Collateral Murder* producido por WikiLeaks

⁴⁷ Al respecto, cabe hacer referencia aquí al análisis que Isabella Pezzini realizó sobre este vídeo: 'WikiLeaks: construir la transparencia. Análisis del vídeo de *Collateral Murder*', en *Transparencia y secreto* (Marcello Serra y Oscar Gómez eds.)

La ficción, en ese sentido, más allá de entretener, funcionaría como un operador cognitivo. Véase el caso de la televisión, que no sólo es un medio que registra los sucesos que acaecen en el mundo, sino que también es un dispositivo que posibilita la construcción de acontecimientos como la boda de Lady Di o el atentado del 11-S. La información entendida como un mero hacer saber -como una mera correspondencia entre lo que se dice y los hechos- se ha visto desplazada cada vez más por la tendencia a la “espectacularización” de las noticias y por la necesidad de informar y entretener simultáneamente para mantener la atención del espectador: “con la telerrealidad, la espectacularidad ya no alcanza sólo a la realidad visible -la de los objetos del mundo- sino que se sumerge en la realidad invisible, la de la intimidad de los sujetos, sustituyendo una actualidad -la de los hechos “objetivos”- por otras: la del cotilleo, del rumor o, simplemente, de una realidad generada por el propio medio, vivificada por el constante juego intertextual (el “efecto Gran Hermano”), que nos conduce a una auto-referencialidad que ya no es únicamente visual, debido al carácter impactante, fascinante, de las imágenes, sino que alcanza ahora al referente, a la realidad construida por/en el medio” (Imbert, 2004: 75).

Se ha generado, así, una gramática sobre cómo llevar a cabo una puesta en escena que produzca un efecto de verdad sobre aquello que se representa con el objetivo de conseguir la adhesión del destinatario. La verdad, por tanto, no se da como tal, sino que se construye, se negocia y se certifica en un mundo ya semiotizado y donde ya estamos habituados a catalogar los acontecimientos por “géneros”. El 11-S, por ejemplo, fue confundido inicialmente como un hecho ficticio, a pesar de que cuando estaba ocurriendo estaba siendo transmitido en directo por telediaris de todo el mundo: “A aquella imprevista imagen explosiva, obscena («Cuando las cosas devienen demasiado reales, cuando nos hallamos en ese cortocircuito, que hace que tales cosas se aproximen cada vez más, nos hallamos en la obscenidad», gusta de decir Baudrillard), se le aplicó inmediatamente criterios de *fiction* y memoria de género (Bajtin)... Y sin embargo aquello era real, un *effet de réel*. Así una primera conclusión aparece: aquel *effect de réel*, aquello que descubrimos y describimos como real, visto en tiempo real, en directo, lo percibimos desde la *fiction*, con una lógica y una memoria de la ficción. Dicho con otras palabras, *l’effet de réel* (...)

es un efecto de sentido, resultado de una operación de traducibilidad de la misma *fiction*” (Lozano, 2004: 130-131). Algo semejante ocurre con muchos de los vídeos producidos por el aparato propagandístico de ISIS. Su eficacia no reside en el contenido en sí de lo que se muestra, sino en cómo se presentan los hechos que aparentemente se dicen como verdaderos. Occidente, por ejemplo, a través de sus múltiples producciones audiovisuales, ha construido una imagen sobre sí mismo en la que se representa como una fuerza omnipotente y omnipresente en todo el mundo. Con el fin de contrarrestar esta percepción, ISIS se sirve de las mismas estrategias para desacreditar a sus enemigos, que lejos de ser caracterizados como un peligroso adversario, son presentados como débiles y carentes de voluntad alguna. Al respecto, cabe destacar el uso que hacen de la ficción para dotar de credibilidad a su mensaje. Su objetivo, con ello, no es el de reflejar cómo son realmente las cosas, sino construir una representación que adentre al espectador en el mundo del Califato, esto es, en un universo de sentido en el que el Estado Islámico no es considerado como un mero producto de la imaginación, sino como una realidad innegable a la que nadie puede permanecer ajeno y de la que cualquier persona puede formar parte si reconoce su legitimidad y le declara su fidelidad.

4.4 Estrategias de veridicción: verosimilitud y efecto de realidad

Siguiendo a Greimas, “lo verdadero estaría sometido a las reglas de la veridicción⁴⁸, donde la verdad puede ser sustituida por la eficacia” (Lozano,

⁴⁸ Sobre este concepto se expone lo siguiente en *Análisis del discurso*: “Al usar el término veridicción (veri-dicción, decir verdad), para designar un tipo de operación cognitiva, se intenta subrayar que en los discursos, los enunciados de estado no tienen verdad “en sí”, sino que ésta es construida (por un sujeto enunciante) y aparece como “efecto” de un proceso semiótico que el análisis describe por la combinación de los planos de la manifestación y de la inmanencia. Se trata de una isotopía narrativa independiente, susceptible de establecer su propio nivel referencial. Greimas lo llamaba “la verdad intrínseca del relato” (Greimas, 1973b, 166). Desde el momento en el que la verdad no es una representación de una verdad exterior, sino una construcción, no basta con descubrir las marcas de inscripción de la verdad en el discurso. Como señala Greimas, para que la verdad pueda ser dicha y asumida, debe desplazarse a las instancias del enunciador y el enunciatario. Entonces la operación cognitiva, producción de verdad, realizada por el enunciador, consiste, más que en producir discursos

2014: 117). Desde esta perspectiva, como señala Paolo Fabbri, la verdad “no sería un estado, sino un proceso, una manera de hacer verdadera. Esta banalidad inicial apunta a una mirada más alta. Para la semiótica la verdad no es un estado de correspondencia entre los enunciados y el mundo; es la construcción de un evento. Es en los textos donde intentamos estudiar la producción de efectos de verdad, no como correspondencia con el mundo sino como producción de coherencia textual interna” (Fabbri, 1986: 30-31). En ese sentido, cuando un sujeto toma la posición de destinatario y se convierte en espectador de algo -como en el caso de los vídeos propagandísticos de ISIS- lo importante no es lo que éste cree, sino que lo que vea sea creíble, y es esta operación de modelización lo que “hace que, una vez más, lo verosímil sea superior a lo verdadero” (Lozano, 2014: 118). Asimismo, Jorge Lozano, en su artículo “Televisión: verdaderamente falso”, propone que hay que superar la visión que describe la comunicación como un proceso estímulo-respuesta⁴⁹. En ese sentido, sostiene que debemos dejar de considerar la televisión como “ventana sobre el mundo” que refleja la realidad tal y como es y comenzar a considerarla como panóptico, esto es, como un dispositivo capaz de establecer regímenes de visibilidad⁵⁰. Este cambio de perspectiva supone concebir la

verdaderos, en generar discursos que produzcan un efecto de sentido, al que podemos llamar “verdad”. La producción de verdad, según el planteamiento de Greimas, se corresponde con el ejercicio de un hacer cognitivo particular, que él llama hacer parecer verdadero (Greimas, 1980, 80). El hacer parecer verdadero, es decir, la construcción del simulacro de verdad, corresponde –en cuanto a realización- al enunciadador, entendido como un actante sintáctico que, interesado en producir el efecto de sentido “verdad”, tenderá en el plano de la comunicación (o intercambio cognitivo) a hacer su discurso eficaz. Para que resulte eficaz establecerá un contrato de veridicción” (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 79-80)

⁴⁹ Desde el punto de vista de teorías como *aguja hipodérmica* o de la *couch potato* se ofrece una imagen embrutecida del espectador, el destinatario es concebido como un sujeto pasivo, enajenado, ciego; en definitiva, como un consumidor acrítico. Frente a estas teorías, Umberto Eco y Paolo Fabbri propusieron el concepto de “guerrilla semiológica”.

⁵⁰ El discurso político, por ejemplo, como señala Landowski en el artículo “Ellos, nosotros y yo: regímenes de visibilidad”, ha sufrido importantes modificaciones con la aparición de la televisión. En él se ha introducido cierta forma de impudor, se hace ostentación de la vida privada de las personas públicas, como si dicha ostentación pudiera ocupar el lugar de los problemas públicos. La elección entre los electores y “sus” candidatos ha sufrido una

televisión no sólo como un simple instrumento de manipulación o distorsión de la realidad, sino como un dispositivo que tiene la capacidad de regular la relación entre el sujeto que ve y el objeto observado. Según este planteamiento, la eficacia de la televisión no se mediría por su capacidad para adaptarse o manipular las creencias de los televidentes, sino por su capacidad de adhesión a aquello que están viendo.

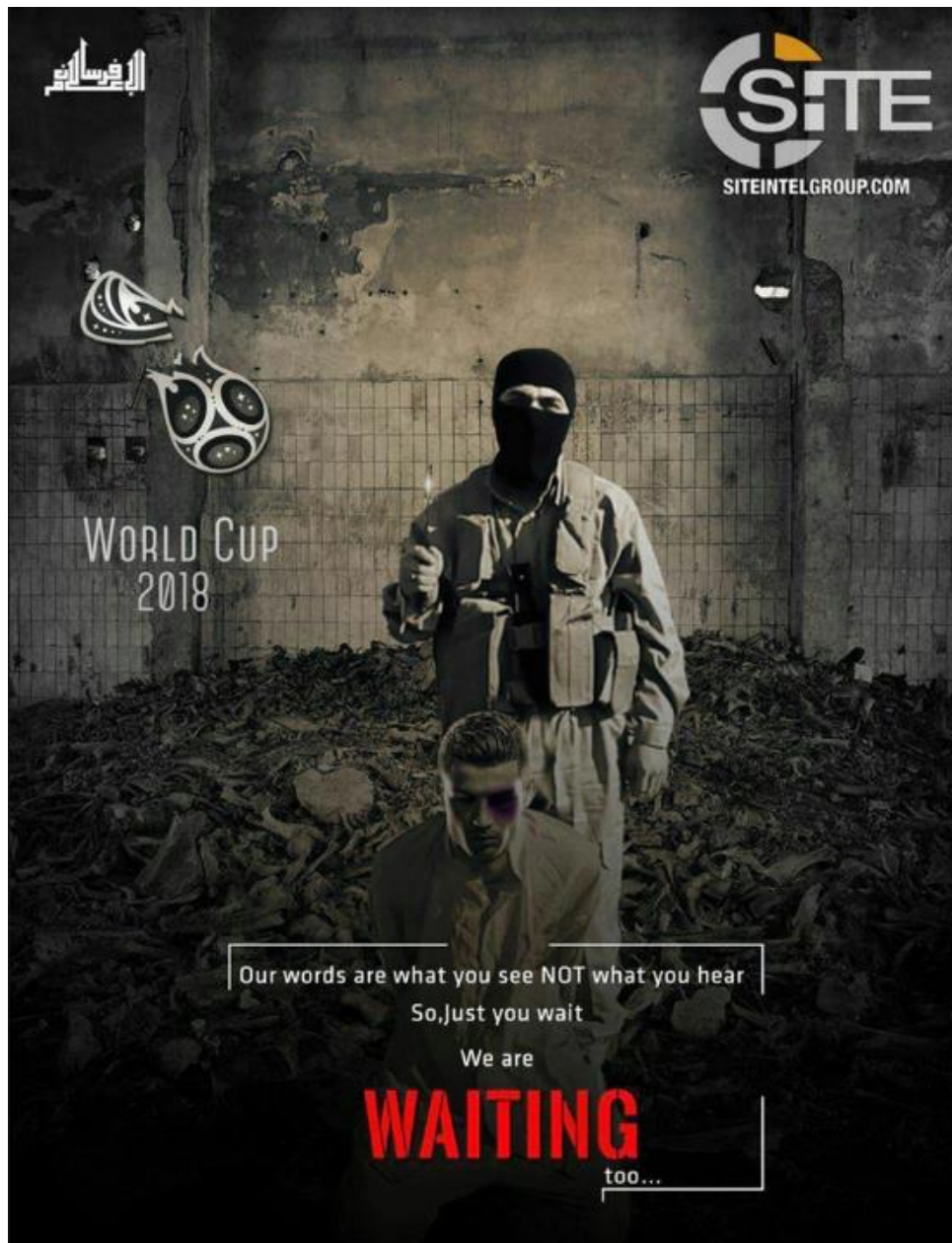


Ilustración 29

modificación y se ha introducido una dimensión afectiva que, a su vez, ha cambiado lo que se debe mostrar o dejar de mostrar (Landowski, 1985).

Cuando se emite algo en televisión, el espectador no se limita a ver lo que previamente cree, sino que cree porque está viendo. De ahí la importancia de las estrategias de veridicción y de que en este terreno lo verosímil sea superior a la verdad. Al respecto, cabe destacar una campaña que ISIS y sus seguidores promovieron en redes sociales antes del Mundial de fútbol de 2018. En ella se mostraba a diferentes futbolistas conocidos internacionalmente a punto de ser ejecutados delante de una cámara. La imagen en la que aparecía representado Cristiano Ronaldo de rodillas y con la cara amoratada venía acompañada de la siguiente inscripción (il.29): “nuestras palabras son lo que ves, no lo que escuchas”. Un mensaje que apelaba directamente al destinatario y con el que se le advertía de que lo importante no era tanto atender a lo que se dice sobre ellos como prestar atención a lo que van a ver. Esto, a su vez, viene enfatizado por la mirada que el verdugo dirige hacia el espectador, una mirada por medio de la cual se construye un destinatario integrado en la escena que se representa.

Como sostenía B.C. Cohen, los medios no tienen tanto éxito en imponer qué es lo que la gente tiene que hablar, sino sobre qué tienen que hablar. En la misma línea se manifestó Ignatieff, cuyo análisis sobre la televisión concluye que ésta se ha constituido como un instrumento central para la movilización de las conciencias⁵¹ (cfr. Lozano, 1998: 59-60). Véase el caso de la retransmisión constante que los medios realizan sobre actos violentos, terrorismo o catástrofes: “La televisión no sólo ofrece una visión sin obstáculos del “ahí”, sino una experiencia completamente distinta y accesible tan sólo para los que no están ahí. Se trata de contar la “historia en directo”. Al ser todo visible, se

⁵¹ Según Meyrowitz, la televisión puede modificar el significado del tiempo y del espacio, ya que a través de ella se puede establecer una “simultaneidad sin espacio”, una “simultaneidad extendida en espacio hasta el devenir global” (cfr. Lozano, 1998: 58). Por ejemplo, los “media events” o sucesos/acontecimientos mediáticos son “monumentos” de alta eficacia simbólica: el entierro de Lady Di, los Mundiales de fútbol, los viajes del Papa y, por supuesto, la retransmisión en directo como los ataques terroristas del 11-S o ejecuciones públicas como la del periodista James Foley. Se trata de ceremonias transmitidas en directo y seguidas simultáneamente por millones de personas en todo el mundo, interrumpen el ritmo de la vida y la polarizan (cfr. Ibíd.: 58).

genera también una obscenidad de la comunicación, una prostitución de la mirada (Baudrillard). Se intenta eliminar el secreto y se alimenta la fascinación de las revelaciones mostrando monstruosamente muerte, aborto, operaciones de cambio de sexo, escándalos políticos... todo ello hace anhelar una “dietética de la información” o todavía más una “anorexia informativa” (ibíd.: 59) Del mismo modo, Jorge Lozano, siguiendo a Eco, afirma que en los programas de entretenimiento cuenta cada vez menos que la televisión diga la verdad y más que ella misma sea verdadera, que esté de verdad hablando al público y con la participación del público. En ese sentido, como señala Isabella Pezzini, la transmisión en directo de lo real y en tiempo real supone y presupone la verdad de lo que se retransmite (cfr. Ibíd.: 61). Se produce lo que Barthes denominó “efecto de realidad” (Barthes, 1987), esto es, la realidad se convierte en el resultado de un artificio por el que se autentifica aquello que vemos gracias a la referencia constante de detalles concretos⁵². Con esta estrategia se pretende

⁵² En pintura estos detalles concretos se denominarían “detalles icónicos”. Fruto de ellos es la fascinación icónica que “el espectador experimenta ante la fidelidad con la que está representado el objeto o el detalle del objeto” (Calabrese y Stoichita, 2015: 7). Tal fascinación se correspondería en retórica con la figura de estilo denominada hipotiposis (“meter las cosas por los ojos”) y es común que se produzca también ante un trampantojo. Según el planteamiento de Baudrillard, el *tromp l’oeil* no es una mera descripción de la realidad, sino la abolición de la misma: “en el *tromp l’oeil* no se trata de confundirse con lo real, se trata de producir un simulacro con plena consciencia del juego y del artificio -remedando la tercera dimensión, sembrar la duda sobre la realidad de esta tercera dimensión- remedando y sobrepasando el efecto de real, sembrar una duda radical sobre el principio de realidad, pérdida de lo real a través del mismo exceso de apariencia de lo real” (cfr. capítulo ‘El *tromp l’oeil* o la simulación encantada’ en *De la seducción*, de Jean Baudrillard). Asimismo, Louis Marin en *Della rappresentazione*, en el capítulo dedicado a la representación y al simulacro, establece una diferencia entre los términos “representación” y “trampantojo”. Mientras lo primero se define como un reflejo de lo real, como una ventana a la realidad; el trampantojo no reenvía a ninguna otra cosa más que a sí mismo, su objetivo es crear un efecto de presencia. Asimismo, señala que el trampantojo es un simulacro que crea un espacio simulado donde el ojo sensible queda atrapado en la apariencia (Marin, 2002). Algo semejante expresa Didi-Huberman en la *L’immagine aperta: dell’incarnazione nelle arti visive* cuando describe el órgano ocular, siguiendo a Bataille, como un órgano voraz que no guarda las distancias para discernir mejor su objeto, que se abandona al contacto, que devora lo que ve y que al mismo tiempo es devorado por ello. El ojo es descrito aquí como un órgano que come lo visible; y lo visual como algo que devora a quien ve (Didi-Huberman, 2008).

que el destinatario crea que aquello que se le muestra es real, ya sea verdadero, falso, mentira o secreto. En ese sentido, lo real ya no se representa como algo ajeno al plano discursivo, sino como el resultado de una operación textual que consiste, como señala Jorge Lozano, en hacer desaparecer el autor y hacer como si los objetos mostrados hablaran por sí mismos: “es este un procedimiento que en semiótica corresponde al denominado *aparato formal de la enunciación* tal como lo formuló Emile Benveniste. Por ello, más que de ilusión de realidad se puede hablar, con palabras de Omar Calabrese, de una *artificiosa simulación de la realidad* o, son palabras de Baudrillard, de un *simulacro irónico* (Baudrillard y Calabrese, 2014: 11).

Este efecto, precisamente, es producido por alguno de los vídeos propagandísticos de ISIS, donde, por ejemplo, se explica visualmente el modo en el que se debe degollar a los enemigos del Estado Islámico. Son casos en los que a través de la representación de un degollamiento perfectamente detallado se trata de producir un efecto de realidad (il.30): “Matar a la gente en directo me parece un problema particular de eficacia simbólica asociado a la veridicción. Se trata de generar un efecto de realidad y en este caso se produciría porque el degollamiento es muy detallado” (Martín, 2018: 62).



Ilustración 30: Dabiq 7: 3

Lo importante, en ese sentido, no es tanto que hayan matado verdaderamente a un enemigo, sino que se crea que verdaderamente lo han hecho y para eso representan el morir⁵³ de un modo brutal, convirtiendo al destinatario no sólo en un simple espectador, sino también en un testigo de que eso ha sucedido realmente. Porque lo importante no es el asesinato en sí, sino que su amenaza sea creíble⁵⁴.

⁵³ Omar Calabrese en su texto “Representación de la muerte y muerte de la representación”, publicado por Revista de Occidente, explica los motivos de la representación del morir. Uno de ellos es el de la muerte violenta: “en este caso se puede decir que el morir constituye un efecto no sólo de representación, sino también lógico, dependiente de una lógica de acción” (Calabrese, 1991: 51). El otro es el de mostrar el acto de la muerte como intervalo entre la vida y la muerte, como expectativa de la muerte: “en este caso nos encontramos con un presente durativo, en el que el motivo figurativo es la agonía, y cuyos rasgos son el contraste entre elementos semióticos de la vida y de la muerte” (ibíd.: 51). Podríamos decir que ambos motivos se encuentran presentes en los vídeos de ISIS. Por un lado, el morir se presenta como el resultado de la lógica de una acción contra sus enemigos. Por otro, se enfrentan al problema de cómo representar la muerte como el tránsito de un estado a otro. Quizá por eso muestran la violencia de sus ejecuciones de un modo tan explícito. No sólo con el fin de convertir las ejecuciones en un espectáculo de masas, sino también -como sostenía Omar Calabrese cuando analizaba los cuadros de la Crucifixión- para representar la muerte como un efecto del ver morir: “Pasamos así de una somática del morir a una somática del ver morir” (ibíd.: 60). En ese sentido, los vídeos de ISIS integran -a través de diferentes estrategias enunciativas- al espectador dentro de la propia obra. Con ello, no se pretende representar la muerte en sí, sino construir un destinatario que experimente un determinado conjunto de afectos y pasiones cuando ve morir a alguien.

⁵⁴ Como señala Paolo Fabbri, un problema fundamental asociado a la comunicación es el de la creencia: “En ese sentido, hay cosas que se deben creer y otro tipo de cosas que, aunque verdaderas, no tiene por qué creerse”. No en vano se habla hoy de *posverdad* y *fake news* como si de algo novedoso se tratara, cuando en realidad, como indica el propio Paolo Fabbri, “si se cree que hay posverdad es porque estamos en una situación de conflictual estratégica en la que no se puede establecer qué es la verdad” (Martín, 2018: 64). Cuando se vive en una situación de conflicto es muy difícil decir lo que es verdadero y lo que no lo, por eso los periodistas tienen muy complicado ejercer su labor durante una guerra: “la primera víctima de la guerra es la verdad, porque la guerra es un problema de estrategia. Usted en la guerra no dice la verdad, dice lo que quiera que crea el otro. Y el enemigo va a intentar hacer lo mismo. En este tipo de situaciones, lo que es la verdad no se sabe. Nos introducimos en un mundo

4.5 El mundo como imagen: el pacto fiduciario con lo que vemos

Antes del comienzo de lo que Walter Benjamin denominó “la era de la reproductibilidad técnica”, lo auténtico de una obra de arte se identificaba con el hecho de que podía existir de forma única en un “aquí” y un “ahora”. En ese sentido, Benjamin consideraba que este tipo de creaciones, a pesar de poder ser reproducidas o imitadas, podían tener un “aura”, esto es, podían manifestarse de un modo irrepetible en un determinado espacio-tiempo que provocase en el observador una sensación de lejanía: “¿Qué es propiamente el aura? Un entretejido muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar” (Benjamin, 2003: 47). Hoy, sin embargo, no tiene sentido preguntarnos por la unicidad de formas de expresión artística como el cine o la fotografía, ya que son manifestaciones producidas para su propia reproducción: “La obra de arte reproducida se vuelve en medida creciente la reproducción de una obra de arte compuesta en torno a su reproductibilidad. De la placa fotográfica es posible hacer un sinnúmero de impresiones; no tiene sentido preguntar cuál de ellas es la impresión auténtica” (ibíd.: 51). En ese sentido, Umberto Eco señala que “duplicar” no es lo mismo que “representar” o “imitar”. Para reproducir un doble es necesario reproducir todas las propiedades del modelo, manteniéndolas en el mismo orden; es decir, es necesario seguir un procedimiento estrictamente codificado⁵⁵, lo que también sucede, como sostiene Ricardo Falcinelli, con la imagen televisiva⁵⁶,

estratégico, en el que los intereses son conflictuales y la presentación de la realidad es un simulacro o, dicho de otro modo, una representación ficcional de la verdad” (ibíd.: 63).

⁵⁵ Cfr. Capítulo ‘Teoría de la producción de signo’ en *Tratado de Semiótica general*, de Umberto Eco

⁵⁶ Por imagen televisiva, Falcinelli no sólo se refiere a las imágenes transmitidas por televisión, sino también a aquellas que se emiten por YouTube, streaming, dispositivos móviles, etc. De ellas afirma que son “imágenes construidas” porque para ser comprendidas por sus potenciales destinatarios no es suficiente con mostrar una determinada imagen, sino también tener en cuenta los códigos culturales de quien va a percibirlas: “Le attitudini percettive e le ragioni culturali sono inestricabili. Da una parte le predisposizioni biologiche ci permettano di costruire codice culturali precisi, dall’altra il cervello si sviluppa influenzato sia dal contesto sociale in cui viene educato si da quello chimico e ormonale in cui cresce. In parole povere: la biologia fa sí

ya que es una imagen que se construye para ser visualizada en millones de pantallas: “si tratta di una immagine pensata in serie, cio è costruita per essere visualizzata su milioni di schermi diversi (...). L’immagine televisiva è sempre la manifestazione di una copia senza originale” (Falcinelli, 2014: 13). Ahora bien, que hoy en día no tenga sentido preguntarnos por el original de este tipo de obras no significa que no se hayan generado nuevos procesos de autenticación por los que aquello que se produce se intenta presentar como si fuera verdaderamente irrepetible. Por ejemplo, el hecho de presentar algo en directo, hace que aquello que se representa parezca real y único, como si lo que se muestra no respondiese a unas reglas de reproductibilidad de la realidad⁵⁷. Ese efecto, precisamente, es el que se pretende conseguir con vídeos como el de la ejecución de James Foley que, al representarse como si se tratara de una muerte en directo, aparece ante el espectador como si no hubiese mediación alguna entre los productores de ese vídeo y sus potenciales audiencias. En este tipo de casos, la imagen, al coincidir con lo que estamos viendo, niega la posibilidad de que ésta pueda ser fabricada y que, por tanto, sea una representación⁵⁸.

che il rosso sia piú visibile del blu, ma e la cultura che attribuisce al rosso significati e utilizzi” (Falcinelli, 2014: 16)

⁵⁷ Umberto Eco, en *La struttura ausente*, establece una distinción entre código fílmico y código cinematográfico. El primero se refiere a cómo se codifica una comunicación a nivel de determinadas reglas de narración. El segundo codifica la reproductibilidad de la realidad por medio de aparatos cinematográficos. Cuando nos enfrentamos al lenguaje cinematográfico hay dos grupos de códigos que se influyen recíprocamente y se condicionan: los técnicos, que se refieren a aspectos iconográficos, de encuadre, montaje, etc.; y los antropológico-culturales que se refieren a aspectos perceptivos, de reconocimiento o icónicos. En ese sentido, un film no es una transcripción de la realidad, sino un lenguaje que sigue una serie de convenciones (cfr. Sección B, capítulo 4 ‘Algunas comprobaciones: cine y pintura contemporánea’ en *La struttura ausente*, de Umberto Eco).

⁵⁸ Al respecto se pronuncia Régis Debray en *Vita e morte dell’immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, donde señala que el cine con vocación realista, es decir, aquel que habla del mundo y de los hombres, filtra y mediatiza el caos desde un punto de vista que encuadra, corta y monta las imágenes que se muestran a los espectadores. En la televisión, en cambio, se considera más real cuando el caos irrumpe en una transmisión en directo y el público tiene la certeza de estar asistiendo a un acontecimiento no manipulado. En ese sentido, señala que las

En la misma línea se manifiesta Umberto Dante, quien define que una imagen verosímil es aquella que es producida por el artificio humano con la intención de imitar la verdad hasta el punto de engañar al ojo: “Intendiamo per immagini verosimili quelle realizzate dall’artificio umano con l’intenzione di imitare il vero sino ad ingannare l’occhio. Si tratta di una produzione che da moltissimo tempo è caratteristica dell’arte europea mentre, nel resto del mondo, si limita ad una certa statuaria orientale. In Europa, la ricerca della massima verosimiglianza possibile viene realizzata attraverso tecniche rappresentative che nei secoli divengono non solo sempre più complesse, ma anche, secolo dopo secolo, sempre più importante socialmente e politicamente” (Dante, 1999: 13). Asimismo, sostiene que la verosimilitud de las imágenes produce una cierta satisfacción en el destinatario debido a la fidelidad que guardan con la realidad. Cuanto más fieles sean las imágenes reproducidas, más satisfacción provocan: “La verosimiglianza in quanto tale produce un certo grado di appagamento: non si tratta di un appagamento legato a ciò che viene ritratto. Esso è connesso all’ fedeltà rispetto all’immagine “non create”. Parliamo, insomma, di quell piacere che si prova ad assistere ad una riproduzione della realtà che sia di grande fedeltà.” (ibíd.: 16). Véase el caso de la pintura, la fotografía, el cine o los videojuegos, productos culturales que cada vez tratan de ser más realistas.

Desde este punto de vista, la imagen no sólo es un medio para representar la realidad, sino también el resultado de un artificio que puede provocar la adhesión del observador a aquello que se le muestra visualmente mediante un conjunto de estrategias de persuasivas⁵⁹. La verdad se convierte, así, como

transmisiones en tiempo real dan la sensación de que se puede leer el mundo como un libro abierto, ya que, en este tipo de casos, la imagen, al coincidir con lo que estamos viendo, niega la posibilidad de que ésta pueda ser fabricada y que, por tanto, sea una representación. Las imágenes se presentan como la verdadera realidad (Debray, 1998).

⁵⁹ Como señala Jorge Lozano, Greimas cuestiona que la comunicación pueda limitarse a una simple transferencia del saber: “Al estudiar, como él gustaba de decir, a los sujetos «en el papel», los que se encuentran en los textos, se puede afirmar que los sujetos en situación de comunicación no son neutros, sino que, por el contrario, están dotados de una competencia modal variable (/deber/, /querer/, /saber/ y /poder/, son los verbos modales que configuran la competencia modal, previa al /hacer/). Con tal afirmación, la comunicación, más que un /saber-

sostenía Greimas, en el resultado de una operación cognitiva que podemos llamar “hacer parecer verdadero”. Para que esta operación resulte eficaz, entre destinador y destinatario se debe establecer un contrato mediante el cual se manipulen los estados de veridicción: “en su manipulación discursiva, el hacer del destinador se dirigirá a garantizar la adhesión de su interlocutor: a tal hacer del destinatario lo llama Greimas hacer persuasivo basado en un hacer creer (verdad). Al hacer persuasivo atribuye Greimas la función de establecer precisamente el contrato de veridicción que comprende la adhesión del destinatario, quien mediante un hacer interpretativo o creer (verdad) se adherirá a la propuesta del destinador” (cfr. Lozano, Peña-Marin y Abril, 1982: 79-80). En ese sentido, el destinatario no se limita, como el receptor, a recibir pasivamente un saber que le proporciona el destinador, sino que mediante un “hacer interpretativo” cree lo que le propone el destinador (cfr. Ibíd.: 80-81). De este modo, los participantes de la comunicación pueden establecer una relación de confianza mutua, esto es, un “contrato fiduciario” por el que enunciador y enunciatario se ponen de acuerdo (negocian) sobre el valor de los objetos intercambiados (cfr. ibíd.: 81). Esto, a su vez, puede desencadenar una serie de afectos y pasiones en los participantes que, en algunos casos, también puede tener como efecto la conversión del sujeto afectado en un sujeto de hacer. Precisamente este es uno de los objetivos que persigue el discurso propagandístico de ISIS. No se trata únicamente de que el destinatario crea lo

hacer/ y un /hacer-saber/ se convertía en un hacer persuasivo que tenía en el otro extremo de la cadena un hacer interpretativo correspondiente y opuesto. El cambio de perspectiva así obtenido se resumía en que persuadir, aunque seguía siendo en parte un /hacer-saber/, es sobre todo, y en primer lugar, un /hacer-creer/” (Lozano, 2012: 83). En la misma línea se manifiesta Paolo Fabbri cuando afirman que “el hecho de saber una cosa no ha persuadido nunca a nadie. El problema de la racionalidad no se presenta sólo en términos de saber, hay que plantearlo también en términos de adhesión, confianza, creencia en un saber. A este respecto quisiera aclarar que la búsqueda de la verdad no es independiente, por tanto, de una problemática que afecta, de una parte, al saber y, de otra, al creer. Nos encontramos ante el problema del creer, acerca del cual es sumamente arduo decidir si se trata de un problema meramente cognitivo o es también un problema pasional. (...) Propongo un ejemplo: en castellano, lo mismo que en italiano, en francés o en inglés, cuando se dice “yo creo” se muestra cierto grado de seguridad en aquello que se afirma, mientras que cuando se dice “ellos creen” se expresa la idea de que creen en algo que no es cierto” (Fabbri, 1986: 29)

que se dice, sino que también se transformen y modifiquen sus competencias modales a través de lo que ve. En ese sentido, el destinatario en la propaganda de esta organización no se configura como un mero lector-espectador, sino que también es concebido virtualmente como un sujeto de hacer que debe seguir un determinado programa narrativo para demostrar su lealtad al Califato.

ZUM SCHLUSS

Das Ziel dieser Untersuchung war es, die verschiedenen Prozesse zu erforschen, mittels dessen wird den Sinn artikuliert und die Bedeutung erzeugt in einem Journal einer terroristischen Organisation wie ISIS. Nachdem diese Probleme in *Dabiq* angesprochen wurden, könnte Folgendes festgestellt werden:

1. Das Magazin *Dabiq* kann als Semiophor betrachtet werden, d.h. als ein bedeutsames Objekt, das die Erkennung eines Empfängers erfordert, um seine signifikante Funktion zu aktivieren (siehe Kapitel 1). In diesem Sinne, trotz der Tatsache, dass dieses Magazin als ein Dokument der Zeitgeschichte analysiert werden kann, das die Handlungen von ISIS erklärt, kann es auch als ein "Kultur-Text" betrachtet werden, d.h. als Manifestation eines konkreten Bedeutungssystems. Dadurch können wir auf das geschaffene Bedeutungsuniversum durch die Propaganda dieser Organisation zugreifen und besser verstehen, was sie selbst als "Islamischer Staat" bezeichnen (siehe Kapitel 2). In dieser Hinsicht, kann *Dabiq*, wie wir gesehen haben, nicht nur als Propagandamagazin angesehen werden, sondern auch als ein Bildungstext, der den Leser über Fragen des Islam und der Legitimität des Kalifats belehren. Dies kann überprüft werden, z.B., wenn die Autoren dieser Zeitschrift Ausdrücke der muslimischen Kultur wie "Imamah", "Nuzza", "Hijrah" usw. auf Englisch übersetzen und erklären. Damit ist es ihnen gelungen, wie bereits erwähnt, ein alternatives semantisches System zu schaffen, der die Bedeutung von Begriffen wie "Führung", "Pazifismus" oder "Ausländer" neu definiert. In diesem Sinne könnte das semiotische Universum, das um die Idee des "Islamischen Staates" herum konfiguriert wurde, als Ergebnis einer Übersetzung betrachtet werden, die verschiedene Aspekte der muslimischen Kultur in die Semiosphäre der westlichen Kultur eingeführt wurden (siehe Kapitel 2). Das Ziel dieser Strategie wäre, wie Cardini betont hat, nicht die Verwestlichung des Islam, sondern die Islamisierung des Westens (siehe Kapitel 3).

2. Die Hauptisotopien dieses Magazins könnten in den folgenden Punkten zusammengefasst werden (siehe Kapitel 1):

- a. Identifikation des Islamischen Staates mit Dar al-Islam
- b. Wichtigkeit der Hegira für den Islamischen Staat
- c. Verteidigung der Legitimität des Islamischen Staates gegenüber dem Westen, nationalistischen und säkularen Staaten und anderen dschihadistischen Bewegungen, die die Autorität des Kalifats in der Welt nicht anerkennen
- d. Dschihad Rechtfertigen und Pazifismus ablehnen
- e. Identifikation des Westens mit Dar al-Kufr und den "Kreuzfahrern" sowie des nationalistischen und säkularen Staaten mit den "Abtrünnigen" und "Heuchlern"
- f. Ablehnung der westlichen Kultur, insbesondere ihre Werte und Lebensweisen

3. Der Diskurs dieser Zeitschrift wird hauptsächlich, wie wir gesehen haben, von zwei Arten von narrativen Programmen regiert. Einer von ihnen, in dem der Islamische Staat als kollektiver Akteur dargestellt wird, der in Schema der Aktanten die Position des "Subjekts" einnimmt; und eine andere, in der diese Position von einem singulären Aktant besetzt wird (siehe Kapitel 1). Im ersten Fall präsentiert sich der Westen als "Gegner" und stellt sich als eine Invasionsarmee dar, die, unterstützt von nationalistischen und säkularen Staaten, gegen den Islamischen Staat kämpft. Im zweiten Fall nimmt die westliche Kultur die Position des "Gegners" ein, was sich negativ auf die Muslime auswirkt, insbesondere auf diejenigen, die im Westen leben. Daher ist die Verpflichtung eines jeden Muslims, die Hegira zu Dar al-Islam zu unternehmen und von der Welt des Unglaubens (Dar al-Kufr) Abstand zu nehmen.

4. Der Sprecher von *Dabiq* ist nicht immer ein Subjekt, das sich mit dem Islamischen Staat identifiziert. Obwohl es stimmt, dass der Autor sich in den meisten Artikeln dieser Zeitschrift als jemand darstellt, der für dieses Projekt günstig ist, enthält *Dabiq* auch Abschnitte, in denen der Subjekt, der spricht, gegen ISIS ist (siehe Kapitel 3: In der Worte des Feindes) oder als Opfer des islamischen Staates dargestellt (siehe die Fälle von Foley, Sotloff oder dem jordanischen Pilot in Kapitel 3). In beiden Fällen, wie wir gesehen haben, obwohl der Sprecher Distanz zu dieser Organisation zeigt, dienen seine Aussagen dazu, das Image des Kalifats gegen seinen Feinden zu stärken und Glauben der Botschaft dieser Zeitschrift zu schenken.
5. Der virtuelle Empfänger von *Dabiq* ist nicht nur derjenige, der möglicherweise mit dem Projekt des Islamischen Staates sympathisieren kann. Sie sind auch seine Feinde, sowohl die Regierungen der westlichen Länder als auch die westlichen Gesellschaften. Wie wir gesehen haben, werden die Regierungen aufgefordert, ihre Angriffe im Nahen Osten stoppen, mit dem Kalifat zu verhandeln und seine Legitimität als Staat anzuerkennen. Andernfalls werden sie weiterhin Anschläge gegen ihre Länder verüben. Auf der anderen Seite versuchen sie nicht nur die westliche Gesellschaften mit zukünftigen gewalttätigen Aktionen zu bedrohen, sondern auch sie so zu manipulieren, dass sie nicht mehr an ihre Regierungen glauben. Damit wollen sie die Glaubwürdigkeit westlicher Regierungen untergraben und ihre Bürger gegen ihre politischen Führer positionieren (siehe Kapitel 3).
6. Der Islamische Staat sollte nicht nur als "Staat" verstanden werden, der auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt ist. Wie wir gesehen haben, wird diese Realität in der Diskurs von *Dabiq* als ein Universum des Glaubens konfiguriert, außerhalb dessen alles als Unglaube betrachtet wird (siehe Kapitel 2). Es überrascht nicht, dass sie ständig wiederholen, dass die

Welt in zwei Lager unterteilt ist, von denen eines vom Glauben (Dar al-Islam) und das andere von Lüge und Heuchelei (Dar al-Kufr) dominiert wird. In diesem Sinne wird jeder Kontakt des Islam mit anderen Arten kultureller Manifestationen, insbesondere mit der westlichen, als eine Abweichung der authentischen Religion und als Fortschritt des Unglaubens betrachtet. In dieser Hinsicht rechtfertigen sie, dass der Islam die "Religion des Schwertes" ist und dass es notwendig ist, den Dschihad zu machen, um das Glaubensbekenntnis Allahs zu verteidigen. Das Gegenteil ist die Lüge und die Heuchelei anzunehmen und sie auf der ganzen Welt verbreiten zu lassen, bis der Raum des Glaubens von ihnen kolonisiert wird (siehe Kapitel 2). Für ISIS gilt dieser Kampf als erzwungen, sowohl auf globaler Ebene (Dar al-Islam gegen Dar al-Kufr) als auch auf individueller Ebene, da die Muslime keine Ideologien und Lehren wie Liberalismus, Nationalismus, Demokratie usw. aufnehmen dürfen. Dies schwächt ihren Glauben und verwandelt ihnen in einem verletzlichen Wesen (siehe Kapitel 3).

7. Wie bereits erwähnt, wird das narrative Programm, das ein "wahrer Muslim" folgen muss, nach folgendem Motto konfiguriert: "Es gibt keinen Islam ohne Dschihad und keine Dschihad ohne Hegira" (siehe Kapitel 1). In diesem Sinne wird von *Dabiq* besteht, dass jeder, der an Allah glaubt, verpflichtet ist, sich auf den Weg zum Kalifat zu machen, um Dschihad gegen seine Feinde zu verwirklichen und so den Islam vor der Ausbreitung der falschen Ideologien in der Welt zu verteidigen. Aufgrund dieses narrativen Programms ist es völlig gerechtfertigt, dass ein Muslim bereit ist, für den Islam zu sterben und daher, dass es wünschenswert ist, Märtyrer zu werden (siehe Kapitel 2). Für sie ist das Sterben keine Niederlage, sondern ein Beispiel für den Rest der Umma. Aus diesem Grund, wie wir gesehen haben, werden die Mudschaheddin des Islamischen Staates in der Propaganda von ISIS als "Helden" angesehen, und Magazine wie *Dabiq* verschiedene Reportagen über sie veröffentlichen. Ebenso denken sie, dass diejenigen, die sich für Allah opfern, mit dem Paradies belohnt werden.

8. Das Paradies wird im Diskurs von *Dabiq* nicht nur als eine zukünftige Belohnung dargestellt, sondern auch als Warnung, dass das Jüngste Gericht nahe ist und dass es obligatorisch ist, Partei zu ergreifen, da alle, die nicht auf der Seite des Glaubens und der Wahrheit stehen, werden durch das Höllenfeuer vernichtet (siehe Kapitel 2). Ebenfalls, wie bereits erwähnt, werden Paradies und Hölle nicht als parallele Realitäten zur Welt betrachtet, sondern als zwei Räume, die erscheinen werden, wenn die offenbarte Prophezeiung von den Gesandten Allahs sich erfüllt. In diesem Sinne wird die Zukunft als etwas Bekanntes dargestellt, aber nicht als eine Zeit, die noch kommen wird, sondern als ein Raum, der man erobern werden muss. Wenn sich die Gläubigen Allahs organisieren, um gegen die Feinde des Islam zu kämpfen, wird das Paradies näher sein. Dieses Ende rechtfertigt das Projekt des Islamischen Staates, dessen Flagge, wie wir gesehen haben, nicht nur als Symbol der Einheit steht, sondern auch als Vorläufer des Endes der Zeit (siehe Kapitel 4). Unter diesem Gesichtspunkt beruht der Wert des Islamischen Staates und seines Krieges gegen die "Kreuzfahrer" auf die Tatsache, dass seine Existenz das Ende von allem, was wir kennen, ist und der Öffnung zu einer neuen räumlichen Dimension vorhergeht, die in Paradies und Hölle unterteilt ist (siehe Kapitel 2). Der erste ist den Gläubigen Allahs vorbehalten und der zweite den Ungläubigen im Allgemeinen. Auf diese Weise, wie wir gesehen haben, wird die unterteilte Welt verschwinden und es wird auf eine Realität zugegriffen, die in einem oberen und einem unteren Bereich strukturiert wird. Jeder Teil wird vollständig differenziert und es wird für jeden der Teile unzugänglich sein (siehe Kapitel 2).
9. Während alle Muslime dazu berufen sind, die Hegira zu tun, sind nicht alle verpflichtet, ihr Leben durch Dschihad für den Islam zu opfern. Dies ist der Fall bei Frauen. Wie in *Dabiq* angegeben, haben sie keine Kampfpflicht, obwohl sie als "Zwillingshälften der Männer" gelten. Ihre Verpflichtung besteht im Gegenteil darin, neue Gläubige zur Welt zu bringen, die bereit sind, ihr Leben für Allah zu opfern (siehe Kapitel 2). Das ist ihre Art, dem Dschihad zu dienen: Männer zu zeugen, die in die Schlacht geschickt

werden können. In dieser Hinsicht ist der muslimische Mann in erster Linie dadurch gekennzeichnet, dass er ein Mudschaheddin ist. Wer auf diese Pflicht verzichtet, wird herabgesehen und als "Abtrünniger" oder "Heuchler" angesehen. In solchen Fällen müssen Frauen ihren Ehemann verlassen (siehe Kapitel 2).

10. Alle Feinde des Islamischen Staates werden in *Dabiq* als "Ungläubige" beschrieben. Nun, wie wir gesehen haben, gibt es eine Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen, abhängig von ihrem Beitrag zum Unglauben. In diesem Sinne ist ein "Kreuzfahrer" nicht dasselbe wie ein "Abtrünniger". Ebenso, wird ein "Abtrünniger" von einem "Heuchler" differenziert und ein "Heuchler" von ein "Ungläubiger", der immer getrennt vom Islam gelebt hat. Aus dieser Unterscheidung lässt sich eine Typologie der Feinde von ISIS ableiten (siehe Kapitel 3). Gleichfalls, wie wir bereits betont haben, trotz der extremen Polarisierung, die im Diskurs von *Dabiq* zwischen Dar al-Islam und Dar al-Kufr festgestellt wird, erkennen sie die Möglichkeit, dass ein Ungläubiger Teil des Islamischen Staatsprojekts wird. John Cantlie, z.B., als Ungläubiger und Kreuzritter-Journalist, wird als potenzielles Opfer von ISIS kennzeichnet, die mit ihren Berichten dazu beigetragen hat, die Lügen des Westens auf der ganzen Welt zu verbreiten. Dennoch, wie in seinen Artikeln gezeigt (siehe Kapitel 3), während seiner Gefangenschaft, durchläuft er einen Bekehrungsprozess, bis zu dem Punkt, dass er sich sogar für den Islamischen Staat ausspricht: er möchte nicht, dass der Westen sich in die Angelegenheiten des Kalifats einmischt und glaubt, dass ISIS die öffentlichen Angelegenheiten gut verwaltet. Niemals präsentiert er sich als Gläubiger Allahs, sondern als jemand, der die Legitimität und Stärke des Islamischen Staates anerkennt. Dies, in gewisser Weise, verwandelt ihn in jemanden, der leichtgläubig ist und dazu beitragen kann, den Glaube in der ganzen Welt zu verbreiten.

11. Der Islamische Staat, wie wir gesehen haben, wird durch Propaganda von ISIS als eine Textrealität konfiguriert (siehe Kapitel 1 und 2). Was es jedoch legitimiert, sind nicht nur die überzeugenden Strategien, die auf der verbalen Ebene von Magazinen wie *Dabiq* erscheinen. Wie bereits erwähnt, spielen auch Bilder eine entscheidende Rolle. Abhängig von ihrer Wirksamkeit wird das, was diese Organisation durch ihre Propagandarede bejaht, als wahr (falsch, Lüge, Geheimnis) interpretiert: die Ausweitung des Kalifats, seine militärischen Siege, die Qualität der öffentlichen Dienste, die die Bevölkerung versorgen, die Anzahl der ausländischen Kämpfer, die sich angeschlossen haben zu ihrer Armee, usw. (siehe Kapitel 1). In diesem Sinne könnte die Adhäsion, die dieses Projekt in einem Sektor der westlichen Öffentlichkeit erzeugt hat, auf seine audiovisuelle Produktion zurückführen sein, deren "ikonische Wirksamkeit" den Terrorismus nicht nur bedrohlich gemacht zu haben scheint, sondern auch zu einem Produkt des Massenkonsums, dass es sein Publikum dazu inspiriert hat, um neue Inhalte in Bezug auf den Islamischen Staat zu erstellen (siehe Kapitel 4). Einige von ihnen haben sogar Bürger ihres eigenen Landes angegriffen, um ihre Loyalität gegenüber ISIS zu zeigen. Man könnte daher sagen, dass die Tatsache, dass der Islamische Staat es geschafft hat, sich durch soziale Netzwerke und die Medien überall auf der Welt zu präsentieren, zur Legitimation seiner Existenz beigetragen hat. In ähnlicher Weise könnte man sagen, dass die im Internet verbreiteten Bilder von ISIS dem Islamischen Staat auf globaler Ebene Anerkennung verschafft haben. Zu den eindrucksvollsten im Westen könnte die Hinrichtung des Fotojournalisten James Foley sein, die wie eine Live-Show ausgestrahlt wurde. Wie wir gesehen haben, bestand das Ziel nicht nur darin, Terror zu erzeugen, sondern auch Beitritt zu seiner audiovisuellen Produktion. Daher die wiederholten kulturellen Bezüge zu Videospielen und Hollywood-Filmen, auf die sie in ihrer Propaganda anspielen. Damit wollen sie nicht nur den Leser oder Betrachter unterhalten, sondern auch sie überzeugen, sich dem Projekt des Islamischen Staates anzuschließen.

BIBLIOGRAFÍA¹

Alonso Aldama, Juan. *Il discorso del terrorismo. La parole dell'ETA al vaglio semiotico*. Roma, Meltemi, 2006

Augé, Marc. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000

Barthes, Roland. 'Efecto de realidad' en *El susurro del lenguaje* (Barthes, Roland). Barcelona, Paidós, 1987

Baudrillard, Jean. *De la seducción*. Madrid, Cátedra, 2008

Baudrillard, Jean y Calabrese, Omar. *El tromp-l'oeil*. Madrid, Casimiro, 2014

Beifuss, Artur y Trivini, Francesco. *Branding Terror. The Logotypes and Iconography of Insurgent Groups and Terrorist Organizations*. United Kingdom, Merrell Publishers Ltd, 2013

Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México DF, Itaca, 2003

Benveniste, Émile. 'De la subjetividad en el lenguaje' en *Problemas de la lingüística general I* (Benveniste, Émile). México DF, Siglo XXI, 1997

Benveniste, Émile. 'El aparato formal de la enunciación' en *Problemas de la lingüística general II* (Benveniste, Émile). México DF, Siglo XXI, 1997

Bolz, Norbert. *Weltkommunikation*. München, Fink, 2001

Burgio, Valeria. 'Questo non è Maometto: qualche rara via di fuga alla guerra delle immagini' en *Carte Semiotiche* nº 11, 2008

Calabrese, Omar. 'Representación de la muerte' en *Revista de Occidente* nº 118, 1991, págs. 41-60

Calabrese, Omar y Stoichita, Victor I. *La verónica de Zurbarán*. Madrid, Casimiro, 2015

Cardini, Franco. *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona, Editorial Crítica, 2002

¹ Algunas de las referencias aquí recogidas no se corresponden con el año en el que se publicó originalmente la obra, sino con la fecha de otras ediciones posteriores. Respecto a la bibliografía en italiano y alemán, se trata de libros consultados durante mi periodo de estancia en la Freie Universität Bozen, entre marzo y junio de 2019

- Cardini, Franco. *L'invenzione del nemico*. Palermo, Sellerio, 2006
- Cardini, Franco. *L'Islam è una minaccia. Falso!* Bari, Laterza, 2016
- Cervelli, Pierlugi. 'La comunicazione al nero: terrorismo, spionaggi, strategie. Colloquio con Paolo Fabbri' en *Leússein*, Anno. VIII, n. 1-2, 2015, págs. 119-127
- Dante, Umberto. *Il verosimile nelle arti visive. Dalle pitture rupestri alle immagini virtuali*. L'Aquila, Textus, 1999
- Debray, Régis. *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*. Milano, Il Castoro, 1998
- De Certau, Michel. *La scrittura dell'altro*. Milano, Raffaello Cortina, 2005
- Derrida, Jacques. *Die Einsprechigkeit des anderen*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2003
- Didi-Huberman, Georges. *L'immagine aperta*. Milan, Bruno Mondadori, 2008
- Eco, Umberto. 'La vida social como sistema de signos' en *Introducción al estructuralismo* (Eco, U.; Leach, E.; Lyons, J.; Todorov, Tzvetan et al.). Madrid, Alianza Editorial, 1976
- Eco, Umberto. '¿El público perjudica a la televisión?' en *Sociología de la comunicación de masas* (de Moragas, Miquel ed.). Barcelona, Gili, 1979
- Eco Umberto, 'El extraño caso de la *intentio lectoris*' en *Revista de Occidente* nº 69, 1987, págs. 5-28
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*. Milano, Bompiani, 1989
- Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen, 1992
- Eco, Umberto. *La estructura ausente*. Barcelona, Lumen, 1994
- Eco, Umberto. *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona, Lumen, 1996
- Eco, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona, Lumen, 1999
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen, 2000
- Eco, Umbero. *Construir al enemigo*. Madrid, Lumen, 2012
- Esposito, Elena. *La memoria sociale*. Bari, Laterza, 2001
- Fabietti, Ugo. *L'identità étnica*. Roma, Carocci, 2013
- Fabbri, Paolo. 'La pasión de la verdad' en *Revista de Occidente* nº 61, 1986, págs. 27-35
- Fabbri, Paolo. *Tácticas de signos*. Barcelona, Gedisa, 1995

- Fabbri, Paolo. *El giro semiótico*. Barcelona, Gedisa, 1999
- Fabbri, Paolo (Lozano, Jorge ed.). *Elogio del conflicto*. Madrid, Sequitur, 2017
- Falcinelli, Ricardo. *Crítica portátil al visual design. Da Gutenberg ai social network*. Torino, Einaudi, 2014
- Ferraris, Maurizio. 'La revolución documedia' en Revista de Occidente nº 434-435, 2017, págs. 9-48
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 1990
- Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989
- Genovese, Rino. *La tribù occidentale*. Tornio, Bollati Boringhieri, 1995
- Goffman, Erving. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975
- Goffman, Erving. *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986
- Goffman, Erving. 'Tipología del secreto' en Revista de Occidente nº 374-375, 2012
- Gómez de Liaño, Ignacio. *Islam, populismo, nacionalismo*. Madrid, Deliberar, 2018
- Greimas, Algirdas J. y Courtés, Joseph. *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*. Buenos Aires, Hachette, 1980
- Greimas, Algirdas J. y Courtés, Joseph. *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1982
- Hammad, Manar. 'Del creer en lengua árabe' en Trópicos del Seminario nº 36, 2016, págs. 47-69
- Hernández-Santaolalla, Victor. 'La amenaza de "los otros": la configuración del enemigo de las series de televisión a través de la teoría de la propaganda' en *Previously on: estudios interdisciplinarios sobre la ficción televisiva en la Tercera Edad de Oro de la Televisión* (Miguel Angel Pérez Gómez coord.), 2011, págs. 755-768
- Hort, Rüdiger. *Vorurteile und Stereotypen*. Saarbrücken, Verlag Dr. Müller, 2007
- Imbert, Gérard. 'De lo espectacular a lo especular (apostilla a La Sociedad del Espectáculo)' en CIC. Cuadernos de Información y Comunicación, nº 9, 2004, págs. 69-81

- Johansen, Jorgen Dines. 'Hypothese, Rekonstruktion und existentielle Analogie. Hermeneutik und semiotische Literaturinterpretation in *Die Welt als Zeichen und Hypothese* (Wirth, Uwe ed.). Frankfurt, Suhrkamp, 2000
- Lancioni, Tarcisio. 'Apparati di cattura. Per una semiotica della cultura' en E/C. *Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, 2012
- Landowski, Eric. "Eux, nous et moi: régimes de visibilité" en *Mots*, nº10, 1985, págs. 9-16
- Landowski, Eric. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Landowski, Eric. *Presencias del otro. Ensayos de sociosemiótica*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997
- Lawrence, Bruce (ed.). *Mensajes al mundo. Los manifiestos de Osama Bin Laden*. Madrid, Foca, 2007
- Lesaca, Javier. *Armas de seducción masiva*. Barcelona, Península, 2017
- Lévi-Strauss, Claude. *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino, Einaudi, 2002
- Lotman, Yuri y Uspenskij, Boris. *Tipologia della cultura*. Milano, Bompiani, 1995
- Lotman, Yuri. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra, 1996
- Lotman, Yuri. *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid, Ed. Cátedra, 1998
- Lotman, Yuri. 'Semiótica del miedo' en *Revista de Occidente* nº 329, 2008, págs. 5-33
- Lotman, Yuri. *La estructura del texto artístico*. Madrid, Akal, 2011
- Lotman, Yuri. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Gedisa, 2013
- Lozano, Jorge (ed.). *Semiótica de la cultura. Jurij M. Lotman y Escuela de Tartu*. Madrid, Cátedra, 1979
- Lozano, Jorge; Peña-Marín Cristina y Abril, Gonzalo. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid, Cátedra, 1982
- Lozano, Jorge. 'Televisión: verdaderamente falso' en *Revista de Occidente*, nº 208, 1998, págs. 55-62
- Lozano, Jorge. '11-S todavía: semiótica del acontecimiento y explosión' en *CIC: Cuadernos de información y comunicación*, nº 9, 2004, págs. 129-136

- Lozano, Jorge y Magallón, Raul. Entrevista con Paolo Fabbri: 'Lo que es objetivo hoy puede no serlo mañana' en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, nº 37, 2007
- Lozano, Jorge. 'Cultura software' en *Revista de Occidente*, nº 365, 2011, págs. 108-113
- Lozano, Jorge. *Persuasión. Estrategias del creer*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012
- Lozano, Jorge. 'El discurso periodístico: entre el discurso histórico y la "fiction". Hacia una semiótica del acontecimiento' en *Estudios sobre el mensaje periodístico* nº 19, 2013, págs. 165-176
- Lozano, Jorge. 'Roland Barthes. Mitologías' en *Mediología* (Pireddu, Mario y Serra, Marcello ed.). Madrid, Gedisa, 2014
- Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid, Sequitur, 2015
- Marin, Louis. *Della rappresentazione*. Roma, Meltemi editore, 2002
- Marrone, Gianfranco. *Il discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*. Bari, Laterza, 2007
- Martín, Miguel. 'Entrevista a Paolo Fabbri' en *Documentos del presente. Una mirada semiótica* (Lozano, Jorge; Martín, Miguel ed.). Madrid, Lengua de Trapo. 2018. Págs. 57-74
- Martín, Miguel. 'Polémica en los textos' (Reseña de Elogio del conflicto) en *Revista de Occidente* nº449, 2018, págs. 145-149
- Martín, Miguel. Entrevista a Eric Landowski: 'No hay ningún conflicto entre Europa y el Islam' en *Revista de Occidente* nº454, 2019, págs. 103-116
- Martínez Montávez, Pedro. 'Al-Andalus: la alter-identidad' en *Revista de Occidente* nº 140, 1993, págs. 86-97
- McCants, William. *El apocalipsis de ISIS*. Barcelona, Deusto, 2016
- Montanari, Federico. 'I caratteri molteplici della guerra attuale e lo "spirito" del terrorismo: indicazioni per la sociosemiotica' en *Carte Semiotiche* nº 11, 2008
- Montesperelli, Paolo. *Sociologia della memoria*. Bari, Laterza, 2003
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 2005
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 2010

- Ortiz, Andrés. *Cómo el Estado Islámico ha conquistado Internet y los medios de comunicación*. Barcelona, UOC, 2015
- Pezzini, Isabella. 'Collateral murder' en *Transparencia y secreto* (Serra, Marcello y Gómez, Oscar eds.). Madrid, Visor, 2015
- Pomian, Krzysztof. 'Historia cultural, historia de los semióforos' en AA.VV. *Para una historia cultural* (Rioux, Jean-Pierre y Jean François Sirinelli, coords.) México. Editorial Taurus. 1999. págs. 73-100
- Ricoeur, Paul. *Der Selbst als ein Anderer*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005
- Ricoeur, Paul. *Zeit und Erzählung*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005
- Riemann, Fritz. *Grundformen der Angst*. München, Ernst Reinhardt Verlag, 2006
- Roy, Olivier. *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden internacional*. Barcelona, Bellaterra, 2003
- Roy, Olivier. *El Islam en Europa. ¿Una religión más o una cultura diferente?* Madrid, Editorial Complutense, 2006
- Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002
- Sapag, Pablo. *Siria en perspectiva. De una crisis internacionalmente mediatizada a la reconstrucción física y política*. Madrid, Ediciones Complutense, 2019
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 2008
- Schleichert, Hubert. *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren*. München, Verlag Beck, 2003
- Schütz, Alfred. 'El forastero' en *El extranjero: sociología del extraño*. Madrid, Sequitur, 2012
- Schütz, Alfred. *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981
- Searle, John. '¿Qué es un acto de habla?' en Cuadernos Teorema, nº 15, 1977
- Segre, Cesare. *Principios de análisis del texto literario*. Barcelona, Editorial Crítica, 1985
- Simmel, Georg. 'Der Streit' en *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900 - Gesamtausgabe Band 5* (Simmel, Georg.) Frankfurt, Suhrkamp, 1992
- Simmel, Georg. 'Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette' en *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900 - Gesamtausgabe Band 5* (Simmel, Georg.) Frankfurt, Suhrkamp, 1992

Simmel, Georg. 'Der Mensch als Feind' en *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Band II* - Gesamtausgabe Band 8 (Simmel, Georg.) Frankfurt, Suhrkamp, 1993

Simmel, Georg. 'Über die Karikatur' en *Jenseits der Schönheit* (Simmel, Georg). Frankfurt, Suhrkamp, 2008

Simmel, Georg. 'Las sociedades secretas' en *Revista de Occidente* nº 374-375, 2012, págs. 82-95

Stoichita, Victor I. *La imagen el Otro. Negros, judíos, musulmanes y gitanos en el arte occidental en los albores de la Edad Moderna*. Madrid, Cátedra, 2016

Torres, Manuel R. *El eco del terror*. México DF, Plaza y Valdés, 2009

Yeung, Joahie. 'A critical Analysis on ISIS Propaganda and Social Media Strategies' en *Terrorism & Security Studies*, 2015, págs. 1-19

Zehetmair, Hans (ed.). *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005