

**EL ESTADO ISLÁMICO Y LA SEGURIDAD SOCIETAL. SECTARISMO Y
VIOLENCIA INTERCOMUNITARIA EN IRAK Y SIRIA.**

ISRAEL GUILLERMO OSPINA MORALES

Director:

OSCAR PALMA MORALES

Tesis de Grado

**Presentada como Requisito para Optar al Título de
Magister en Estudios Políticos e Internacionales**

**UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA, GOBIERNO Y RELACIONES
INTERNACIONALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICO E INTERNACIONALES
BOGOTÁ; NOVIEMBRE
2017**

RESUMEN

La presente investigación analiza, a través de los conceptos de seguridad societal y securitización, la amenaza existencial que ha representado el Estado Islámico para los Estados de Siria e Irak y para las comunidades minoritarias que habitan en sus territorios. De este modo, comprende al salafismo-yihadista como un discurso que securitiza la religión, el cual establece la necesidad de eliminar el orden político impuesto en Medio Oriente y de perseguir toda representación del politeísmo (*shirk*) e infidelidad (*kafir*) para hacer frente al enemigo en una – supuesta – guerra en contra del islam. Por lo tanto, apelando a una identidad del “buen musulmán”, el Estado Islámico ha fomentado el sectarismo y la violencia intercomunitaria como estrategias para desestabilizar los Estados y ha implementado una campaña sistemática, al borde del genocidio, para eliminar la presencia de las minorías, como los yazidíes y los cristianos.

Palabras Clave: Estado Islámico, securitización, seguridad societal, salafismo-yihadista, sectarismo.

ABSTRACT

This work analyses, through the concepts of securitization and societal security, the existential threat that has represented the Islamic State for the States of Syria and Iraq and for the minority communities living on their territories. Thus, it includes the salafi-jihadism as a speech act that securitized religion, which establishes the need to eliminate the political order imposed in Middle East and persecute any representation of infidelity (*kafir*) and polytheism (*shirk*) to cope with the enemy in a - alleged - war against Islam. Therefore, appealing to a "good Muslim" identity, the Islamic State has fostered sectarianism and inter-communal violence as strategies to destabilize States and has implemented a systematic campaign, on the brink of genocide, to eradicate the presence of minorities as Yezidis and Christians.

Key words: Islamic State, securitization, societal security, salafi-jihadism, sectarianism.

A mi madre y a Erika, nada hubiera sido posible sin ellas.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es el resultado de más de dos años de trabajo y durante este tiempo he contado con la ayuda y la colaboración de varias personas. En primer lugar, quiero agradecer a mi madre por brindarme el ánimo necesario para concluirla, pero también por escuchar pacientemente mis explicaciones y comentarios. Asimismo, a Erika Rodríguez por su compañía, paciencia y apoyo, por escuchar mis reflexiones sin importar la hora. Sin ellas, este trabajo no habría salido adelante.

Igualmente, expreso mi gratitud a Oscar Palma, mi tutor, por sus orientaciones y su disposición a colaborar siempre.

Finalmente, agradezco a todos mis amigos y compañeros que de una u otra forma me han animado a continuar con este proceso, en especial, a Felipe Rojas y a Andrés David Lizarazo por sus aportes y comentarios a las versiones preliminares de este documento.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	ii
AGRADECIMIENTOS	iv
LISTA DE TABLAS	vii
LISTA DE FIGURAS	viii
INTRODUCCIÓN	9
I. IDENTIDAD, SEGURIDAD Y LA ESCUELA DE COPENHAGUE	15
I.I. El Estudio de la Identidad en la Teoría de las RRII y en los Estudios de Seguridad	15
I.II. La Seguridad Societal: la relación entre identidad y seguridad	19
I.III. El Problema de la Identidad Abordado por la Seguridad	22
I.IV. La Seguridad Societal y la Construcción de las Amenazas	26
I.V. Religión, Securitización y la Seguridad Societal	34
CONCLUSIÓN	39
II. EL ESTADO ISLÁMICO, EL SALAFISMO Y LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN	41
II.I. El Salafismo y la Securitización de la Religión	41
II.II. El Olimpo Salafista y la Formación del Discurso Religioso del Estado Islámico	44
II.III. La amenaza al Islam y la Defensa de la Religión para el Estado Islámico	64
II.IV. La Transmisión del Mensaje, un Breve Comentario Sobre la Propaganda	73
CONCLUSIÓN	76
III. HACIA EL CALIFATO EN SIRIA E IRAK: EL ESTADO ISLÁMICO, EL SECTARISMO Y LA IDENTIDAD SUNNITA	79
III.I. Identidad y Religión en la Dinámica de Seguridad de Siria e Irak	79
III.II. La Politización de las Identidades	83
a) La organización del nuevo Irak	86
b) Las elecciones y el factor sectario	89
c) La violencia sectaria (2006-2008)	92
d) La influencia regional	94
III.III. La Victimización de la Comunidad Sunnita y el Auge del Estado Islámico	95
a) La población sunnita en Irak, entre el autoritarismo y el Estado Islámico	97
b) De la protesta a la violencia en Siria	103

c) La metodología profética y la proclamación del Califato	107
CONCLUSIÓN	115
IV. LA LUCHA POR LA EXISTENCIA: LAS MINORÍAS AMENAZADAS POR EL ESTADO ISLÁMICO	118
IV.I. Entre la Asimilación y el Exterminio: las Minorías Antes del Califato.	118
IV.II. La Proclamación del Califato y la Amenaza Contra las Minorías	127
IV.III. Los Yazidíes: Entre el Exterminio y la Asimilación	137
IV.IV. Los Cristianos-Asirios: Perseguidos y Expulsados de sus Tierras Ancestrales	147
CONCLUSIÓN	157
V. CONCLUSIONES	160
BIBLIOGRAFÍA	168

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. El sector societal y la seguridad societal	19
Tabla 2. Concepciones de la securitización	33
Tabla 3. El proceso de securitización, el sector societal y la seguridad societal	34
Tabla 4. Securitización en los sectores societal, religioso y la seguridad societal	38
Tabla 5. Etapas de desarrollo del discurso salafista	63
Tabla 6. La securitización de la religión en el discurso salafista	77
Tabla 7. El discurso religioso y las “ramas de la securitización”	80
Tabla 8. El discurso securitizador de al-Zarqawi	82
Tabla 9. Declaraciones de ISI entre 2011-2013.	110
Tabla 10. Sitios religiosos atacados/destruidos por el Estado Islámico	133
Tabla 11. Sitios arqueológicos/históricos atacados por el Estado Islámico	136
Tabla 12. La seguridad societal de las minorías	165

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Porcentaje de votos por grupo comunitario en elecciones nacionales	90
Figura 2. Porcentaje de votos por grupo comunitario en elecciones provinciales	90
Figura 3. La "limpieza de Bagdad" (2003-2007)	93
Figura 4. Muerte de civiles registrada entre 2009-2013 en Irak	102
Figura 5. Masacres de chiitas cometidas por el Estado Islámico	114
Figura 6. Pueblos yazidíes en Irak	138
Figura 7. Fosas comunes y sitios de ejecución en Sinjar	143
Figura 8. El avance del Estado Islámico sobre el norte de Irak	144
Figura 9. Ataques a iglesias cristianas por ciudad (2003-2014)	152
Figura 10. Ataques a iglesias cristianas por año (2003-2014)	152

INTRODUCCIÓN

En junio del año 2014, el autodenominado Estado Islámico acaparó los diferentes titulares de la prensa internacional. La toma de Mosul, la segunda ciudad más poblada de Irak, representaba el culmen de la evolución y el crecimiento de la organización terrorista. Así, la posterior proclamación de un Califato consolidaba el rápido avance territorial en Siria e Irak, lo cual implicaba la práctica desaparición de los Estados y la transformación geopolítica de Medio Oriente. Pero también, constituía un riesgo para las diferentes minorías que habitaban en los territorios que estaban bajo su control.

De esta manera, el propósito de la presente investigación es comprender la amenaza existencial que representa el Estado Islámico para los Estados de Siria e Irak y para las diferentes comunidades minoritarias que habitan allí. Este análisis se realiza a través de los conceptos de seguridad societal y – en menor medida – de securitización de la denominada Escuela de Copenhague de Estudios de Seguridad, representada en la obra de Barry Buzan y Ole Waever.

Si bien el Estado Islámico se autoproclama como tal a mediados de 2014, el grupo liderado por Abu Bark al-Baghdadi se ha transformado y evolucionado desde su gestación entre las milicias antinorteamericanas que surgieron en 2003. Así, a través de los diferentes líderes que ha tenido la organización, ha pasado por varias denominaciones y se ha convertido en un referente del fundamentalismo islámico, desligado de su pasado como representante de Al-Qaeda en Irak. De este modo, a lo largo del tiempo ha tenido nombres como: IS (*Islamic State*), ISI (*Islamic State of Iraq*), ISIL (*Islamic State of Iraq and Levant*) e ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria/al-Sham*). Recientemente, se ha utilizado el acrónimo árabe DAESH o DAIS (*al-Dalwa al-Islamiya fi Irak wa al-Sham*) para referirse al autodenominado Estado Islámico¹. Esta “evolución” nominal del grupo está relacionada con el éxito en sus conquistas territoriales, pero también permite comprender la continuidad entre el Estado Islámico y sus

¹ Aunque existe cierta reticencia de algunos sectores de llamar al grupo encabezado por al-Baghdadi como Estado Islámico, ya que esto implicaría su reconocimiento como entidad política, la presente investigación hace uso del término como la forma más adecuada para referirse al grupo debido a que esta es la denominación que ha elegido. En segundo lugar, debido al conocimiento generalizado que existe de los acrónimos ISI, AQI e ISIS, que se encuentran en inglés, no se considera necesaria hacer su traducción al español. Asimismo, se hará uso de estos para identificar las diferentes etapas de evolución de la organización cuando se considere necesario.

antecedentes, por lo que el análisis no solo ha de circunscribirse al periodo posterior a junio de 2014.

Por lo anterior, es necesario un marco temporal más amplio. Así, es importante reconocer la gestación del Estado Islámico en la organización *Jama'at al-Tawhid wal-Jihad*, liderada por Abu Musab al-Zarqawi, la cual asumiría la representación de Al-Qaeda dentro de la insurgencia antinorteamericana que surgió en 2003. Por lo tanto, las diferentes denominaciones han sido muestra del proceso de evolución de la organización tanto en sus objetivos político-militares como en su ideología, lo cual ha sido parte de la impronta de los líderes que ha tenido el grupo.

Igualmente, las rápidas conquistas militares en el centro-oriente de Siria y el norte y occidente de Irak no han sido fortuitas, han sido parte del aprendizaje del grupo durante la década anterior. De este modo, el Estado Islámico ha aprovechado la situación política, militar y social en los diferentes contextos para obtener el éxito en un breve periodo de tiempo. Así, el ambiente previo al año 2014 es un antecedente fundamental para comprender la consolidación del Califato proclamado por al-Baghdadi en Mosul.

Por lo anterior, es importante reconocer cuatro diferentes periodos en el desarrollo del Estado Islámico: A) 2003-2006. Periodo de gestación, en el cual la organización de al-Zarqawi comienza a operar en Irak y jura lealtad a Al-Qaeda, transformándose en Al-Qaeda en Irak (AQI), la cual concentra su ofensiva en Faluya, Tikrit y Samarra como parte de la insurgencia antinorteamericana. B) 2006-2011. Periodo de auge y derrota de AQI, la primera parte de este comprende la campaña de atentados suicidas y coches bomba que ocurrió entre 2006 y 2007, la cual buscaba alimentar los odios sectarios entre las poblaciones sunnitas y chiitas; mientras que la segunda, aborda la ofensiva norteamericana en asocio con las tribus de la provincia de al-Anbar – occidente de Irak – en el movimiento denominado “*The Awakening*” o “*Sons of Iraq*”, la cual llevó al grupo a su práctica desaparición y le obligó a refugiarse en el desierto. C) 2011-junio, 2014. Periodo marcado por dos sucesos relevantes: la salida de las tropas norteamericanas de Irak y el inicio de la Guerra Civil Siria. Estos eventos serían aprovechados por el Estado Islámico para reorganizarse y revitalizarse en medio de los rebeldes sirios que luchaban contra el gobierno de Bashar al-Assad, logrando consolidarse

en el norte y en el oriente del país, estableciendo su “capital” en la ciudad de Raqqa. El éxito alcanzado en Siria se tradujo en una rápida ofensiva en el norte y en el occidente Irak, la cual concluye con la conquista de Mosul. D) junio, 2014 – enero 2016². Tras la proclamación del Califato, el Estado Islámico impuso sobre la población que estaba bajo su control la versión más estricta de la Sharia, por lo cual, inició un proceso de “purga” de aquellos grupos sociales y/o individuos que poseían creencias diferentes y que habitaban en sus territorios, siendo los cristianos y los yazidíes sus principales víctimas.

Como se observa, gran parte de esta cronología se concentra en los años previos a la proclamación del Califato, dado que permite comprender la relación entre las transformaciones y las dinámicas de la organización con los contextos socio-políticos en los que se desarrolla. Por otro lado, en esta también se reconoce un marco geográfico. Si bien el Estado Islámico se desarrolla tanto en Irak como en Siria, gran parte de su trayectoria ha ocurrido más en el primero que en el segundo, por lo cual, el análisis presentado se concentra principalmente en el Irak posterior a la caída del régimen de Saddam Hussein.

De esta manera, este marco temporal y geográfico es analizado desde los conceptos de seguridad societal y securitización. Estos permiten comprender como los postulados del salafismo-yihadista establecen una visión de mundo, unas prácticas y una identidad que sustentan la división entre un “Yo” y un “Otro”, en este caso, el “verdadero musulmán”, fiel y militante de Califato que se opone a los infieles y a los apóstatas.

Para el Estado Islámico, la situación actual de la comunidad sunnita es producto de una guerra que se libra en contra del islam, por lo cual, considera que esta identidad del “verdadero musulmán” se encuentra en peligro existencial. Así, para defender la religión – y los sunnitas – es necesario retomar y seguir el ejemplo del Profeta, cumpliendo estrictamente la Sharia y la doctrina del *tawhid* (monoteísmo). Sin embargo, el retorno a la versión prístina del islam es incompatible con la existencia de los Estados que han dividido a la Umma y las minorías

² Si bien la primera derrota que sufrió el Estado Islámico ocurrió en Jurf Al-Shakar en octubre de 2014, es importante señalar que el año 2016 ha sido el de mayores retrocesos, como la recuperación de bastiones como Ramadi y Faluya por las fuerzas iraquíes. Además, a finales del mismo, iniciaría la ofensiva sobre Mosul.

religiosas que practican el politeísmo y la idolatría. Por lo tanto, el Estado Islámico constituye una amenaza para la seguridad societal de las comunidades y de los Estados.

Es importante señalar que la seguridad societal es un concepto que se ha desarrollado desde su planteamiento original en la obra de Barry Buzan, *People, States and Fear*, en la cual es considerada uno de los sectores de la seguridad estatal. De esta manera, el sector societal señala que un Estado se encuentra amenazado existencialmente cuando es atacada la identidad nacional, siendo los proyectos secesionistas, expansionistas, las guerras civiles – especialmente de tipo étnico-religioso – y la influencia de culturas foráneas las principales amenazas y vulnerabilidades de este sector.

Esta concepción estadocéntrica de la relación entre identidad y seguridad, adquiere un ámbito más amplio cuando se concentra en las sociedades en vez de los Estados. De esta manera, la seguridad societal reconoce que la existencia de una sociedad depende del mantenimiento de una identidad (lingüística, étnica, religiosa) que permite que los individuos se (auto)identifiquen como miembros de esta. Por consiguiente, es importante señalar que existe una distinción en la dinámica de seguridad cuando el objeto referente es el Estado o la sociedad.

Igualmente, este marco conceptual exige reconocer cómo es construida la amenaza, producto de la concepción que tiene de la seguridad. De este modo, gracias al proceso de securitización, un actor logra identificar un asunto como una amenaza existencial a la identidad de una sociedad. Así, esta investigación señala como la securitización del islam – y de la identidad del “buen musulmán” – por parte del Estado Islámico se convierten en una amenaza para la seguridad de los Estados y de las minorías que habitan en Irak y Siria, especialmente, tras la proclamación de un Califato.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la teoría de la securitización está relacionada con el análisis del discurso, el desarrollo metodológico de la investigación considera los planteamientos del salafismo-yihadista como un acto discursivo, el cual establece que el islam se encuentra amenazado y que, por tanto, requiere el retorno a su versión prístina como

medida extraordinaria, lo cual se reflejan en la seguridad de los Estados y de las comunidades minoritarias.

De esta manera, para comprender el discurso que desarrolla el Estado Islámico y cómo este justifica sus acciones, se abordan diferentes publicaciones que ha distribuido a través de internet como videos, discursos, la revista *Dabiq* y algunos documentos oficiales que han sido filtrados. No obstante, producto de las limitaciones relacionadas con el idioma, las fuentes primarias corresponden a los contenidos que se encuentran en inglés, bien sean publicados originalmente o traducidos, esto último hace de las fuentes secundarias un aspecto importante de la investigación. Por lo anterior, se cuenta con un número considerable de fuentes documentales como noticias, artículos periodísticos e informes de organizaciones humanitarias y ONG.

Así, la naturaleza dual en la concepción de la seguridad societal (Estado y sociedad) y las características de la teoría de la securitización permiten desarrollar la presente investigación en dos niveles de análisis: primero, cómo el Estado Islámico ha amenazado la existencia de los Estados a través del sector societal al promover los odios sectarios, es decir, ha buscado romper la relación entre el Estado y su población fomentando la identidad sectaria sobre la identidad nacional; segundo, las minorías que habitaban los territorios del auto-proclamado Califato fueron víctimas de una campaña sistemática que pretendía erradicar su identidad a través de la violencia armada y sexual, la destrucción de lugares sagrados, las ejecuciones masivas y el desplazamiento de la población. Ambos niveles se encuentran relacionados en el discurso salafista-yihadista, el cual justificaba sus acciones como parte del cumplimiento de principios religiosos que han sido securitizados.

Por lo anterior, la investigación se estructura en los siguientes capítulos: el primer capítulo presenta el marco teórico y conceptual, buscando entrelazar la seguridad, la religión y la identidad. Así, este se divide en tres secciones, la primera parte aborda la incorporación la identidad en los Estudios de Seguridad; la segunda destaca el aporte de la Escuela de Copenhague para comprender la relación entre identidad y seguridad a través de los conceptos de seguridad societal y securitización; por último, se analiza la relación entre

religión y seguridad con el fin de comprender las dinámicas de conflictos como los de Siria e Irak, en los cuales tanto la identidad como la religión son protagonistas.

El segundo capítulo estudia la securitización de la religión que realiza la concepción salafista-yihadista del islam. De este modo, a través de un recorrido histórico comprende como el salafismo ha construido un discurso religioso securitizador, para luego examinar los fundamentos doctrinales que el Estado Islámico defiende como parte de su ideología. Finalmente, explora como es transmitido el mensaje salafista a través de la propaganda.

En el tercer capítulo se aborda la amenaza a la seguridad societal de los Estados por parte del Estado Islámico. De este modo, señala al sectarismo como consecuencia del proceso de securitización de la religión y parte de la estrategia del Estado Islámico para desestabilizar Irak y Siria. Asimismo, reconoce la importancia del orden político de Irak después de 2003 y las protestas sunnitas entre 2011-2013 como factores contextuales que permitieron la politización y la securitización de la identidad sectaria y de la religión.

Finalmente, haciendo uso del concepto de seguridad societal, el cuarto capítulo analiza como la consolidación del Estado Islámico y la proclamación de un Califato constituye una amenaza existencial para las diferentes minorías que habitan en Irak y Siria. De esta manera, se examina la situación de los yazidíes y los cristianos-asirios como casos de estudio.

I. IDENTIDAD, SEGURIDAD Y LA ESCUELA DE COPENHAGUE

El presente capítulo es organizado en tres grandes apartados. El primero de estos, analiza la incorporación de la identidad dentro de los Estudios de Seguridad como resultado del desafío del constructivismo a las concepciones tradicionales de las Relaciones Internacionales. La segunda sección destaca el aporte de la Escuela de Copenhague a la transformación de la concepción de la seguridad a través de los conceptos de seguridad societal y securitización, los cuales se han desarrollado en las últimas décadas gracias a las críticas que se les han realizado. Finalmente, el último apartado analiza el desarrollo del sector religioso de la seguridad, el cual se presenta con el fin de comprender las dinámicas de seguridad en conflictos como los de Siria e Irak, en los cuales tanto la identidad como la religión son protagonistas.

I.I. El Estudio de la Identidad en la Teoría de las RRII y en los Estudios de Seguridad

En las últimas décadas del siglo XX, paulatinamente, con el fin de la Guerra Fría, la cultura y la identidad han ganado terreno como herramientas de análisis de la realidad internacional, lo cual ha desafiado a las tradiciones dominantes de las Relaciones Internacionales (Lapid & Kratochwil, 1996) y de los Estudios de Seguridad (Buzan & Hansen, 2010). Los movimientos separatistas, los choques inter-étnicos y el aumento de los conflictos intraestatales que se presentaron entre los ochenta y los noventa dieron cabida a posturas críticas dentro de las Relaciones Internacionales, las cuales resaltaban la cultura y la identidad como elementos importantes para explicar los complejos eventos de finales del siglo XX (Lapid, 1996).

Tras el fin del enfrentamiento bipolar, los noventa auguraban una época más pacífica en el “Nuevo Orden Mundial”, proclamado por el presidente norteamericano George H. W. Bush, en el cual el modelo liberal y la globalización se expandían por el planeta. Sin embargo, esto resultó ser una efímera ilusión tras los acontecimientos en Ruanda (1994), Chechenia (1994-1995), Yugoslavia (1991-1995) y Somalia (1991-actualidad), entre otros. Estos lugares eran escenarios de conflictos en los cuales las etnias y la religión se presentaban como catalizadores y – en muchas ocasiones – *leitmotiv* de la violencia. Esto conllevó el desarrollo de postulados teóricos como el de “las razones económicas de la guerra” (Collier & Hoeffler,

2004) o las “nuevas y viejas guerras” (Kaldor, 2001), los cuales buscaban comprender el “nuevo” carácter de las guerras y de los conflictos que se presentaron en los años noventa, en los cuales la identidad era un elemento característico.

La religión se convirtió en un elemento destacado para la comprensión de muchos de los sucesos que transformaron el sistema internacional a partir de los años ochenta, en especial por el (re)surgimiento de los movimientos islamistas (Esposito, 1996). La Revolución Islámica de Irán (1979) y la resistencia a la invasión de la Unión Soviética a Afganistán (1979-1989) sirvieron de ejemplo y motivación para muchos grupos islamistas que se crearon en la época. La posibilidad real de crear un Estado verdaderamente islámico a través de una auténtica defensa de la religión (yihad) promovió hechos como el asesinato del presidente egipcio Anwar al-Sadat por miembros de la Yihad Islámica en 1981 – considerado la primera aparición del terrorismo islamista (Veiga, 2009) – y los atentados al World Trade Center en 1993. Estos sucesos demostraban la importancia que tendría la religión para la comprensión del mundo de la posguerra fría.

Sin embargo, estos fenómenos no eran exclusivos del islam. El catolicismo tuvo un papel destacado en la desintegración del régimen comunista en Polonia, las protestas y las huelgas de los obreros en los astilleros de Gdansk estaban caracterizadas por la constante presencia de la religión. El enarbolar imágenes de la Virgen María y del Papa Juan Pablo II, la realización de misas y las profesiones públicas de fe fueron parte del repertorio de Solidaridad y de su líder, Lech Walesa, en contra del régimen soviético (Veiga, 2009).

De esta manera, los fenómenos de tipo étnico y religioso – en ocasiones simultáneos – eran cada vez más visibles al dejar atrás el solapamiento del enfrentamiento bipolar. Así, a partir de la década de 1990, la identidad comenzó a ser estudiada más asiduamente en las Relaciones Internacionales, siendo un nuevo referente para la transformación de los paradigmas de las teorías clásicas (Berenskoetter, 2010).

No obstante, el dominio del paradigma *behaviorista/conductista* era el principal obstáculo para la consideración del estudio de la identidad en los fenómenos internacionales, ya que existía desconfianza acerca su conceptualización, la cual era considerada “vaga” y

“compleja” (Fearon, 1999, citado por Lucca, 2012, p. 294)³, por lo cual, su estudio atentaba contra la pretensión de alcanzar el “estatus” de ciencia para la joven disciplina de las Relaciones Internacionales⁴.

El desafío constructivista a las teorías clásicas, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, introduce la identidad como explicación a la construcción de los intereses nacionales. Esta nueva perspectiva para los académicos de las Relaciones Internacionales analizará la naturaleza socialmente construida de los Estados y sus intereses, permitiendo comprender las causas de las guerras y la paz (Berenskoetter, 2010). Esta (re)lectura del sistema internacional hecha por el constructivismo ponía de manifiesto la relación del Estado con la identidad, la cual – para entonces – era comprendida como una identidad nacional, siendo esta un factor determinante en el comportamiento y en las relaciones de los Estados (Wendt, 1992; 1999). Esto permitiría que se comenzara a considerar el rol de las identidades en el estudio de los conflictos, en la cooperación entre los Estados y en la formación de regímenes internacionales.

Por otro lado, los conceptos tradicionales de poder y paz encontraban limitaciones para explicar los acontecimientos del fin de la Guerra Fría, por lo que el concepto de seguridad surgiría como una “guía de interpretación de la dinámica del sistema” (Orozco, 2005, p. 162). Precisamente, los Estudios de Seguridad revelarían un campo de investigación que permitiría comprender fenómenos que se presentaban de formar aislada y unidimensional, o inclusive que no eran abordados, en el debate entre idealistas y realistas. Así, la seguridad emergía como la nueva idea organizativa para los analistas de la disciplina, abordando diferentes temáticas de estudio como la industria armamentística, la soberanía, el comercio y la inversión, el medio ambiente y – por supuesto – la identidad de forma integrada (Orozco, 2005).

De esta manera, los Estudios de Seguridad se desarrollaron como sub-disciplina de las Relaciones Internacionales, siendo la supervivencia y la forma como el ser humano busca

³ Acorde a los planteamiento de James Fearon en *What is Identity (As we now use the word)?* (Lucca, 2012).

⁴ Al respecto, es importante destacar el trabajo de Celestino del Arenal (2002) quien presenta el debate en torno a la pretensión de cientificidad de las Relaciones Internacionales después de la Primera Guerra Mundial.

garantizar su existencia el objeto central de su análisis. Por consiguiente, los Estados se erigirán como los principales actores, quienes tendrán como objetivos principales garantizar la seguridad y su existencia. Por lo tanto, la seguridad nacional se convertiría en la preocupación fundamental (Buzan, 2007).

Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX, se ha generado un proceso de “ampliación” (*broadening*) y “profundización” (*deepening*) en la concepción de la seguridad (Buzan & Hansen, 2010; Saleh, 2010), es decir, era necesario salir de la tradicional visión estadocéntrica y militarista para comprender las nuevas amenazas y el carácter intraestatal de los conflictos de la Posguerra Fría, por lo que se exigía un mayor desarrollo en la conceptualización de la seguridad (Buzan, 2007; 2010).

Esta tarea inició a comienzos de la década de los ochenta, en la cual se destacó el trabajo de la Escuela de Copenhague⁵ y, especialmente, la obra de Barry Buzan. Su texto *People, States and fear* (presentado en 1983, reeditado en 1991) tuvo como principal propósito ampliar el marco de la concepción realista de la seguridad. Así, apuntaba a la consideración de la seguridad por sectores: militar, político, económico, societal y ambiental, los cuales desarrollaría en su obra posterior *Security: a new framework for analysis* (Buzan, Waever, & de Wilde, 1998).

Además del análisis sectorial, la Escuela de Copenhague aportó una concepción constructivista de la seguridad, cuyo centro de interés era el proceso por el cual se construían las amenazas, desafiando la concepción objetiva de los paradigmas tradicionales. De esta forma, la obra de Buzan & Waever – principalmente – establecería una relación entre el constructivismo, la identidad y la seguridad, dando origen a los conceptos de seguridad societal y securitización.

Estos han sido objeto de numerosos debates y se han desarrollado desde su concepción original. Las siguientes secciones presentan las características y los aportes que han tenido los conceptos de seguridad societal, el cual aborda la identidad como problemática de

⁵ Término acuñado por Bill McSweeney para referirse a los miembros del *Copenhagen Peace Research Institute* como Barry Buzan, Ole Waever, Jaap de Wilde, Lene Hansen, entre otros. (Cfr. McSweeney, 1996)

seguridad, y la securitización, como herramienta de análisis para la identificación del proceso de construcción de las amenazas.

I.II. La Seguridad Societal: la relación entre identidad y seguridad

La seguridad societal ha evolucionado conceptualmente desde su planteamiento inicial, ha dejado de ser un sector de la seguridad del Estado y se ha convertido en una dinámica de seguridad independiente (Buzan, 2007; Buzan et al., 1998), es decir, las identidades sub-estatales, como las étnicas o religiosas, se han convertido en el objeto referente – aquel objeto, tema o asunto que debe ser protegido –, reemplazado a la identidad nacional (O'Bryan, 2011).

Tabla 1. El sector societal y la seguridad societal

IDENTIDAD Y SEGURIDAD		
Concepción	SECTOR SOCIETAL	SEGURIDAD SOCIETAL
Definición	Como elemento constitutivo de su naturaleza, la existencia de un Estado depende de la protección de una identidad nacional (<i>nación</i>).	La existencia de una sociedad depende del mantenimiento de una identidad (lingüística, étnica, religiosa) que permite que los individuos se (auto) identifiquen como miembros de esta.
Unidad de seguridad	Identidad Nacional (<i>nación</i>)	Identidad de una sociedad definida por atributos étnicos, lingüísticos y/o religiosos
Objeto de Seguridad	Estado	Sociedades
Amenazas y vulnerabilidades	Proyectos secesionistas (otro Estado) Proyectos expansionistas (otro Estado) Guerra civiles Influencias culturales foráneas	Migración Competición horizontal Competición vertical <i>despoblación</i>

Fuente: elaboración propia con base en Buzan, 2007; Buzan et al., 1998; Buzan & Hansen, 2010.

De este modo, la tabla 1 expone la distinción entre el sector societal de la seguridad estatal y la seguridad societal, si bien ambas comparten como concepto organizador la [protección de una] identidad, generan lógicas de seguridad diferentes como resultado de centros de análisis separados (Buzan et al., 1998, p. 119), a saber, el Estado en el sector societal y las sociedades en la seguridad societal.

El concepto de la seguridad societal ha sido utilizado para analizar gran parte de la experiencia de la integración europea (Butler, 2007; Tank, 2002), el problema migratorio

(Jutila, 2006; Roe, 2004; Waever, 1993) y la desintegración de Yugoslavia y de la Unión Soviética (Alexseev, 2011; Posen, 1993; Seongjin, 2008). Sin embargo, a pesar de las intenciones de la Escuela de Copenhague, no existe en los primeros estudios una total separación del marco estatal – inclusive fuera del escenario europeo, como en Myanmar (Collins, 2002) o Israel (Olesker, 2011) –. En líneas generales, gran parte de estos trabajos abordan un Estado que se enfrenta a unos grupos minoritarios o, por el contrario, un Estado que defiende su identidad nacional, aún allende de sus fronteras. Por consiguiente, el Estado es tanto escenario como actor en la dinámica de seguridad, lo cual hace problemática la distinción entre el sector societal y la seguridad societal.

En consecuencia, los análisis se realizaban a través de la distinción entre Estados débiles y fuertes, la cual es producto del grado de tensión entre las estructuras sociales e identitarias pre-establecidas (familias, clanes, tribus u organizaciones religiosas) con los Estados y la formación de una identidad nacional. Por lo tanto, la cohesión social entre los Estados y sus ciudadanos mantenían el estudio de la identidad en el campo de la seguridad nacional (Buzan, 2007).

Precisamente, la evolución conceptual del sector societal a la seguridad societal, buscaría desligarla de la seguridad nacional⁶ y trasladar el centro de análisis a las comunidades y/o sociedades, independientemente de su variación en el tiempo y lugar (Buzan et al., 1998, p. 119). De esta manera, la seguridad societal es definida como

[T]he ability of a society to persist in its essential character under changing conditions and possible or actual threats. More specifically, it is about the

⁶ La comprensión de Buzan (2007) de la seguridad nacional a través del sector societal permite identificar las amenazas y vulnerabilidades a las que se enfrentan los Estados en su identidad nacional, las cuales se relacionan con el elemento constitutivo de “la idea de Estado”. Como señala Buzan, “[m]atter of language, religion, and local cultural tradition all play their part in the idea of the state, and may need to be defended or protected against seductive or overbearing cultural imports” (Buzan, 2007, p. 111). De esta forma, las influencias foráneas representan una vulnerabilidad para los Estados, ya que afectan la identidad nacional. No obstante, las amenazas en el sector societal provienen del interior de los Estados, lo cual es una característica de los Estados débiles. Así, la presencia de grupos sub-nacionales e identidades minoritarias (étnicas, lingüísticas o religiosas) que se oponen a una identidad nacional homogénea, dan origen a una situación de inseguridad en el sector societal. Por lo tanto, será un deber de los Estados formar una identidad nacional sólida e indiscutida, evitando el desarrollo de proyectos secesionistas, autonómicos y guerras civiles étnico-religiosas que amenacen su existencia.

sustainability, within acceptable conditions for evolution, of traditional patterns of language, culture, association and religious and national identity and customs (Waever, 1993 citado por Roe, 2005, p. 48).

Por ende, la seguridad societal considera a la sociedad el objeto referente, cuya supervivencia depende de la capacidad para mantener los mecanismos que permiten que los individuos se identifiquen como miembros de esta (Buzan et al., 1998, p. 212), en otras palabras, su existencia precisa del sostenimiento de una identidad, la cual es definida como las ideas y prácticas que posibilitan que los individuos se reconozcan como parte de un grupo, gracias a la definición de un “Otro” y un “Nosotros” (Buzan et al., 1998, p. 119).

Como se señaló anteriormente, los análisis de la seguridad societal se han ocupado principalmente del caso europeo, sin embargo, regiones como Medio Oriente representan una oportunidad para el desarrollo conceptual, en especial, porque la región es un escenario en el cual las identidades sub-estatales son de vital importancia, y por otro lado, los Estados resultantes de la derrota de Imperio Turco-Otomano, después de la Primera Guerra Mundial, se podrían considerar “artificiales” ya que son producto de fronteras arbitrarias establecidas a través del Acuerdo Sykes-Picot (1916).

La división de las provincias otomanas dio como resultado la creación de los Estados de Siria e Irak, estos reunían una gran variedad de pueblos y comunidades con identidades disimiles, por lo cual, la formación de una identidad nacional era cuestionable. De esta manera, las identidades primigenias como las etnias, las religiones, los clanes y las tribus serán una parte esencial de la estructura social y competirán con el Estado por la lealtad de sus habitantes.

Por lo anterior, la definición ontológica y comunitaria está estrechamente ligada a las manifestaciones culturales – especialmente religiosas – y al sostenimiento de los mecanismos de reproducción de las identidades, tanto individuales como colectivas, las cuales están fundamentadas en las lenguas, las religiones y las tradiciones. Así, en el contexto de Estados débiles (casi inexistentes) y de diversos grupos societales, estos no solo estarán en competencia con el Estado, sino que además entre sí.

De este modo, la caída de los regímenes autoritarios en Irak y Siria han precipitado esta situación, generando un contexto de inseguridad tanto para los individuos como para las diferentes comunidades, por lo cual, el modelo analítico de la seguridad societal brinda importantes herramientas para la comprensión de la dinámica de seguridad a la que se enfrentan las principales comunidades (chiitas, sunnitas y kurdos) y los grupos minoritarios (yazidíes, cristianos, turcomanos, drusos, entre otros) que habitan estos territorios.

I.III. El Problema de la Identidad Abordado por la Seguridad

La concepción de la identidad de la Escuela de Copenhague ha sido la principal objeción a la seguridad societal. La crítica proveniente de la Escuela de Aberystwyth⁷ acusaba reificación⁸ del concepto, ya que esta es construida a lo largo del tiempo, por lo que no se puede asumir como algo ya dado (McSweeney, 1996; 1999). No obstante, es importante reconocer que las identidades logran una relativa estabilidad que permite que sean analizadas en determinado punto de la historia, lo que posibilita la comprensión de los mecanismos de reproducción de estas y las amenazas a las que se enfrentan (Buzan & Waever, 1997).

Esta controversia entre las dos escuelas de Estudios de Seguridad, apunta a una de las problemáticas en la comprensión de la identidad, el debate entre esencialismo y constructivismo. Para la primera perspectiva, las identidades son consideradas como una tradición, herencia y patrimonio que permite una férrea diferenciación de un grupo del otro; mientras que la segunda se interesa por el proceso que lleva a la conformación de una identidad, lo cual va más allá del reconocer el “qué es”, concentrándose en “cómo” se llegó a ella (Lucca, 2012, pp. 297-298).

⁷ También conocida como Escuela Galesa de Estudios de Seguridad.

⁸ Hace referencia a la “cosificación”, es decir la concepción de un objeto o abstracción como si tuviese capacidades humanas y/o poseyera vida. Así, es señalado por parte de McSweeney, que la concepción de la identidad hecha por Buzan & Waever es de tipo objetivista, ya que pierde de vista el sentido de negociación que da origen a la identidad, la cual se establece a través de diferentes sucesos y experiencias. En palabras del autor:

“[i]dentity is not a fact of society; it is a process of negotiation among people and interest groups. Being English, Irish, Danish is a consequence of a political process, and it is that process, not the label symbolizing it, which constitutes the reality that needs explication” (McSweeney, 1996, p. 5).

Sin embargo, esta última invita al análisis extenso y de larga duración, ya que la identidad es considerada como algo fluido e inacabado, por lo que se está formando constantemente, es decir, inclusive las amenazas constituirían un aspecto del “cómo” se consolida. Por lo tanto, es necesario para el investigador concentrarse en las características – actuales o en determinado momento – de una identidad, con el fin de analizar la situación de seguridad a la que esta se enfrenta, lo cual no implica desconocer el desarrollo histórico de esta.

Por otro lado, el estudio de la identidad fue progresivo, el surgimiento de diversos movimientos sociales que reivindicaban y hacían uso del término “identidad”, durante los años setenta, conllevaría a un mayor interés por su conceptualización (Lucca, 2012). De este modo, el abordaje por parte de la academia daría origen a diferentes concepciones, por lo cual, podía ser concebida como categoría social⁹, sentido de autopercepción¹⁰, cosmovisiones compartidas¹¹, esencialista¹², fluida¹³ o relacional¹⁴. No obstante, definir y establecer la respuesta a las preguntas: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Quiénes son ellos? ¿Quién eres tú?, son centrales para el estudio de la identidad y permite entenderla como un atributo, una forma de identificación con un colectivo y un mecanismo de comparación con los otros (Lucca, 2012).

Así, la comprensión más básica de la identidad parte de la distinción de un “Otro” y un “Nosotros”, esta dicotomía ya había sido conceptualizada desde el siglo XVIII, especialmente en la filosofía alemana de Kant y Hegel (Lebow, 2008). Ambos concentran sus análisis alrededor de los Estados y su formación, por lo cual, la primera generación de

⁹ El etiquetamiento de un individuo de acuerdo a un rol o unas características (Fearon, 1999, citado por Lucca, 2012, p. 295).

¹⁰ El sentido de auto-reconocimiento que se presenta al pertenecer a una unidad de acuerdo a unos elementos que se consideran comunes (Honko, 1996, citado por Lucca, 2012, p. 295).

¹¹ La gestación de la identidad esta mediada por acciones, prácticas sociales, lealtades, que regulan las acciones del interés individual (Burbaker & Cooper, 2001, citado por Lucca, 2012, p. 296).

¹² La consideración de la identidad como algo profundo, perdurable y fundacional (Burbaker & Cooper, 2001, citado por Lucca, 2012, p. 296).

¹³ La característica dual de la identidad que es resultado de la relación del “yo-nosotros”, que permite la consideración de la identidad de acuerdo a la “pertenencia a y la creación de la pertenencia a” un grupo dado (Burbaker & Cooper, 2001, citado por Lucca, 2012, p. 296).

¹⁴ La relación que se presenta entre un “nos” y un “otros”, que permite llegar a la consolidación de un “nosotros” (Bucholtz & Hall, 2005, citado por Lucca, 2012, p. 296).

académicos del estudio de la identidad se centraría en temas asociados con ella – Estados o nacionalismos –, pero no estudiaron el concepto en sí (Berenskoetter, 2010, p. 3596). De esta manera, Lebow (2008) en su exposición de Kant, muestra como en la cohesión social yace un aspecto fundamental sobre el conflicto con otras sociedades, basado en la “insociable sociabilidad”¹⁵ que permite la vivencia de los hombres dentro de la ley y con esta la creación del Estado. Hegel, por su lado, considera que la cohesión que se espera de los Estados subyace en la lealtad de los ciudadanos con las autoridades, especialmente con el desarrollo de una identidad colectiva producto de los conflictos externos y de los sacrificios que estos piden. En otras palabras, el “Nosotros” está sustentado a expensas de los “Otros” (Lebow, 2008).

Esta relación del “Yo-Otro” es delimitada a través del atributo estatal de la soberanía, el cual se desarrollaría entre los siglos XVIII al XX, gracias a la aparición de varios historiadores y juristas – la mayoría alemanes – influenciados por las posiciones kantianas y hegelianas que establecen este concepto como algo intrínseco al Estado. Para ellos, la guerra sería una manifestación de este atributo. De esta manera, el abordaje de la identidad se realizaba a través del prisma del Estado, por lo cual la indagación acerca de la cohesión y la relación de los individuos con este, llevaría al estudio de las naciones y los nacionalismos.

Así, la nación ha sido definida como la máxima expresión de la frontera con los “Otros”, la materialización de la identidad de los individuos y un aspecto relevante en la aparición, formación y consolidación de los Estados modernos. Esto permitió que se comenzara a indagar acerca del origen de la identificación de los ciudadanos con su Estado¹⁶ (Anderson, 1993; Hastings, 2000; Hobsbawm, 1991; Smith, 1997). De este modo, los estudios sobre el nacionalismo, representaban las primeras iniciativas del abordaje de la identidad y hacían de la creación de una identidad nacional un aspecto fundamental de la existencia de los Estados, por lo cual, vendría a ser considerado un aspecto de la seguridad, lo cual sería el centro de

¹⁵ Concepto usado por Kant para referirse al enfrentamiento que sufre el hombre entre su deseo de vivir en sociedad y sus deseos individuales que le obligan a aislarse (Lebow, 2008).

¹⁶ En líneas generales, entre los autores que analizan el fenómeno del nacionalismo se pueden distinguir dos corrientes: modernistas, quienes consideran que los nacionalismos son originados por los Estados, en especial después del siglo XVIII; y los revisionistas, quienes consideran que las naciones fueron previas a los Estados y permitieron el origen de estos.

análisis en el sector societal. Por consiguiente, la comprensión inicial de la Escuela de Copenhague del sector societal considera a la nación y a la soberanía aspectos fundamentales de la seguridad nacional.

Sin embargo, los individuos pueden responder a identidades de diferente tamaño (civilización, tribu, clan, nación, entre otras), las cuales superponen. Por lo tanto, el desarrollo conceptual de la seguridad societal reconoce que pueden existir, aparte del Estado y una identidad nacional, otros objetos referentes (Buzan et al., 1998, p. 123). Así, determinar a cuál de estas identidades se hace referencia cuando se señala que existe una amenaza, es un aspecto problemático que es abordado en el proceso de securitización.

La securitización presenta un enfoque constructivista para la identificación de las amenazas, en este caso con relación a una identidad. De esta manera, un actor – los líderes políticos, religiosos, tribales o pequeños grupos – identifican y presentan las amenazas a las que está sometida alguna identidad frente a una audiencia determinada, así, se aprueba (o no) unas medidas o acciones extraordinarias para contrarrestarlas.

No obstante, la intensidad de las amenazas a la seguridad societal variará de acuerdo a la vulnerabilidad que se posea en determinado aspecto, es decir, si elementos como el territorio, la lengua, la religión, las costumbres, entre otros, son la base sobre la cual se fundamenta una identidad. De esta manera, Buzan (1998, pp. 124-126) identifica cuatro tipos de amenazas: la migración¹⁷, la competencia vertical¹⁸, la competencia horizontal¹⁹ y la despoblación²⁰. La relevancia o preponderancia de estas dependerá del contexto en el cual se desarrolle. En consecuencia, la migración será mayor en aquellas zonas que posean una alta dinámica

¹⁷ Se presenta cuando una comunidad es afectada en su identidad debido a los cambios en la composición de la población, producto de la llegada de nuevos habitantes que poseen otras identidades, los cuales sobrepasan, diluyen o influyen a la población original.

¹⁸ La competencia vertical se presentará cuando determinada identidad cambia su concepción bien sea porque hará parte de una identidad más amplia o más pequeña, como en el caso de proyectos integracionistas o secesionistas.

¹⁹ La competencia horizontal ocurrirá cuando existan minorías o Estados pequeños que se encuentra amenazados por la influencia de una cultura mayoritaria, por ejemplo, el temor de los países musulmanes a la occidentalización.

²⁰ Esta última amenaza es someramente mencionada por Buzan & Waeber, señalando que la identidad de una sociedad evidentemente se ve amenazada por la desaparición física de sus miembros, bien sea por el exterminio, enfermedades o desastres naturales.

vecinal y/o intrarregional; la competencia vertical será más intensa en contextos en los que exista un proyecto secesionistas o integracionistas; mientras que la competencia horizontal ocurrirá de manera variada y a diferente nivel, ya sea cuando existan minorías o Estados pequeños que se encuentran amenazados por una cultura mayoritaria.

Finalmente, es importante señalar que las dinámicas de seguridad se relacionan con el proceso a través del cual se logra la identificación y la designación de las amenazas, por lo cual, en el siguiente apartado se presentan las características generales de la securitización y su relación con la seguridad societal.

I.IV. La Seguridad Societal y la Construcción de las Amenazas

La securitización ha alimentado el debate en los Estudios de Seguridad al desafiar la naturaleza objetiva de las amenazas de las concepciones tradicionales. Esta teoría se ha desarrollado a partir del enfoque constructivista de la seguridad, buscando explicar por qué ciertos asuntos son considerados un problema de seguridad mientras que otros no, y como la respuesta a ellos puede variar de un contexto a otro.

Aunque la comprensión de la securitización ha evolucionado gracias a las críticas que se le han realizado, su concepción básica destaca la importancia de un acto discursivo para el establecimiento de un asunto en la agenda de seguridad. Como señala Waever, “[b]y saying “security” a state-representative moves the particular case into a specific area; claiming a special right to use the means necessary to block this development” (Waever, 1989 citado por Buzan, 2007, p. 36). De esta manera, el discurso lleva un asunto a través del espectro de lo no-politizado, lo politizado y lo securitizado (Buzan et al., 1998, p. 26).

En este proceso se pueden identificar varios elementos constitutivos: a) un objeto referente, algo que es existencialmente amenazado y del cual se exige legítimamente su defensa (Buzan et al., 1998, p. 36); b) un acto discursivo, que identifique la amenaza existencial al objeto referente; c) el actor securitizador, aquel que reclama unas medidas extraordinarias para hacer frente a la amenaza a través de un acto discursivo; d) una audiencia, la cual legitima el uso de unas medidas extraordinarias para hacer frente a la amenaza; e) las condiciones facilitadoras, las cuales relacionan los contextos y el momento en que se realiza el acto discursivo para comprender como estos intervienen en la aceptación (o no) del “movimiento

securitizador” por parte de la audiencia. A continuación, se analizarán estos elementos y las críticas que se han realizado a la formulación inicial de la securitización.

a) El objeto referente:

Es el término con el cual se designa a aquello cuya existencia se encuentra en peligro, el cual por ser considerado valioso debe ser protegido y se requiere de unas medidas extraordinarias para lograrlo de forma efectiva. El objeto referente determina la dinámica de seguridad, por lo cual, estos varían de acuerdo a los sectores y a los niveles de análisis, así, en el sector militar el objeto referente usual es el Estado; en el político la soberanía; en el económico evitar la bancarrota; en el ambiental desde la vida planetaria hasta la protección de especies animales; y finalmente, en el societal, las identidades (Buzan et al., 1998, pp. 22-23).

De esta manera, el objeto referente en la seguridad societal será aquello que genere lealtad y devoción en los individuos con tal fuerza que pueda crear un “Nosotros” susceptible de ser amenazado (Buzan et al., 1998, p. 123). Regularmente, estos corresponden a las tribus, los clanes, las naciones, las minorías, las civilizaciones, las religiones y las razas (Buzan et al., 1998, p. 123). Reconocer a cuál de estas se hace referencia dependerá del nivel de análisis: local, regional o sistémico (Buzan, 2007; Buzan et al., 1998; Buzan & Waever, 2003).

b) El acto discursivo

A partir de la teoría de los actos del habla de John Austin (1962), la securitización hace del acto discursivo el corazón de su análisis, ya que considera que el pronunciamiento de un tema como un asunto de seguridad, constituye la seguridad en sí (Buzan, 2007, p. 36). De esta manera, se caracteriza por dar mayor importancia a la capacidad performativa del actor para establecer una problemática en la agenda de seguridad.

Esta dependencia en el acto discursivo ha sido una de las críticas más fuertes a la securitización, debido a que contradice la intersubjetividad que proclama la Escuela de Copenhague. Además, esto es problemático porque considera al lenguaje como el

único medio por el cual es transmitido un significado, dejando de lado aspectos como las imágenes, los silencios, las prácticas burocráticas o las acciones, como señalan las críticas de la Escuela de Paris (Balzacq, Léonard, & Ruzicka, 2015; McDonald, 2008).

Judith Butler (1997 citado por McDonald, 2008) señala que el acto discursivo puede ser perlocutivo o ilocutivo, el primero destaca la importancia de la reacción de la audiencia, mientras que el segundo indica que la construcción de la realidad ocurre a través de la intención del hablante. En este sentido, se presenta un enfrentamiento entre lo performativo y lo intersubjetivo, sin embargo, el primero tiene preponderancia en la definición presentada por la Escuela de Copenhague.

Por lo anterior, la securitización puede ser utilizada para diferentes propósitos dependiendo de la intención del hablante. De esta manera, Vuori (2008), con base en John Searle (1979) y Daniel Vanderveken (2002), señala cinco tipos distintos de actos discursivos: asertivos²¹, directivos²², comisivos²³, expresivos²⁴ y declarativos²⁵. Esta taxonomía permite que la securitización sea analizada como un acto discursivo complejo, el cual está compuesto por una serie de discursos más básicos y simples. Así, la secuencia en la propuesta de Buzan & Waever es: afirmación (*claim*), advertencia (*warning*) y solicitud (*request*). Sin embargo, teniendo en cuenta la fuerza ilocutiva y el efecto sobre la audiencia, se pueden identificar cinco “ramas de la securitización” (Vuori, 2008): (1) para elevar un asunto en la agenda; (2) para justificar actos futuros (Waever); (3) para la disuadir; (4) para legitimar actos pasados o para reproducir el estatus de seguridad de un asunto; y (5) para controlar.

De esta manera, el acto discursivo va más allá del simple hecho del pronunciamiento de la seguridad, las intenciones del hablante al designar una amenaza serán fundamentales para la comprensión de la dinámica de seguridad y de los efectos políticos que generan.

²¹ El hablante presenta una afirmación que señala un estado de cosas en el mundo real

²² El orador intenta que el oyente realice alguna acción, la cual es señalada en el pronunciamiento

²³ El discurso implica el compromiso de actuar o hacer algo por parte del hablante

²⁴ El contenido proposicional expresa los sentimiento o actitudes del orador sobre algún estado de cosas

²⁵ Las proposiciones del hablante provocan/buscan provocar cambios el mundo real.

c) El actor securitizador

Hace referencia al individuo o al grupo que a través de un acto discursivo presenta un asunto como problema de seguridad (Buzan et al., 1998, p. 40). Aunque la Escuela de Copenhague reconoce que puede ser problemático identificar a los actores securitizadores, comúnmente son señalados los líderes políticos, los burócratas, el gobierno y los grupos de presión (Buzan et al., 1998, p. 40). Esto ha permitido que algunos autores afirmen que la teoría de la securitización es estrecha en la medida en que se concentra en determinados actores (McDonald, 2008), esencialmente, líderes políticos o élites. En consecuencia, la posición y la naturaleza del actor es un aspecto fundamental. Esto marginaliza a los actores sin poder, ya sean voces marginales o no estatales. Por lo tanto, es necesario ampliar el espectro en la identificación de los posibles actores para comprender otros procesos de securitización que ocurren fuera de las élites políticas y estatales.

Por otro lado, la relación de poder entre la audiencia y el actor influye en las posibilidades de éxito de la securitización. Esta se manifiesta dos formas, en la capacidad del actor para lograr el éxito gracias a su posición y a la fuerza performativa de su acto discursivo; y en la capacidad de la audiencia para aceptar o rechazar el movimiento securitizador (Balzacq et al., 2015).

d) La audiencia y las medidas extraordinarias

El éxito del proceso de securitización radica en la aceptación por parte de la audiencia del acto discursivo, sin embargo, la Escuela de Copenhague ha prestado mayor atención al carácter performativo del discurso. Esto ha conllevado a que el papel de la audiencia y las condiciones bajo las cuales ocurre la aceptación del acto discursivo se encuentren subdesarrolladas (Balzacq et al., 2015; Vuori, 2008).

La pretensión de intersubjetividad de la securitización, indica que la seguridad es construida a través de la interacción entre el actor y la audiencia. De esta manera, al ser aceptado el acto discursivo, el actor adquiere la capacidad/legitimidad de hacer uso de unas medidas extraordinarias para la defensa del objeto referente. Sin

embargo, no está claramente definido el criterio y la naturaleza de lo que constituye una audiencia suficiente para aprobar un proceso de securitización, ya que pueden existir varias audiencias. Por consiguiente, se pueden plantear interrogantes como ¿cuál audiencia empodera o autoriza a tomar las medidas extraordinarias?, ¿bajo qué/cuáles condiciones se tiene éxito en una audiencia y en otras no?, ¿la construcción de las amenazas es determinada por la intersubjetividad o por el acto discursivo? (Balzacq et al., 2015), estos interrogantes, entre otros, no han sido abordados en el planteamiento inicial de la Escuela de Copenhague.

Aunque normalmente se asume que la audiencia es el público en general o los habitantes de algún Estado, el análisis de Juha Vuori (2008) señala que en países no democráticos puede ser la élite en el poder o los grupos fundamentalistas, debido a la necesidad que también poseen los gobiernos autoritarios de justificar las medidas extraordinarias. De esta manera, la audiencia a ser convencida de las acciones de seguridad cambia de acuerdo al sistema político, a las intenciones del actor y, en general, al contexto en el cual la securitización se lleva a cabo (Vuori, 2008).

e) El contexto y las condiciones facilitadoras

El éxito o fracaso del proceso de securitización también depende de las condiciones bajo las cuales ocurre, estas son: (1) la gramática de seguridad, (2) el capital social del enunciador, (3) las relacionadas a la amenaza y (4) las referentes a la audiencia (Balzac, 2005 citado por Vuori, 2008, p. 70). Estas pueden ser agrupadas en internas y externas, las primeras corresponden a las características performativas del discurso, es decir, que cumplan los requisitos y los procedimientos gramaticales y lingüísticos necesarios para su aceptación; mientras que las últimas están asociadas al contexto histórico y a la comprensión de seguridad que exista (Balzacq et al., 2015, pp. 13-14; Buzan et al, 1998, p. 32).

Por otro lado, el contexto en su aspecto interno debe considerar el “momento” en que ocurre la securitización, es decir, el instante en que algo se convierte en un asunto de seguridad. Esto ha sido centro de debate ya que nuevamente cae en la delgada línea divisoria entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, en otras palabras, no se ha determinado

si la securitización subyace en la enunciación por parte de un actor o, por el contrario, en la aceptación de la audiencia (McDonald, 2008).

Finalmente, la securitización usualmente ha sido analizada en contextos democráticos, por lo que su análisis en contextos autoritarios (o de Estados casi inexistentes) permite reconocer la importancia de la audiencia a la cual está dirigido el mensaje y las razones, justificaciones o argumentos que se exigen según las intenciones del actor (Vuori, 2008).

De esta manera, el éxito de un proceso de securitización está relacionado con la audiencia a la que es dirigido, la construcción gramático-lingüística exigida y el contexto histórico en el cual se presenta el discurso, sin embargo, los resultados pueden diferir, a pesar de que ocurran en condiciones similares (Balzacq et al., 2015; Vuori, 2008).

Como se ha señalado, la securitización ha sido un concepto que se ha ido desarrollando, por lo cual, han surgido diferentes concepciones con el paso del tiempo (ver tabla 2). De este modo, la primera que se puede destacar corresponde a las “ramas de la securitización” (Vuori, 2008), la cual se ha concentrado en el análisis lingüístico, comprendiendo las intenciones del hablante (illocutivo) y los efectos que busca generar en la audiencia (perlocutivo) un acto discursivo.

Por otro lado, Stefano Guzzini (2011) reconoce a la securitización como un “mecanismo social” – a partir de la definición de Elster (1998; 2007 citado por Guzzini, 2011, p. 332) – el cual es activado a través del discurso por un actor securitizador para hacer frente a un asunto determinado. Esta concepción como mecanismo indica que, de acuerdo a la experiencia histórica, se pueden establecer respuestas rutinarias a las amenazas, sin embargo, existe la posibilidad de no encontrar siempre el mismo resultado en el proceso. De esta manera, el análisis de la securitización puede concentrarse en el seguimiento del proceso – *process tracing* –, lo cual permite reconocer los discursos divergentes y contrarios que intervienen en la identificación de las amenazas.

Un tercer enfoque es el propuesto por Balzacq et al. (2015), el cual considera a la securitización como un “régimen de prácticas”. Esta concepción invita a un distanciamiento

de lo lingüístico y a reconocer la influencia de las prácticas burocráticas y profesionales en la definición de asunto como tema de seguridad. Así, el excepcionalísimo o lo extraordinario que se señala en la teoría de la securitización es contradicho, ya que las medidas de emergencia no siempre caracterizan una situación de seguridad, dicho en otro modo, los profesionales de la seguridad, las prácticas burocráticas o las leyes pueden definir una situación como un asunto de seguridad sin recurrir a unas medidas extraordinarias, manejándolo a través de diferentes herramientas e instrumentos que hacen parte de las prácticas diaria.

Aunque los enfoques anteriores han aportado al desarrollo de la securitización, esta suele enmarcarse en contextos de Estados democráticos, por lo cual, se dejan de lado escenarios donde el Estado es prácticamente inexistente, como es el caso de Irak y Siria. Estos últimos plantean interrogantes acerca de los posibles actores securitizadores y los diferentes objetos referentes que pueden identificar, los cuales pueden llegar a ser antagónicos.

Esto es de vital importancia en el caso de la seguridad societal, ya que Siria e Irak son Estados en los cuales las identidades religiosas, étnicas y tribales compiten tanto con una incipiente identidad estatal como entre ellas. De esta manera, se asiste a procesos de securitización que operan no solo en simultáneo, sino también a diferente nivel (tribal, étnico/religioso, nacional, regional). Por lo tanto, planteamientos como los de Vuori (2008) de las “ramas de la securitización” brindan importantes herramientas analíticas para la presente investigación, debido a que permite comprender la dinámica de seguridad que originan actores como los grupos sectarios, las minorías étnicas, los Estados de Siria e Irak y el Estado Islámico.

De esta manera, la tabla 3 presenta la relación entre la securitización, el sector societal y la seguridad societal, señalando los elementos del proceso de securitización en cada caso.

Tabla 2. Concepciones de la securitización

DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA TEORÍA DE LA SECURITIZACIÓN			
Clásica (Waever & Buzan)	Regímenes de prácticas (Balzacq et al)	Ramas de las securitización (Vuori)	Securitización como mecanismo casual (Guzzini)
<p>La securitización ocurre cuando un actor a través de un acto discursivo identifica un asunto, una situación o un tema en particular como amenaza a la supervivencia de un objeto referente, por lo cual, reclama a una audiencia la autorización para tomar unas medidas extraordinarias, que se encuentran por fuera de los mecanismos normales.</p>	<p>La securitización es constituida por el establecimiento de regímenes de prácticas, estos son resultado del posicionamiento en la agenda de seguridad de temáticas o asuntos sin la necesidad de acudir a medidas extraordinarias o a la aceptación de una audiencia, esto se debe al desarrollo de un campo, unos dispositivos y unos hábitos (de seguridad) que son resultado de las prácticas rutinarias/diarias de burócratas y profesionales.</p>	<p>La securitización no es un proceso uniforme que depende únicamente de la capacidad performativa del actor securitizador. Así, ante la existencia de múltiples audiencias, la securitización puede variar de acuerdo a las intenciones (illocutivas) del actor securitizador y los efectos que desea provocar en la audiencia (perlocutivo) con el acto discursivo. De esta manera, se pueden identificar cinco ramas de la securitización:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Securitización para elevar un asunto en la agenda. 2. Securitización para legitimar actos futuros (Waever). 3. Securitización para la disuasión. 4. Securitización para legitimar actos pasados o reproducir un estatus de seguridad. 5. Securitización para ganar Control. 	<p>La securitización es comprendida como un mecanismo que es activado a través de un discurso. Acorde a la experiencia histórica, es activado o no ante un asunto. No obstante, se enfrenta a la posibilidad de que sus resultados pueden ser diferentes (éxito o fracaso). Como mecanismo pretende explicar cómo/por qué un asunto es llevado a la seguridad (<i>process-tracing</i>).</p>

Fuente: elaboración propia con base en Buzan et al., 1998; Balzacq et al., 2015; Guzzini, 2011; Vuori, 2008.

Tabla 3. El proceso de securitización, el sector societal y la seguridad societal

PROCESO DE SECURITIZACIÓN	SECTOR SOCIETAL	SEGURIDAD SOCIETAL
OBJETO REFERENTE	Estado	Sociedad - comunidad
ACTO DISCURSIVO	Amenaza existencial a la identidad nacional	Amenaza existencial a la identidad (étnica, lingüística y/o religiosa)
ACTOR SECURITIZADOR	Líderes políticos Representantes del Estado	Cualquier individuo Medios de comunicación Líderes tribales, religiosos y/o comunitarios Líderes políticos
AUDIENCIA	Habitantes de un Estado Élite política Otros Estados	Sociedad (individuos que comparten una identidad determinada) Élite política/religiosa/tribal Habitantes de un Estado Otros Estados Organismos Internacionales
MEDIDAS EXTRAORDINARIAS	Defensa militar –soberanía Leyes y/o normas Fortalecimiento de símbolos/cultura nacional	Fortalecimiento cultural Búsqueda del dominio del gobierno existente Búsqueda de un propio Estado Obtención de derechos como minoría Defensa militar y política. Leyes y/o normas

Fuente: elaboración propia con base en Buzan, 2007; Buzan et al., 1998; Buzan & Hansen, 2010.

Finalmente, es importante señalar que la securitización y la seguridad societal regularmente han estado asociadas con un marco estatal, por lo que han sido pocos los trabajos que han analizado sociedades no-estatales (Watson, 2005). De esta manera, las tensiones entre proyectos estatales homogeneizadores que buscan la formación de una identidad nacional y amenazan las minorías de un país (Butler, 2007; Collins, 2002; Olesker, 2011; Tank, 2002), así como las problemáticas migratorias (Alexseev, 2011; Jutila, 2006; Roe, 2004) han sido las situaciones principalmente trabajadas en los análisis de la seguridad societal.

I.V. Religión, Securitización y la Seguridad Societal

Tras el fin de la lucha ideológica de la Guerra Fría, la religión ha aparecido como el principal desafío al mundo secular, por lo cual, se ha considerado un factor relevante de la seguridad. En este contexto, el “despertar” fundamentalista se ha convertido en una de las principales preocupaciones de los Estados y destaca como un elemento explicativo de muchos de los conflictos que se desarrollan en la actualidad.

Los diferentes grupos terroristas, como el Estado Islámico o Al-Qaeda, consideran que el islam se encuentra en peligro, por lo cual, la realidad es percibida como una lucha cósmica entre el bien y el mal, con matices casi apolíticos. Este ha sido el discurso que les ha permitido securitizar la religión. Sin embargo, la comprensión que tienen de esta es difusa y casi abstracta, por lo que el desarrollo de un sector religioso de la seguridad es necesario para entender gran parte de los conflictos que ocurren en algunas zonas de Asia, África y Oriente Medio.

De este modo, abordar la religión en la agenda de seguridad implica abandonar la concepción funcionalista que posee en la seguridad societal y analizarla como “religión en sí” (Laustsen & Waever, 2003). No obstante, este es un concepto complejo y de amplio debate dentro de las ciencias sociales, por lo cual, la concepción que se tenga es fundamental para el análisis de la dinámica de seguridad. Así, Laustsen & Waever (2003) y Sheikh (2014) proponen, respectivamente, a la fe y a la doctrina como los posibles objetos referentes para un nuevo sector de la seguridad, el cual aborda fenómenos como el activismo religioso y el fundamentalismo.

La propuesta de Laustsen & Waever establece a la fe como el objeto referente y al Ser como el criterio de sobrevivencia del sector religioso. En este orden de ideas, si la práctica de la fe es amenazada, la identidad como Hombre (el propio Ser) está en riesgo existencial, así, el Ser es considerado un tipo de identidad fundamental (Laustsen & Waever, 2003, p. 158), como resultado del vínculo con lo divino a través de los objetos sagrados, los cuales deben ser protegidos.

Esta definición de la religión parte de los postulados de Kierkegaard y Bataille, quienes señalan a la fe como el elemento central del discurso religioso²⁶ y resultado de la distinción entre lo sagrado y lo profano. De este modo, asegurar la fe depende de la protección de las representaciones de lo divino, lo cual se codifica en objetos, personas, lugares y prácticas que son sacralizadas. Estos son considerados espíritus manifestados de forma material, cuya pérdida significa romper el contacto con lo divino. Así, la securitización de la fe y, por

²⁶ El discurso religioso se destaca por defender la fe verdadera, la alabanza al dios correcto y de la forma correcta, en vez de una identidad o una comunidad (Laustsen & Waever, 2003, pp. 151-152).

consiguiente, de la religión implica defender a los objetos sagrados de cualquier amenaza (Laustsen & Waever, 2003, p. 159).

La religión securitizada es considerada por Laustsen & Waever como “cuasi-religión”, es decir, esta pierde su característica trascendente y adquiere un estado material. De esta manera, el discurso religioso rompe la división entre “el cielo y la tierra”, por lo cual, la securitización convierte la religión en ideología (Laustsen & Waever, 2003, p. 165). Esta última es definida – a partir de la obra de Slavoj Žižek – como un sistema de ideas más o menos coherentes, que tienen el carácter de fantasías, es decir, son escenarios básicos que canalizan deseos, que ofrecen formas de movilizar una audiencia y por tanto legitimar una determinada política. Dado el carácter del deseo, el cual nunca está satisfecho, la religión funciona como un significante que permite a un actor ser más exitoso en un movimiento securitizador.

De esta manera, la relación entre el discurso religioso y la securitización, lleva a la aparición de los conflictos cuando: a) un grupo religioso es considerado una amenaza a la sobrevivencia del Estado; b) La fe es vista como amenazada por un actor o proceso no religioso (Estados, tecnología, industrialismo, etc.); c) existe otro discurso religioso o actor que amenaza a la fe, por ejemplo, la Reforma Protestante del siglo XVI que dio origen a la Guerra de los Treinta Años. Así, pueden aparecer “ideologías religiosas” como la ortodoxia o el fundamentalismo, las cuales sirven como justificación moral y política a las acciones de Estados o grupos armados en defensa de la fe.

Sin embargo, esta forma de entender la religión parte de una definición performativa por lo que se muestra limitada y unidimensional para la comprender la violencia y los conflictos religiosos (Sheikh, 2014). Asimismo, parece estar influenciada por la comprensión occidental y cristiana de la fe, en la cual el hombre se encuentra alejado de lo trascendente bajo la imagen del pecado, por lo que Laustsen & Waever concluyen que la negación de esta división corresponde a una fe securitizada a través del discurso de actor. Esto conlleva a que el análisis sea estrecho ya que desconoce el hecho de que varias culturas y sociedades no hacen una distinción entre lo sagrado y lo profano (Sheikh, 2014, p. 258).

Además, Sheikh (2014) señala que no solamente la definición de Laustsen & Waeber es estrecha por ser esencialista, sino que además desconoce que los discursos religiosos no buscan únicamente defender la fe, también pueden ser lugares santos (tierras o templos) o la ley sagrada. Así, se proponen dos posibles opciones analíticas para el abordaje de la religión: primero, es importante considerarla como un concepto multidimensional (Smart, 1996, citado por Sheikh, 2014). De esta manera, puede referir a prácticas y rituales; la narrativa o mítica; la doctrina; las emociones y las experiencias; la ética y la ley; lo social y lo institucional; y lo material. Así, se establece una serie de potenciales objetos referentes, algunos de ellos más sencillos de securitizar, lo cual puede ser aprovechado por grupos como Al-Qaeda o el Estado Islámico.

Segundo, es posible demarcar el sector religioso al considerar a la doctrina²⁷ como el objeto referente, no solamente porque las doctrinas permiten analizar conjuntamente la fe, la política y la identidad, sino que además las disputas doctrinales – tanto religiosas como seculares – son centrales en muchos conflictos actuales (Sheikh, 202014; 2014a). Por otro lado, estas poseen similitud con la religión ya que el mantenimiento de creyentes o seguidores es necesario para garantizar su existencia, por lo que son estos quienes aprueban las medidas necesarias cuando las doctrinas son securitizadas.

Según Sheikh (2014), la doctrina como objeto referente ofrece tres aportes para la comprensión de los conflictos. Primero, permite entender como los grupos fundamentalistas securitizan alguna de las dimensiones de la religión con el fin de llevar su mensaje a varias audiencias, justificar sus acciones y ganar seguidores; segundo, la defensa del objeto referente, es transformado en un discurso ofensivo que se origina en la justificación religiosa /doctrinal; tercero, la complejidad de la securitización en el sector religioso, dada la naturaleza de los posibles los objetos referentes y de las doctrinas, puede permitir que la dinámica de seguridad sea multisectorial y genere procesos de “macrosecuritización”.

²⁷ La doctrina es definida como principios particulares, valores o ideas acerca de la forma de vivir, las cuales son aceptadas como autoritativas por un grupo de personas y sostenidas por mitos legendarios que hacen que sea valioso morir por esta (Sheikh, 2014, p. 13).

Tabla 4. Securitización en los sectores societal, religioso y la seguridad societal

PROCESO DE SECURITIZACIÓN	SECTOR SOCIETAL	SEGURIDAD SOCIETAL	SECTOR RELIGIOSO/DOCTRINAL
OBJETO REFERENTE	Estado	Sociedad - comunidad	Fe/Doctrina
ACTO DISCURSIVO	Amenaza existencial a la identidad nacional	Amenaza existencial a la identidad (étnica, lingüística y/o religiosa)	Amenaza existencial al Ser y los objetos sagrados que impiden la práctica de la fe/Amenaza existencial a principios, valores e ideas acerca de la forma de vivir
ACTOR SECURITIZADOR	Líderes políticos Representantes del Estado	Cualquier individuo Medios de comunicación Líderes tribales, religiosos y/o comunitarios Líderes políticos	Líderes religiosos Líderes políticos Miembros de la religión Cualquier individuo
AUDIENCIA	Habitantes de un Estado Élite política	Sociedad (individuos que comparten una identidad determinada) Élite política/religiosa/tribal Habitantes de un Estado Otros Estados Organismos Internacionales	Miembros de una religión Grupos sociales e individuos que comparten una misma Fe/Doctrina
MEDIDAS EXTRAORDINARIAS	Defensa militar – soberanía Leyes y/o normas Fortalecimiento de símbolos/cultura nacional	Fortalecimiento cultural Búsqueda del dominio del gobierno existente Búsqueda de un propio Estado Obtención de derechos como minoría Defensa militar y política. Leyes y/o normas	Fundamentalismo Defensa de lugares y objetos sagrados Fortalecimiento de la aplicación de las leyes sagradas y dogmas Violencia

Fuente: elaboración propia con base en Buzan, 2007; Buzan et al., 1998; Buzan & Hansen, 2010; Lausten & Waever, 2003; Sheikh, 2014.

Finalmente, la tabla 4 muestra las diferencias entre el sector religioso, el sector societal y la seguridad societal. Así, la comprensión intersectorial, que invita Sheikh (2014), permite analizar fenómenos complejos como los que se presentan actualmente en el Medio Oriente, en donde los Estados, los grupos fundamentalistas/terrorista y los diferentes grupos sociales (tribus, clanes, etnias) se enfrentan en el marco de la defensa de una identidad y de una religión determinada.

CONCLUSIÓN

La identidad y la religión se han convertido en elementos fundamentales para explicar los más recientes fenómenos internacionales, por lo cual, los paradigmas tradicionales de las Relaciones Internacionales han sido desafiados. La Escuela de Copenhague ha sido parte de este proceso, ampliando y profundizando la concepción de la seguridad, dando cabida a la identidad como un elemento relevante en los conflictos contemporáneos.

Por esta razón, la seguridad societal es una herramienta epistemológica importante para comprender el conflicto en Irak y Siria, en el cual las identidades se han convertido en un factor determinante de la dinámica del conflicto. De este modo, se analiza el riesgo existencial en el que se encuentran los diferentes grupos sociales (minorías, sectas, tribus y clanes) que habitan en estos territorios, producto de la desestabilización de los Estados y el surgimiento de diferentes grupos armados.

Entre ellos, la mayor amenaza proviene del Estado Islámico, el cual ha fomentado los odios sectarios, interétnicos e interreligiosos conduciendo a la desestabilización, inoperancia y – prácticamente – desaparición del Estado, generando un contexto de violencia intercomunitaria que amenaza a los diferentes grupos sociales. Por consiguiente, la dinámica de seguridad posee dos niveles análisis, a saber, una referente al Estado y otra a las comunidades. Por lo tanto, esta amenaza puede ser comprendida desde el sector societal y la seguridad societal.

Así, analizar contextos en los cuales los Estados son inexistentes y los grupos sociales protagonistas – a diferencia del estudio de problema migratorio y del enfrentamiento de una minoría con el Estado, temas regularmente analizados por la seguridad societal – puede aportar, sin ser la pretensión, al desarrollo de la teoría.

Por otra parte, el conflicto en Siria e Irak hace de la identificación de las amenazas un proceso complejo. Debido a la importancia que tienen las identidades en el contexto de Medio Oriente, aparecen múltiples actores que se auto-proclaman como defensores de sus comunidades, especialmente líderes tribales, políticos y religiosos, lo que conlleva a la constante designación del “Otro” como una amenaza, un resultado de la percepción de

incompatibilidad de la seguridad, en otras palabras, se asume que la seguridad de un grupo es resultado de la inseguridad del otro(s). Dadas estas características, el enfoque de “ramas de la securitización” (Vuori, 2008) es útil para la comprensión de la dinámica en la seguridad societal, ya que reconoce la posibilidad de diferentes actores, audiencias e intenciones en el proceso de securitización.

Igualmente, la securitización de las identidades y la incapacidad del Estado para defender a los diferentes grupos sociales, precipita que las medidas extraordinarias sean de mayor urgencia, por lo cual, la violencia y la respuesta militar ha caracterizado el desarrollo del conflicto. De esta manera, la violencia intercomunitaria es resultado de procesos de securitización constantes y simultáneos debido a la ruptura del tejido social.

Finalmente, la presencia de diferentes grupos armados islamistas, entre ellos el Estado Islámico, permite señalar la importancia que tiene la religión dentro del conflicto, por lo cual, la exploración de un sector religioso (Laustsen & Waever, 2003) o doctrinal (Sheikh, 2014) es fundamental. Sin embargo, dada la importancia de la religión como uno de los pilares de las identidades, la lectura sectaria de la distribución del poder en Irak y Siria y el discurso fundamentalista de los actores del conflicto, cobra relevancia el enfoque doctrinal de Sheikh, el cual permite vincular fenómenos político-militares, sociales y religiosos, es decir, permite el análisis intersectorial y la “macrosecuritización” de las identidades y de la religión.

Igualmente, la relación entre la doctrina religiosa y la securitización sirve de herramienta para comprender la violencia intercomunitaria. Así, la concepción de Sheikh (2014) indica que el discurso religioso no solo designa una amenaza (postura tradicional), sino que desarrolla un argumento ofensivo que pretende defender el objeto referente a partir de unos imperativos religiosos. De esta manera, es posible comprender la securitización de la religión que hace el Estado Islámico y como está repercute en la seguridad societal tanto de las comunidades como en los Estados.

II. EL ESTADO ISLÁMICO, EL SALAFISMO Y LA DEFENSA DE LA RELIGIÓN

El presente capítulo explora la securitización de la religión que realiza el salafismo. De esta manera, se recorren los contextos históricos que han permitido la politización y securitización de los planteamientos teológicos y doctrinales del islam. Posteriormente, se aborda como ha sido presentada la amenaza a la religión por parte del Estado Islámico, identificando sus planteamientos ideológicos y la transmisión de estos a través de la propaganda.

II.I. El Salafismo y la Securitización de la Religión

La religión es un factor relevante en los conflictos contemporáneos, por lo que, ante el desarrollo de un sector religioso de la seguridad, la definición que se tenga de esta es importante. Por esta razón, una consideración multidimensional de la religión es adecuada para entender las acciones de los grupos armados islamistas, los cuales pueden tener como objetivos aspectos como la implementación adecuada de la Sharia, la derrota de los enemigos, la unificación de la Umma o la adecuada práctica de la fe. No obstante, a pesar de los múltiples objetos referentes que puede considerar la religión, la importancia del aspecto doctrinal es innegable, dado que representa el fundamento teológico del discurso religioso y es parte de la justificación moral de las acciones que realizan grupos como Al-Qaeda o el Estado Islámico.

De esta manera, la propuesta de Sheikh (2014) que considera la doctrina, en vez de la fe (Laustsen & Waever, 2003), el objeto referente del sector religioso, permite comprender las singularidades del proceso de securitización de la religión que hacen los grupos fundamentalistas. Así, la secuencia discursiva tradicional de Buzan & Waever que se caracteriza por ser principalmente reactiva – es decir, se elabora para determinar las acciones o medidas encaminadas a contrarrestar, reducir o eliminar la amenaza para lograr la defensa del objeto –, es transformada en un discurso que es simultáneamente tanto ofensivo como defensivo, por lo cual, la defensa del objeto referente no se origina en función de la amenaza, sino que parte de una serie de imperativos religiosos que buscan alcanzar un estado u orden existente de acuerdo a una cosmología religiosa, por lo que las amenazas son consideradas obstáculos que deben ser superados para alcanzarlo (Sheikh, 2014, p. 269).

Esta secuencia es visible en la concepción salafista del islam, la cual considera que para la defensa de la doctrina del monoteísmo (*tawhid*) es necesaria la lucha incesante contra el politeísmo (*shirk*), los infieles (*kuffar*) y los apóstatas (*murtadd*), lo cual implica la transformación de las fronteras nacionales, combatir los gobiernos de Medio Oriente y la guerra contra Occidente.

Por otro lado, en el proceso de securitización de la religión es importante destacar el papel de la audiencia, la cual empodera a los actores y legitima sus acciones, de acuerdo al planteamiento de la Escuela de Copenhague. Así, los grupos como el Estado Islámico, quienes se proclaman como portavoces de la comunidad de creyentes y sus defensores, transmiten el discurso a través de una compleja estructura de propaganda a diferentes audiencias, tanto locales (la población de países árabes, habitantes de Irak, Siria y de los territorios que controlan) como internacionales (miembros potenciales, simpatizantes, prensa internacional, reclutadores, entre otros), con el fin expandir y consolidar el auto-proclamado Califato.

En este sentido, para el triunfo de grupos como el Estado Islámico y Al-Qaeda es importante la aceptación del discurso salafista por parte de la población, especialmente de la sunnita. Por esta razón, la propaganda es un componente fundamental para estas organizaciones, no en vano, en una carta de julio de 2005, dirigida a Abu Musab al-Zarqawi – por entonces líder de *Tanzim Qaidat al-Jihad fi Bilad al-Rafidayn*, más conocida como Al-Qaeda en Irak (AQI) –, Aymán al-Zawahiri señalaba a los medios de comunicación como uno de los campos de batalla por “las mentes y los corazones” de la Umma²⁸.

De esta manera, la propaganda del Estado Islámico ha desarrollado una secuencia narrativa en sus videos, la cual consiste, en líneas generales, en la alternancia de la citación del Corán

²⁸ En su carta, Aymán al-Zawahiri señalaba:

“I say to you: that we are in a battle, and that more than half of this battle is taking place in the battlefield of the media. And that we are in a media battle in a race for the hearts and minds of our Umma” (al-Zawahiri, 2005, p. 10).

Igualmente, el texto *The Management of Savagery* de Abu Bark Naji, reconocido como uno de los pilares ideológicos del Estado Islámico, señala la importancia de la propaganda para el triunfo de los grupos fundamentalistas: *“It only remains for us to create media information and effective (religious) propaganda so that this meaning may be conveyed to the Umma —all of the Umma —without complication beneath the shadow of that terrible battle whose foretokens have appeared”* (Naji, 2006, p. 83).

y los Hadices con imágenes de los bombardeos de la Coalición, el sufrimiento de la población sunnita y la ejecución del enemigo. Así se observa en videos como “*Flames of War*”, “*The Expedition of Prisoners*” o “*Healing of the Believers’ Chests*”, este último recordado por presentar la ejecución del piloto jordano Muadh al-Kasasbeh. Esta forma de transmitir el discurso ha permitido alcanzar en una misma producción a las diferentes audiencias, logrando atemorizar al enemigo, adquirir legitimidad y reclutar combatientes de forma simultánea.

Por último, en el planteamiento del sector religioso hecho por Laustsen & Waever (2003) se considera a la religión securitizada como aquel estadio en el cual se ha roto la frontera entre lo sagrado y lo profano, si bien ha sido criticada esta concepción por partir de una interpretación cristiana y occidental de la religión (Sheikh, 2014), la securitización que hace el Estado Islámico al presentar el Califato como una realidad tangible, rompe con el sentido trascendente que tiene para grupos como Al-Qaeda y sus afiliados, ya que, para ellos, la formación de un Estado islámico en el cual gobierne la Sharia y la Umma sea unificada se encuentra alejado en el continuum del tiempo.

De este modo, la proclamación de un Califato “aquí y ahora” por parte de Abu Bark al-Baghdadi, hace real algo que, de otra forma, sería alcanzado únicamente a través de la espera, la paciencia y la confianza en la voluntad de Allah. La discusión teológica que surgió acerca de la “metodológica profética”²⁹ para la proclamación de Califato dividiría gran parte del movimiento yihadista y representaría un desafío para Al-Qaeda, la cual sería señalada como indecisa y extremadamente paciente (Gartenstein-Ross, Fritz, Moreng, & Barr, 2015). Sin embargo, la visión apocalíptica del Estado Islámico ha servido como cimiento para la materialización de “la Promesa de Allah”³⁰, es decir, el advenimiento del Califato es

²⁹ Tras la proclamación del Califato, los foros de simpatizantes yihadistas y los diferentes grupos fundamentalistas fueron partícipes del debate acerca de la legitimidad del Califato, lo cual implicada una disputa teológica entre el Estado Islámico y Al-Qaeda. La metodología de esperar, ganar el apoyo de la población e implementar la Sharia como pasos previos a la proclamación de un Califato, distaba de la acelerada y violenta manera como Abu Bark al-Baghdadi lo había alcanzado. No obstante, cabe señalar las diferencias ya existentes frente a la violencia desmedida de al-Zarqawi y su grupo hacia la población chiita, lo cual ya había generado diferencias entre Bin Laden y al-Zarqawi. Inclusive, reconocidos miembros de Al-Qaeda como Adam Gadahn y Abu Muhammad al-Maqdisi expresaron su rechazo a la violencia de Al-Qaeda en Irak. (Gartenstein-Ross et al., 2015; McCants, 2015; Stern & Berger, 2015; Weiss & Hassan, 2015).

³⁰ Bajo este título, el discurso de Abu Muhammad al-Adnani, vocero del Estado Islámico, hacía la proclamación del Califato el 29 de Junio de 2014.

resultado de la situación de la comunidad musulmana, la necesidad de defender la verdadera religión y hacer parte de bando victorioso al final de los tiempos (McCants, 2015).

De esta manera, la doctrina del *tawhid*, como pilar fundamental del discurso salafista ha sido securitizada, en el marco de un contexto apocalíptico, ha sido presentada a múltiples audiencias a través de la compleja estructura de propaganda que ha creado el Estado Islámico. Sin embargo, el discurso salafista no ha aparecido súbitamente, este se ha desarrollado a través del tiempo y ha ido integrando varios elementos que han permitido su politización y su posterior securitización. Por lo tanto, es necesario ahondar en los elementos de la “tradicción” salafista y como esto conlleva a una defensa-activa de la religión.

II.II. El Olimpo Salafista y la Formación del Discurso Religioso del Estado Islámico

Regularmente, el salafismo es asociado con la intolerancia y la violencia religiosa que practican grupos como Al-Qaeda, el Estado Islámico o, inclusive, el régimen saudita. Sin embargo, este movimiento se ha desarrollado, en parte, gracias a las transformaciones políticas en Medio Oriente. Así, sucesos como el colonialismo europeo, la Revolución de Irán, la Guerra de Irak y la “Primavera Árabe”, por mencionar algunos, han sido escenarios para el desarrollo y la expansión del discurso salafista en la región.

En estos contextos, han aparecido diferentes personajes que han alimentado la doctrina de un movimiento teológico que busca una aplicación puritana del islam, conllevando, posteriormente, a la politización y securitización de la religión por parte de diferentes movimientos salafistas-yihadistas. De esta manera, las ideas de Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, e inclusive, Abu Musab al-Zarqawi han brindado importantes aportes teológicos, políticos y estratégicos-militares para la realización y materialización de los fundamentos doctrinales del salafismo.

Así, es posible identificar cuatro momentos en los cuales las situaciones contextuales han permitido el desarrollo teológico del discurso salafista que proclama el Estado Islámico: el origen doctrinal en siglo XVIII, la herencia del imperialismo británico y el movimiento panislamista, el renacimiento en la década de 1980 y la invasión norteamericana a Irak en 2003. Estos facilitarían la consolidación ideológica de los diferentes elementos que vendrán

a constituir el discurso y el pensamiento salafista, lo cuales serán catalizadores en el proceso de proclamación y consolidación del Califato por parte de al-Baghdadi.

El salafismo se origina en Arabia Saudita en el siglo XVIII, en medio de la aparición de varios movimientos “revivalistas”, los cuales buscaban tanto revitalizar como purificar el islam de diferentes prácticas religiosas que observaban en la península. Así, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, daría continuidad a las corrientes literalistas y escrituralistas que habían surgido en los debates teológicos del siglo IX³¹, especialmente, la Escuela Hanbali y el pensamiento del jurista medieval Taqin al-Din Ahmad Ibn Taymiyyah, quien señalaba que el Corán debía ser entendido de forma literal dada su naturaleza divina, por lo cual, era inaceptable una interpretación de la escrituras.

A partir de estas fuentes, al-Wahhab da origen al discurso salafista a través de un movimiento que vendría a ser conocido como wahabismo³² y que tenía como principal objetivo corregir la forma como el musulmán entiende y práctica su fe (Olidort, 2015, p. 5), es decir, pretendía reformar al islam desde la teología haciéndolo más islámico (Helfont, 2009, p. 4), lo cual significaba un retorno al islam practicado por Mahoma, por sus compañeros y la primera generación de musulmanes, lo cual en árabe se expresa en el término *al-salaf al-salih* (Helfont, 2009; Meijer, 2010; Bunzel, 2015; Olidort, 2015).

El corazón del salafismo se encuentra en la defensa de la doctrina del *tawhid* (monoteísmo), la cual indica el reconocimiento de la unicidad de Dios (Allah), expresado en la profesión de

³¹ Este debate teológico enfrentaba las posturas de la escuela *Alh al-Hadith* (el pueblo del Hadiz), que era representado por Ahmad Ibn Hanbal, quien defendía el entendimiento literal del Corán y los Hadices para erradicar diferentes prácticas religiosas de la población como la alabanza de santos, la visita de tumbas y la atribución de milagros a objetos o personas. Esto se contraponía a la escuela *al-Mu'tazila* – proveniente término *ittazala* (separación) –, encabezada por Wasil ibn Ata, la cual apoyaba una interpretación racionalista de la escrituras, conllevando a la compresión del Corán en dos partes, una literal y otra sujeta a la interpretación (cfr. Olidort, 2015, pp. 7-8).

³² Cabe mencionar que existe una diferencia entre el wahabismo y el salafismo, el primero está directamente relacionado con el Estado saudí y la escuela Hanbali, mientras que el salafismo expresa un rechazo manifiesto tanto a los Estados como a las escuelas jurídicas musulmanas (Olidort, 2015, p. 8). Sin embargo, los wahabitas ven con beneplácito ser referenciados como salafistas, evitando así ser asociados con la enseñanzas de un hombre, sino siendo reconocidos por su seguimiento del ejemplo del profeta (Helfont, 2009, p. 2).

fe (*shahada*)³³, la cual constituye el primer pilar de islam³⁴. La unicidad divina exige la rigidez en la creencia (*aqida*) y el cumplimiento estricto de la práctica de la fe de acuerdo los píos predecesores (*salafī manhaj*) por parte del pueblo musulmán.

De esta manera, el salafismo establece una relación directa entre la acción y la creencia, por lo que cualquier acción que no corresponda con el *tawhid* – la unicidad de Allah – permite establecer la frontera entre los infieles (*kuffar*) y el islam (Helfont, 2009, p. 5; Olidort, 2015, p. 5). Así, la lectura que hace el salafismo de la realidad de la comunidad musulmana es pesimista (Meijer, 2010, p. 38), ya que considera que esta se encuentra en estado de decadencia debido al alejamiento del ejemplo del profeta y a la aceptación o tolerancia de prácticas no islámicas. Por lo tanto, es necesario para la defensa de la religión corregir la forma como los musulmanes practican su fe, es decir, en el salafismo el objetivo primario es acerca de los métodos/medios en vez de los fines (Olidort, 2015, p. 5).

Así, al-Wahhab inició su prédica invitando a la eliminación de toda práctica propia de la época pre-islámica (*yahiliyyah*) como la adoración de tumbas, santos, creencias en objetos de buena suerte y la hechicería. Corregir esta desviación exigía para el musulmán el rechazo de toda innovación (*bid'ah*) y el seguimiento estricto – literal – del Corán (*kitab*) y la *sunnah*³⁵. Además, el salafismo wahabita relacionaba los conceptos de *al-wala' wa al-bara'* (lealtad a Allah y repudio o disociación de los infieles), *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-*

³³ La profesión de fe, “no hay más dios que Allah y Mahoma es su profeta”. Esta unicidad de Dios, es expresada de tres formas: el reconocimiento de la omnipotencia de Dios (*tawhid al-rububiyya*); la unicidad de la divinidad de Dios, que implica la adoración únicamente de Él (*tawhid al-uluhiyya*); y la unicidad de los nombres y atributos de Dios (*tawhid al-asma wa'l-sifat*), a través de la aceptación literal de los nombres y atributos de Allah (Meijer, 2010, p. 39). Esta división es atribuida a Ibn Taymiyyah.

³⁴ Junto a la *shahada*, los otros cuatro pilares son: la oración (*salat*), la limosna (*zakat*), el ayuno durante el mes del Ramadán (*sawm*) y la peregrinación a la Mecca (*hayy*).

³⁵ El término puede traducirse como conducta, estilo de vida, hábito o forma de actuar. Este hace referencia al seguimiento del ejemplo del Profeta y corresponde a una colección de enseñanzas que contienen dichos y aprobaciones de Mahoma y de algunos de sus primeros seguidores. Estas sirven de base para la legislación islámica y el reconocimiento de lo aprobado y lo reprochable en el islam (cfr. Esposito, 2003). El sunnismo es proveniente del término *Ahlus-Sunnah* (gente de la sunna), quienes a partir esta justificaban su postura frente al liderazgo de la comunidad musulmana, en oposición a los seguidores de Alí, el chiismo.

munkar (disfrutar o hacer lo correcto y prohibiendo lo incorrecto) y *yihad*³⁶, para lograr la purificación del islam a través de la eliminación de toda forma de *bid'ah*, *kafir* y *shirk*.

Igualmente, la comunión entre el Hanbalismo y el Wahabismo establecía los criterios para llegar a ser considerado un verdadero musulmán. Para al-Wahhab e Ibn Taymiyyah, la *shahada* era insuficiente para serlo, por lo que esta debería ser acompañada por la acción contra el mal, la idolatría y los infieles³⁷. El temor de la corrupción y contaminación del islam producto de la tolerancia de prácticas pre-islámicas era tal que se menciona que el mismo al-Wahhab cortó tres árboles que se consideraban sagrados, demolió la tumba de uno de los compañeros del profeta que era venerada y apedreó a una mujer acusada de adulterio (Helfont, 2009, p. 5; Meijer, 2010, pp. 48-49).

Para el salafismo, aquellos que toleran y siguen aquellas prácticas que no son acordes con el *tawhid*, no deberían ser considerados musulmanes. De esta manera, la acusación de *takfir*³⁸

³⁶ El término *yihad* posee múltiples concepciones, en especial, por la relevancia que ha adquirido en el mundo contemporáneo. Su definición corresponde al esfuerzo que debe hacer todo musulmán en defensa de la fe, es decir, la lucha contra el mal, lo cual involucra tanto el aspecto interno (espiritual) como la “guerra santa”. Esta última acepción ha sido utilizada por varios analistas y, en general, no musulmanes para calificar al islam como una religión violenta, a partir de concepciones influenciadas por el tiempo de las cruzadas. Sin embargo, la *yihad* como guerra puede ser entendida de dos maneras: *yihad* ofensiva y *yihad* defensiva. La primera de ellas se relaciona con la época medieval, por lo que es considerada una guerra misionera. Helfont (2009, p. 42) indica que este tipo de *yihad* es posible en dos condiciones: en tiempos en que la religión se está expandiendo y cuando los musulmanes se encuentra en posición de poder, por lo que es considerado como un deber colectivo llevado a cabo por un gobernante musulmán y sus ejércitos. Por su parte, la *yihad* defensiva ocurre cuando el islam es amenazado o atacado por los infieles, por tanto, es un deber individual que exige de cada musulmán su participación en la lucha, llegando a involucrar a toda la Umma tanto en la defensa de la fe como de las tierras del islam (Helfont, 2009, p. 43).

³⁷ Señala Meijer (2010, p. 48), los Hanbalitas llegaron ser reconocidos por los asaltos a miembros de otras escuelas legales, saqueos de tiendas y registrar las viviendas en búsqueda de instrumentos musicales o licor, y, en general, por atacar a todos aquellos considerados “innovadores”.

³⁸ Es el pronunciamiento o la práctica de excomunión que realiza un musulmán sobre otro al señalarlo como infiel y no islámico. Este término deriva de la palabra *kafir*, que significa infieles o “aquel que se niega a aceptar la revelación divina”. La declaración de *takfir* es asociada con el término *murtadd* (apóstata), el cual ha servido de justificación para muchas de las acciones del Estado Islámico contra los chiitas y las tribus sunnitas, ya que, según la ley islámica, la apostasía es castigada con la muerte o el destierro (cfr. Esposito, 2003). La excesiva acusación de *takfir* está relacionada con el extremismo de la secta del jariyismo – surgida hacia el año 657, en medio de la disputa por la sucesión del profeta – quienes defendían el asesinato de todo aquel que no siguiese sus preceptos, ya que no podría ser considerado un verdadero musulmán, esta práctica era conocida como *isti'rad*, la cual implicaba el asesinato masivo, incluidos mujeres y niños, si llegaban a ser considerados infieles después de juicios inquisitorios para comprobar la fe, conocidos como *imtihan* (cfr. Obaid & al-Sarhan, 2014; Viana, 2015). Es importante señalar, que en oposición a los jariyitas, surgieron los murjitas, proveniente de la palabra *murji'ah* (posponer), quienes señalaban que el juicio sobre quien era buen musulmán o no era facultativo

recaía, en especial, sobre la población chiita, quienes fundamentan gran parte de su fe en la visita de tumbas – como en la ciudad de Qom y Nayaf – y en la muerte, como lo es la principal festividad llamada *Ashura*, la cual consiste en la peregrinación a la tumba del Iman Husayn Ibn Ali, nieto de Mahoma, y muerto en la Batalla de Karbala en el año 680. Así, el anti-chiismo será una característica de gran parte del salafismo, lo cual inspiraría ataques del régimen saudí contra la población chiita como en Al-Ahsa (1792), los intentos de conversión forzada (1927) y el asedio a las ciudades de Nayaf y Karbala (1801) (Bunzel, 2015, p. 9).

Un último aspecto a destacar del salafismo primigenio es la legitimidad de los gobiernos. El término *taghut*³⁹ ha sido aplicado para cuestionar a los gobernantes de los países musulmanes, avalando la yihad contra ellos. Este aspecto es influenciado por el pensamiento de Ibn Taymiyyah, quien defendía la lucha contra los gobernantes que, proclamándose musulmanes, no acatan la Sharia. Sin embargo, es importante destacar que él vivió en la época de la invasión mongola al Imperio Abasí de Bagdad, durante los siglos XIII y XIV. A pesar de la conversión de los mongoles al islam, él rechazaba su autoridad ya que gobernaban de acuerdo a la Ley Mongola Yassa – decretada por Gengis Khan –, en vez de la Sharia. Este contexto influenciaría su pensamiento de autorizar la guerra en contra de otros musulmanes (*takfir*), así como la necesidad de purificar el islam de la ignorancia pagana (*yahiliyyah*).

Sin embargo, a diferencia de su antecesor, el wahabismo no expresa un rechazo a la autoridad de los gobernantes de los países musulmanes. La alianza entre Muhammad ibn Abd al-Wahhab y Muhammad ibn Sa'ud, a mediados del siglo XVIII, daría origen al primer Estado saudita. Esta relación simbiótica legitimaría al Emir saudita y brindaría protección a las ideas wahabitas. A medida que se expandía el Imperio crecía la influencia de al-Wahhab, así, en aquellos lugares conquistados se acusaba a la población de ser infiel y, por lo tanto, les era

de Allah, por lo tanto ninguno podría señalar a alguien como *takfir* o *murtadd*, por lo que este juicio debía ser pospuesto (cfr. Esposito, 2003).

³⁹ Falso dios o falso ídolo. Es relacionado con aquellos tiranos que rechazan o desconocen el poder de Allah, no gobiernan de acuerdo a su ley sagrada y oprimen a su pueblo (cfr. Esposito, 2003). No obstante, en el artículo titulado “*the Concept of Imamah (Leadership) is from the Millah (Path) Ibrahim*”, de la primera entrega de la revista *Dabiq*, publicada por el Estado Islámico, se define el término *taghut* como aquel tirano que gobierna por la leyes creadas por el hombre (Islamic State, 2014a).

brindada la oportunidad de la conversión, pagar la *jizyah*⁴⁰ o, de lo contrario, Sa'ud declararía la yihad contra ellos.

Sin embargo, durante el gobierno de Abd al-Aziz, fundador del tercer Estado saudita (1902), el extremismo wahabita sería transformado en un movimiento conservador, concentrado en la enseñanza de la doctrina (*da'wa*) en vez de la yihad. Así, el wahabismo adquiriría una dimensión política (Meijer, 2010, p. 49), manteniendo su literalismo y puritanismo, pero dejando los principios de la yihad, *al-wala' wa al-bara'* y *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar* como funciones del Estado (Helfont, 2009, p. 8; Meijer, 2010, p. 49). De esta manera, el wahabismo reconocía a la familia real saudí como legítimos gobernantes musulmanes (Helfont, 2009, p. 8).

La alianza entre la Casa de Sa'ud y al-Wahhab daría origen a tres corrientes del salafismo⁴¹: la denominada corriente apolítica del “quietismo” salafista⁴² concentrado en el *da'wa*, la cual considera la política como una fuente de corrupción, por lo que debe concentrarse en la educación (*tarbiya*), el conocimiento religiosos (*'ilm*) y la expansión de la palabra; sin embargo, está dispuesto a la cooperación con el poder político y aceptar su autoridad, de acuerdo al principio de obediencia al mandatario (*wali al-amr*) (Meijer, 2010, pp. 43-45). La segunda tendencia expresa un mayor activismo, regularmente es asociada con el Estado saudí y su patrocinio, el cual a través del apoyo al *da'wa*, lo utiliza como una forma de legitimación y justificación de fines políticos como la expansión territorial o la acumulación de poder (Meijer, 2010, pp. 43-45). Finalmente, la tercera corresponde al salafismo-yihadista, la cual asocia la violencia y la declaración de la yihad en contra de los infieles (*kuffar*) y apóstatas (*takfir* y *murtadd*) como medios para alcanzar la purificación del islam (Meijer, 2010, p. 45). Esta última tendencia se ha ido desarrollando a la sombra del crecimiento del wahabismo

⁴⁰ Impuesto que deben pagar miembro de otras religiones como compensación a la tolerancia de algunas de sus prácticas. Este solo aplica para aquellas de herencia abrahámicas (cfr. Esposito, 2003).

⁴¹ De acuerdo a la clasificación establecida por Quintan Wiktorowicz en *Anatomy of the Salafi Movement*, quien divide a los grupos salafistas en: puristas, concentrados en la expansión pacífica de sus ideas; políticos, más activistas al vincular sus ideas en asuntos políticos; yihadistas, cuya ideología establece la lucha constante contra los líderes políticos y aquellos que consideren infieles (Cfr. Wiktorowicz, 2006).

⁴² Para Olidort (2015) existen corrientes que merecen ser consideradas como “quietistas”, como es el caso del Madkhalismo, la cual expresa algunas posiciones seculares. Sin embargo, rechaza que Muhammad Nasir al-Din al-Albani sea considerado representante de esta tendencia, ya que en sus posiciones teológicas se consideraban temas como el conflicto árabe-israelí o la guerra de Afganistán.

saudita. Sin embargo, ha alcanzado su cenit gracias a los sucesos que han afectado el Medio Oriente en la segunda mitad del siglo XX.

La segunda etapa del discurso salafista está marcada por las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y el surgimiento del pensamiento panislamista y panarabista en Egipto. El fin del Imperio Otomano y la división de sus territorios a través de los tratados Sykes-Picot y Sèvres, influirían en la politización de los objetivos salafistas. De esta manera, con la aparición de personajes como Hasan al-Banna, Sayyid Qutb y Abul Ala Maududi, la búsqueda de un Estado islámico, en el cual se unifique la Umma y la Sharia sea aplicada, se convertiría en el objetivo principal del salafismo.

El fin del Califato Otomano impactó en la conciencia de la comunidad musulmana, dando origen a movimientos que se revelaron ante la Corona británica para evitar su disolución⁴³. Sin embargo, a partir de las ideas de democracia y secularismo, la revolución kemalista cuestionaba la autoridad religiosa del Califa, señalando que los sucesores de los *Rashidun*⁴⁴ no eran genuinos, por lo tanto, el poder y la soberanía del Califa debían ser traspasados al pueblo, siguiendo un modelo republicano (El-Affendi, 2010, pp. 24-25). No obstante, la posición kemalista era rechazada en gran parte del mundo musulmán, aunque se encontraban pocas alternativas a esta (El-Affendi, 2010, pp. 26-27).

Este contexto precipitaría el surgimiento del pensamiento panislamista, el cual buscaría reunificar la Umma bajo un solo gobierno (Califa). Sin embargo, la recuperación de la institución del Califato no era posible dadas las circunstancias y los requisitos para ello, por lo que la idea de un Estado islámico (*al-Dawla*)⁴⁵ moldearía la idea del islam político (El-

⁴³ Entre 1919-1922, surgió en la India un movimiento asociado con el nacionalismo indio, conocido como *Khilafat Movement*, el cual se oponía al dominio británico para lograr la preservación del Califato Otomano, cuya división era considerada por los líderes religiosos y del movimiento como un ataque al islam. Este movimiento coadyuvaría a la independencia de la India, al lograr establecer escenarios de cooperación entre musulmanes e hindúes (cfr. Esposito, 2003).

⁴⁴ Los cuatro primeros Califas: Abu Bakr al-Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn Affan y Ali ibn Abi Talib. Sus gobiernos son considerados los de mayor esplendor del islam, debido a su cercanía con el profeta y la guía proveniente del él (cfr. Esposito, 2003).

⁴⁵ La Umma es considerada la institución en la cual reside la soberanía, sin embargo, esta es abstracta, casi en el sentido de ser una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) relacionada por el Corán y el Profeta. No obstante, la Umma posee una dimensión vinculada a la existencia de un territorio islámico (*dar al-islam*) como

Affendi, 2010). Así, surgirían modelos teóricos de gobierno islámico como los de Rashid Rida, Abu Ala Maududi y Ruhollah Jomeini, este último denominado *wilayat al-faqih* y llevado a cabo en la Revolución de Irán (1979).

El encuentro del pensamiento occidental con el islam, producto del dominio colonial, contribuiría al desarrollo del panislamismo y la politización de la religión. Las ideas reformistas de Jamal al-din al-Afghani – considerado el padre del islam político – hacían de la religión la identidad política fundamental para superar el estado de decadencia y sometimiento ante las potencias europeas. De esta manera, la purificación del islam profesada por el salafismo era convertida en un objetivo político para recuperar las tierras musulmanas (*dar al-Islam*) del poder colonial, dando origen a movimientos como la Hermandad Musulmana y Jamaat-e-Islami, que encontraban en la yihad y en la re-islamización de la sociedad los métodos para lograrlo (El-Affendi, 2010, pp. 30-31; Helfont, 2009, pp. 9-10).

En 1928, es fundada la Hermandad Musulmana en Egipto por Hasan al-Banna. A pesar del rechazo al dominio colonial por subyugar la comunidad musulmana y atentar contra la religión, el objetivo fundamental de la organización de crear un Estado islámico es político, más no religioso. Hasan al-Banna considera que el islam es la solución a los problemas de la sociedad musulmana, desde lo político hasta lo social o lo económico, por lo que no difiere en lo esencial del nacionalismo o el liberalismo (Helfont, 2009, p. 11). De esta manera, la Hermandad Musulmana ha sido considerada heredera del salafismo “moderado”, debido a su apertura a ideas occidentales como el constitucionalismo, la participación política y la tolerancia de prácticas del sufismo, las cuales son rechazadas por el wahabismo y otras corrientes salafistas.

El pragmatismo de la agenda islamista de la Hermandad Musulmana le permitió expandirse a otros países y ganar influencia entre 1936 y 1949. No obstante, el inicio de la Segunda Guerra Mundial generó un cambio en la posición británica frente a los movimientos

un lugar en el cual la comunidad goza de paz y seguridad, y cuyo gobierno debe actuar en beneficio de la Umma de acuerdo a ley sagrada y al Corán. Por lo tanto, la comunidad de creyentes requiere tanto de un territorio como de un gobierno. En contraposición a *dar al-Islam*, existen los territorios hostiles, *dar al-harb*, de los cuales lo musulmanes deben emigrar y hacerles frente, en caso de ser necesario (cfr. El-Affendi, 2010, pp. 29-30).

nacionalistas y antiimperialistas, por lo que, la Hermandad Musulmana comenzó a operar clandestinamente, vinculando la lucha nacionalista y la yihad (Helfont, 2009, p. 13). Sin embargo, las posiciones más radicales de la Hermandad Musulmana surgirían de la defensa de la causa palestina y la oposición al armisticio árabe-israelí (1949). Así, ante los constantes choques con el gobierno, la Hermandad sería declarada ilegal, conllevando el arresto de sus principales miembros y el asesinato de Hasan al-Banna (1949).

La mitad del siglo XX, daría origen al islam radical en el seno de la Hermandad Musulmana. La desaparición de sus fundadores, daría lugar a los miembros más radicales de la organización, quienes retomarían las ideas de al-Wahabb e Ibn Taymiyyah. Entre ellos, el más importante es Sayyid Qutb, quien estableció varios de los elementos fundamentales del salafismo-yihadista contemporáneo. El “qutbismo” eventualmente se escindiría de la corriente principal de la Hermandad Musulmana, la cual daría continuidad al legado de Hasan al-Banna.

Las ideas de Qutb se desarrollaron durante su estadía en prisión, tras haber sido encarcelado junto con otros miembros de la Hermandad después un atentado fallido contra Gamal Abdel Nasser, quien se había hecho con el poder en 1954. El pensamiento “qutbista” retomaba del salafismo la importancia de la acción como instrumento para hacer frente al enemigo y defender la fe, por lo que, el reemplazo de los gobiernos y la creación de un Estado islámico (*al-Dawla*) sería posible únicamente a través de la yihad y la violencia. Igualmente, Qutb consideraba al islam como fuente de toda identidad política, es decir, el sistema islámico era la nación, la patria y el pueblo del creyente, por lo tanto, se debía rechazar todo tipo de modelo nacionalista, socialista, partido político o demás innovaciones que no eran acordes a la *sunnah* (Helfont, 2009, p. 16; Olidort, 2015, p. 8).

Aunque Qutb no poseía un amplio conocimiento religioso, los conceptos de *hakkimiyyah* (soberanía de Allah) y *yahiliyyah* (era pre-islámica) se ajustaban con la defensa del *tawhid*, propia del salafismo (Meijer, 2010, p. 52). Estos conceptos son relacionados de forma causal por el “qutbismo”, de manera que el estado de *yahiliyyah* – considerado por Qutb una condición espiritual y por lo tanto atemporal – de las sociedades musulmanas es resultado de conferir la soberanía a líderes que son alabados, lo cuales permiten y practican ideas no

islámicas que contaminan la religión (Helfont, 2009, p. 17). Por lo tanto, la soberanía es concebida como un atributo exclusivo de Dios que es materializado a través del gobierno de la Sharia y el reconocimiento de los gobernantes como hombres píos. Este modelo permitiría la unificación de la Umma y la formación de un Estado islámico.

Igualmente, el *takfirismo* presente en las ideas de Ibn Taymiyyah y al-Wahhab confluía en el pensamiento de Qutb (Helfont, 2009, p. 17), por lo que todos aquellos líderes musulmanes que no gobernaban bajo la Sharia (*taghut*) y todo aquel musulmán que continuara en *yahiliyyah* podría ser considerado como infiel y apóstata. De esta manera, ante la pérdida de *dar al-Islam*, la yihad es realizada contra el mal representado en los gobernantes impíos y el imperialismo que ocupa las tierras islámicas, por lo que, el muyahidín⁴⁶ es considerado un libertador (Helfont, 2009, p. 44).

Este discurso será el legado del “qutbismo” para el renacimiento del salafismo en la década de los ochenta. Así, la comunión del wahabismo saudita y las ideas de Qutb dará forma al denominado yihadismo-salafista que se incubará en la guerra de Afganistán (1978-1992). De esta manera, la tercera etapa del desarrollo del salafismo estará caracterizada por un mayor activísimo yihadista, la creación de diferentes grupos (armados y/o terroristas) y la politización de los conceptos teológicos wahabitas y salafistas.

Como se señaló anteriormente, el salafismo rechazaba las escuelas islámicas (*madahib*) de *fiqh* (jurisprudencia islámica) consideradas como *bid'ah*, invitando a la reflexión de la *sunnah*, la Sharia y Corán de forma individual (*ijtihad*), sin necesidad de seguir la interpretación de otros (*taqlid*). El aumento del interés individual por el islam y sus fuentes, hacia parte del proceso de re-islamización de la sociedad para superar el estado de decadencia en que se encontraba y que había facilitado el dominio colonial. De esta manera, el acercamiento al islam, se acompañaba con la corrección de las prácticas, como había

⁴⁶ Aquel que se esfuerza o aquel que hace la yihad (cfr. Esposito, 2003).

señalado al-Wahhab, por lo que, los principios teológicos de *al-wala' wa al-bara'* y *hisba*⁴⁷ servirían para justificar el accionar de los grupos salafistas-yihadistas (Meijer, 2010).

Así, grupos como *Jam'a al-Islamiyya*, en Egipto, aplicaban la *hisba* como parte de su activismo, lo que implicaba el ataque a fiestas, a festivales de música o a parejas vistas en público en las universidades; también protagonizaron robos, saqueos e incendios a tiendas de licores, de video y música, y se tomaron varias mezquitas con el fin de purificarlas (Meijer, 2010, p. 53). Por otro lado, entre los diferentes grupos se haría extensivo la aplicación del principio de *al-wala' wa al-bara'* para rechazar a los gobiernos de los países musulmanes y oponerse al dominio extranjero, lo cual se tradujo un activismo más violento al asociar estos objetivos con la yihad.

El principio de *al-wala' wa al-bara'*, invitaba al rechazo/disociación con todo aquello que pudiera ser considerado *shirk* y *kafir* (infiel), demostrando así la lealtad a Allah. Este será el punto de partida para considerar a los diferentes gobernantes de los países musulmanes como *taghut* y *kuffar*, debido a que estos no aplican la Sharia adecuadamente, aceptan innovaciones como constituciones y sostienen relaciones con naciones de infieles. Por lo tanto, los gobernantes no han demostrado la lealtad a Allah y deben ser declarados *takfir*, lo cual conlleva la declaración la yihad en su contra (Wagemakers, 2008). Este razonamiento, estará presente en gran parte del pensamiento de yihadistas contemporáneos como Aymán al-Zawahiri, Yusuf al-Uyairi, Abu Hamza al-Masri y Abu Muhammed al-Maqdisi (cfr. Meijer, 2010; Wagemakers, 2009).

Esta politización de los principios teológicos, es influenciada, en gran parte, por los sucesos de 1979. En primer lugar, el triunfo de la Revolución iraní, materializaba los deseos salafistas de la formación de un Estado islámico, lo cual sirvió de inspiración a los grupos radicales que se gestaban en diferentes países. Por otro lado, la toma de la Gran Mezquita de La Meca (noviembre 20-diciembre 4, 1979), por parte de un grupo conocido como *al-Ikhwān* (La

⁴⁷ La *hisba* corresponde a una institución islámica que se encarga del mantenimiento del orden y la moral. Esta se encarga de poner en práctica el principio de hacer lo correcto y prohibir lo incorrecto (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar*), corrigiendo la conducta de los musulmanes y ajustándola de acuerdo a la Sharia (cfr. Esposito, 2003).

Hermanidad), liderado por Juhayman al-Otayb, manifestaba el nivel de activismo y politización que había alcanzado el pensamiento salafista. La toma de las mezquitas era considerada una forma de lograr la purificación del islam, según el concepto de *Millat Ibrahim*⁴⁸ (la religión de Abraham), el cual señalaba el principio *al-wala' wa al-bara'* como manifestación del *tawhid* (Wagemakers, 2009, p. 288).

Igualmente, el pensamiento de al-Otayb, aunque era principalmente religioso, esbozaba un tinte político. Por ejemplo, en una de sus cartas invitaba a los musulmanes a alejarse del Estado y sus instituciones, señalando al régimen saudí de corromper la religión al usarla para su interés y aliarse con los cristianos. Asimismo, cuestionó la legitimidad del gobierno de la Casa de Sa'ud, señalando que esta no pertenece a la tribu Quraysh, de la cual es proveniente el profeta (Hegghammer & Lacroix, 2007, p. 111). De esta manera, al-Otayb influiría en el pensamiento salafista-yihadista, brindando bases teológicas para la yihad en contra de los gobiernos de los países musulmanes y la consecución de un Estado islámico.

El último de los hechos de 1979 que sirvió como catalizador para el desarrollo del salafismo-yihadista, fue la incursión del ejército soviético en Afganistán. Esto coincidió con la expansión de las ideas wahabitas como forma de contrarrestar el secularismo del movimiento panarabista, durante la denominada “Guerra Fría Árabe”, y con la salida de varios miembros de la Hermanidad Musulmana de Egipto. De esta manera, las ideas salafistas que se extendían por la región, resonarían el impacto de la invasión soviética en la comunidad musulmana y permitirían el surgimiento del movimiento muyahidín⁴⁹.

⁴⁸ Este concepto es desarrollado a partir del Corán 60:4:

Hay para vosotros un buen ejemplo en Abraham y en quienes estaban con él, cuando dijeron a su gente: «En verdad, nos apartamos de vosotros y de lo que adoráis en lugar de Dios. Descreemos de vuestra fe y comienza entre nosotros y vosotros la enemistad y el odio para siempre hasta que creáis en el Dios único.» Exceptuando lo que Abraham dijo a su padre: «Pediré perdón por ti, aunque no puedo hacer nada por ti en contra de Dios».

Así, los salafistas han señalado a Abraham como un ejemplo a seguir. De esta manera, alejarse y ser enemigo de aquellos que no aceptan la unicidad de Dios, será parte importante del pensamiento salafista-yihadista, entre ellos al-Maqdisi, quien sería influenciado por las ideas al-Otayb.

⁴⁹ En la entrevista que realiza Peter Arnett a Osama Bin Laden en 1997, el líder de Al-Qaeda señala el impacto que tuvo en el movimiento muyahidín la invasión soviética: “[i]t was rather the news that was broadcast by radio stations that the Soviet Union invaded a Muslim country. This was a sufficient motivation for me to start to aid our brothers in Afghanistan [...]” (Bin Laden, 1997, pp. 2-3). Por lo anterior, el sentimiento de solidaridad

Afganistán sería el punto de encuentro de “qutbistas” como al-Zawahiri y wahabitas como Osama Bin Laden y Abu Muhammed al-Maqdisi. Lo cual daría origen a un activismo más violento, concentrado en la realización de la yihad contra los gobernantes de los países musulmanes, controlados por Occidente. El surgimiento de Al-Qaeda, impulsado por el triunfo contra los soviéticos, respondía a los objetivos de Qutb y de los wahabitas, por lo que la lucha contra el imperialismo y contra los gobiernos árabes serán los puntos centrales de su agenda. Sin embargo, la yihad que declaraba Osama Bin Laden en agosto de 1996, apelaba tanto a la justificación teológica como al sufrimiento de la población musulmana.

Primero que todo, la superioridad moral del yihadista, era justificada por parte de al-Maqdisi, a través de la citación del Corán 29:64⁵⁰, señalando que las acciones emprendidas por estos, estaban acompañadas de la bendición divina⁵¹, por lo que, éstas se encontraban plenamente justificadas (Helfont, 2009, pp. 40-50). Una muestra de ello era el triunfo en tierras afganas. Además, los conceptos del *millat Ibrahim* y *al-wala' wa al-bara'* eran llevados en la ideología de al-Maqdisi tanto a la vida social como al aspecto político (Wagemakers, 2009, p. 287). De esta manera, demostrar la lealtad a Allah según el ejemplo de Abraham, significaba rechazar los gobiernos infieles.

Este razonamiento, sumado al concepto de *hakkimiyyah* de Qutb, posibilitaría señalar a los gobiernos árabes como enemigos del islam, apóstatas e infieles. La no aplicación plena de la Sharia y las relaciones con los países occidentales son prueba de la infidelidad de los gobernantes⁵², lo cual, para al-Maqdisi, es considerado mayor *kafir*, lo cual indica que los

y victimización de la comunidad musulmana se convertía en un factor adicional a las justificaciones teológicas del salafismo-yihadista.

⁵⁰ Señala Corán 29:64: “Y a quienes se esfuerzan por Nosotros, ciertamente, les guiaremos a Nuestros caminos. En verdad, Dios está con quienes hacen el bien”.

⁵¹ Un ejemplo de ello se observa en la entrevista que concede Osama Bin Laden a la CNN en 1997:

“So our experience in this jihad [Afghanistan] was great, by the grace of God, praise and glory be to Him, and the most of what we benefited from was that the myth of the super power was destroyed not only in my mind but also in the minds of all Muslims. Slumber and fatigue vanished and so was the terror which the US would use in its media by attributing itself super power status or which the Soviet Union used by attributing itself as a super power. Today, the entire Muslim world, by the grace of God, has imbibed the faithful spirit of strength and started to interact in a good manner in order to bring an end to occupation and the Western and American influence on our countries” (Bin Laden, 1997, p. 3).

⁵² Esta justificación se encontraba en Ibn Taymiyyah, quien rechazaba el gobierno de mongoles a partir del Corán 5:44, el cual señala como *kafir* a todo aquel que no gobierne de acuerdo a las leyes reveladas por Allah.

regímenes políticos se encuentran fuera del islam (Wagemakers, 2009, pp. 289-290). Al igual que Sayyid Qutb, al-Maqdisi examina los diferentes regímenes de acuerdo a su posición ideológica, concluyendo que ninguno de ellos es acorde a la Sharia, por lo tanto, son ilegítimos. No obstante, advierte del exceso de *takfir*, por lo cual, su crítica se dirige principalmente a los gobiernos y no a las sociedades en general (Wagemakers, 2009, p. 292). Esta consideración será parte importante de las acciones de Al-Qaeda y será punto de controversia con el Estado Islámico (Gartenstein-Ross et al., 2015).

Por otra parte, la justificación teológica es completada con la apelación al sufrimiento de la comunidad musulmana. Tanto en la “Declaración de Yihad en contra de los Americanos” (1996) como en la entrevista dada a la CNN en 1997, Bin Laden celebraba los ataques en el World Trade Center, Riad y Dhahran – los cuales habían cobrado vidas de americanos – como retribución al patrocinio norteamericano a Israel y a la muerte de musulmanes en Palestina, Libano, Bosnia, Chechenia, entre otros lugares. Así, señala Bin Laden (1996) en su “Declaración”:

It is no secret to you, my brothers, that the people of Islam have been afflicted with oppression, hostility, and injustice by the Judeo-Christian alliance and its supporters. This shows our enemies' belief that Muslims' blood is the cheapest and that their property and wealth is merely loot. Your blood has been spilt in Palestine and Iraq, and the horrific images of the massacre in Qana in Lebanon are still are still fresh in people's minds (p. 1).

Este componente de la victimización del pueblo musulmán, presentaba las acciones terroristas como actos de yihad defensiva y, por tanto, deber de todo musulmán ante la humillación sufrida en Irak, Palestina, Sudán y Arabia Saudita a manos de infieles y cruzados (Bin Laden, 1998; Helfont, 2009, p. 48). De esta manera, la ideología de Al-Qaeda se construye a partir de los agravios hacia el mundo musulmán y la violencia e inseguridad que pretende infligir contra aquellos que les han humillado (Kfir, 2015).

Kfir (2015, pp. 236-237) identifica tres tipos de agravios señalados por Osama Bin Laden: uno religioso, centrado en la ocupación de las tierras musulmanas; uno económico, que

produce el caso en el mundo musulmán producto de las sanciones y la explotación económica de Occidente; y tercero, vinculando lo económico y lo religioso, señala la “presencia siniestra” de Occidente y del materialismo como fuente del sufrimiento y del alejamiento de los musulmanes de su religión. De esta manera, son identificados dos tipos de enemigos contra los cuales habrá de dirigirse la yihad, el “cercano” y el “lejano”, lo que en otras palabras, corresponde a los gobiernos de los países musulmanes y a Occidente.

En ambos casos, la violencia contra el enemigo será una profecía autocumplida que justificará las acciones de cada bando y generará un ambiente de inseguridad en el cual grupos como Al-Qaeda puedan florecer (Kfir, 2015). Este accionar caracterizará el cambio estratégico de la organización tras la invasión norteamericana a Afganistán (2001), lo cual permitirá el surgimiento de “Al-Qaedas” bajo un modelo de franquicias, la expansión a nuevos territorios y la consolidación de la organización como “un mensaje político” o una ideología (Gartenstein-Ross et al., 2015; Kfir, 2015; Rumman, 2015).

La caída del régimen talibán en 2001, conllevó la transformación de Al-Qaeda en una organización descentralizada y que operaría en diferentes territorios. A pesar de que Bin Laden y al-Zawahiri debieron refugiarse en las montañas de las zonas tribales pastunes entre Afganistán y Paquistán, la aparición de diferentes filiales, entre 2001-2011, como AQAP (Al-Qaeda en la Península Arábiga), AQIM (Al-Qaeda del Magreb Islámico), AQSP (Al-Qaeda en la Península del Sinaí), Ansar al Islam y AQI, demostraba que Osama Bin Laden mantenía (y multiplicaba) la capacidad de atentar contra las fuerzas norteamericanas. Sin embargo, a pesar del éxito inicial del modelo *off-shore* de Al-Qaeda, las franquicias adquirieron mayor protagonismo e independencia frente a Al-Qaeda Central, destacando nuevos líderes como al-Zarqawi (Rumman, 2015; Tawil, 2010).

De esta manera, la más reciente etapa del discurso salafista, se desarrollaría a partir del pensamiento extremista de Abu Musab al-Zarqawi, quien sería reconocido por el uso excesivo de la violencia y por su influencia en el surgimiento del Estado Islámico. La invasión norteamericana a Irak (2003) y, posteriormente, la guerra en Siria (2011) generarían dos contextos adecuados para el salafismo-yihadista. Así, a partir del sentimiento de

victimización de la comunidad sunnita, el sectarismo y la violencia extrema se conformaría la versión “zarqawista” del salafismo.

Abu Musab al-Zarqawi, quien había sido participe en Afganistán – contra soviéticos y norteamericanos –, director centros de entrenamiento⁵³, creador de diferentes grupos y arrestado varias veces por el régimen jordano, se establecería en Irak, gracias a las facilidades que brindaron países como Irán y Siria durante su tránsito entre Jordania, Afganistán y el Kurdistán (Weiss & Hassan, 2015). Aunque al-Zarqawi había proclamado *bay‘a* (juramento de lealtad) a Osama Bin Laden en 2004⁵⁴, AQI no solo operaba independiente de Al-Qaeda Central, además, expresaba objetivos y estrategias diferentes a las establecidas, como la formación de un Califato y la lucha contra el dominio chiita en la región, haciendo objetivos prioritarios a los países del golfo y el levante (Stern & Berger, 2015, p. 22; Tawil, 2010, p. 148; Weiss & Hassan, 2015, p. 14).

Aunque al-Zarqawi compartía el antiamericanismo y lucha contra los regímenes árabes, la excesiva violencia, el anti-chiismo y el excesivo señalamiento de *takfir* establecería un punto de divergencia con Bin Laden (Weaver, 2006). La organización que había fundado, *Jama‘at*

⁵³ El periodo como director del campo de entrenamiento de Herat (Afganistán) marcaría un aspecto importante de la consolidación del pensamiento de al-Zarqawi. Saif al-Adel, señala que la intención de al-Zarqawi iba más allá del simple entrenamiento militar, él apuntaba la formación de una sociedad embrionaria, una estructura social (*mujtama‘ mutakamil*) que debería ser reproducida en Irak. El campo de Herat sorprendía a los líderes de Al-Qaeda por el alto volumen de reclutamiento de voluntarios – combatientes y sus familias –, los cuales conformarían el grupo *Jund al-Sham*, el cual se convertiría en el ejército que emularía al héroe medieval Nur al-Din Mahmud Zangi, gobernante de Mosul y Alepo (cfr. Lahoud, 2014, pp. 10-11; Weaver, 2006; Weiss & Hassan, 2015, pp. 11-19).

⁵⁴ La relación entre al-Zarqawi y Osama Bin Laden ha sido presentada, desde su encuentro en 1999, como tensa. Así ha sido descrita por el jefe de seguridad de Al-Qaeda, Saif al-Adel (al-`Adl), en una carta presentada por el periodista Fuad Husayn. Aparentemente, al-Zarqawi era considerado arrogante y de posturas rígidas por Bin Laden (Weiss & Hassan, 2015, p. 11). Estas diferencias eran más evidentes en el rechazo a la violencia extrema que defendía al-Zarqawi. Hacia 2011, varios miembros de Al-Qaeda insistirían en la expulsión de al-Zarqawi, debido al daño causado a la reputación de la organización con sus acciones y declaraciones (Gartenstein-Ross et al., 2015, p. 7). No obstante, existen algunas controversias frente a la descripción hecha por Saif al-Adel del encuentro entre al-Zarqawi y Bin Laden, dado que la autenticidad de la carta ha sido puesta en duda por el líder de Al-Qaeda (Fishman, 2016). En general, la relación entre ambos ha sido por conveniencia, de esta manera, por medio de la intercesión de Saif al-Adel, Al-Qaeda apoyó financieramente la creación del campo de entrenamiento de Herat, aunque operaba autónomamente bajo el mando de al-Zarqawi (cfr. Fishman, 2016; Lahoud, 2014, p. 11; Stern & Berger, 2015, p. 21).

*al-Tawhid wal-Jihad*⁵⁵, había atraído la atención internacional gracias a acciones como la ejecución de Nick Berg, los atentados contra varios hoteles de lujo en Jordania⁵⁶ y el carro bomba contra la sede de la Misión de Naciones Unidas en Irak (UNAMI). Sin embargo, los ataques contra la población chiita tenían mayor relevancia dentro de los objetivos de AQI⁵⁷, entre ellos se destacan los atentados contra las mezquitas del Iman Alí (Najaf, 2003) y Al-Askari (Samarra, 2006). No obstante, la estrategia de al-Zarqawi no se limitaba a dirigirse contra templos y líderes religiosos chiitas, las zonas residenciales y altamente transitadas, las plazas de mercado y los cafés fueron atacadas, acabando con la vida de miles de musulmanes tanto chiitas como sunnitas.

Estas acciones dividirían a Al-Qaeda, causarían el repudio de personajes como al-Zawahiri, al-Maqqdisi y el mismo Bin Laden. Aunque estos reparos se relacionaban con cuestiones estratégicas más que morales, las intenciones de un “perfil bajo” de Al-Qaeda Central, buscando operar en las sombras, sin reconocer muchas veces los lazos con sus filiales y evitando la exposición ante Occidente, se veían truncadas por el accionar de AQI (Gartenstein-Ross et al., 2015). No obstante, a pesar del rechazo que causaba, el “zarqawismo” presentaba una propuesta agresiva para cumplir muchos de los ideales del salafismo-yihadista: la lucha contra los infieles, la implementación de la Sharia, la recuperación de la gloria pasada y, con ello, la restauración del Califato.

⁵⁵ Este sería el nombre de la organización con la cual al-Zarqawi se daría a conocer en Irak. Los atentados contra la embajada de Jordania, el Hotel Canal (2003) y la Mezquita de Najaf – que entre sus víctimas tendría al líder chiita ayatolá Mohammad Baqer Hakim – darían prestigio a al-Zarqawi entre los múltiples grupos de la insurgencia antiamericana (Weaver, 2006). Según señala Weiss & Hassan (2015, p. 13), el nombre *Jama'at al-Tawhid wal-Jihad* era proveniente de una frase que se encontraba a la entrada del centro de entrenamiento dirigido por al-Zarqawi en Herat.

⁵⁶ El campo de entrenamiento de Herat fue conocido por el nombre de *Jund al-Sham* (Soldados del Levante), como el nombre lo indica, este grupo fue creado con el fin de dirigir ataques contra diferentes países árabes, en especial, Jordania. De esta manera, el interés de al-Zarqawi en derrocar a la monarquía jordana conllevó acciones como el asesinato del diplomático norteamericano Laurence Foley (2002) y el frustrado ataque químico contra la sede de los servicios de inteligencia jordanos (2004) (Weaver, 2006).

⁵⁷ El cambio de nombre de la organización *Jama'at al-Tawhid wal-Jihad* por *Tanzim Qaidat al-Jihad fi Bilad al-Rafidayn* (Al-Qaeda en la tierra entre dos ríos) ocurrió tras la proclamación de *bay'a* de al-Zarqawi a Al-Qaeda. Este nombre evidenciaba el rechazo a los Estados existentes y al nacionalismo (Helfont, 2009, p. 51). Sin embargo, en los medios de comunicación se haría extensivo el uso de Al-Qaeda en Irak (AQI) para identificar a la organización.

En primer lugar, la concepción salafista de la acción como complemento de la creencia es expresada a través de la violencia contra los infieles e idólatras. De esta manera, para al-Zarqawi, el camino hacia la construcción de un Estado islámico, la unificación del Umma y la unicidad de Allah sería posible a través de un total rechazo a las múltiples manifestaciones de *shirk* y *kafir*. Por lo tanto, la yihad ofensiva deberá ser realizada contra toda manifestación de idolatría, representada en el chiismo y las minorías; mientras que la yihad defensiva se dirigirá contra los gobiernos *taghuts* y Occidente (Bunzel, 2015, p. 10). Asimismo, gracias a los diferentes estudios realizados por varios yihadistas sobre *al-wala' wa al-bara'* – entre ellos al-Maqdisi, mentor de al-Zarqawi – las acciones emprendidas encontraban fundamento teológico.

Como segundo aspecto, la implementación de la Sharia, había sido un elemento central para la politización del salafismo, a partir de ello tanto Qutb como Maqdisi e Ibn Taymiyyah señalaron a los gobiernos de su época como ilegítimos. Por lo tanto, entregar la soberanía a Dios, rechazando las leyes de los hombres – y con esto los gobiernos – será un objetivo del salafismo que implementará el Estado Islámico. La férrea aplicación de la Sharia proclamada por al-Baghdadi diferirá de posiciones más “laxas” de Al-Qaeda, las cuales priorizarán el apoyo popular sobre el control territorial (Gartenstein-Ross et al., 2015). No obstante, es necesario señalar que la aplicación de la Sharia en su forma más extrema por parte AQI e ISI (Estado Islámico de Irak, por sus siglas en inglés) en la provincia de al-Anbar, produjo un amplio descontento entre la población y las tribus sunnitas, conllevando al fortalecimiento de la estrategia “*The Awakening*”, que llevaría al grupo al borde su desaparición hacia 2008.

Un tercer aspecto del “zarqawismo”, es la recuperación de la gloria pasada, la cual el Estado Islámico ha apropiado a través de varios simbolismos. Aunque las referencias históricas son constantes, la imagen de Nur al-Din Mahmud Zangi, héroe de la segunda cruzada y gobernante de Mosul y Alepo, sería de gran inspiración para al-Zarqawi, no en vano, el primer discurso público de Abu Bark al-Baghdadi se realiza desde la Mezquita de al-Nuri en

Mosul⁵⁸. Igualmente, la lectura de la historia del salafismo-yihadista servía para alimentar el sentimiento de victimización de la comunidad musulmana (sunnita). Un ejemplo de ello se puede encontrar en la edición 13 de la revista *Dabiq*, la cual señala constantemente a los chiitas como culpables del sufrimiento y la humillación del pueblo musulmán a lo largo de la historia, bien sea por la alianza de estos con los infieles que han dominado las tierras musulmanas como los mongoles, los portugueses o los norteamericanos; o por otro lado, el dominio del Imperio Safávida, el cual eliminó el verdadero islam (sunnismo) de Persia, según señala la revista.

Finalmente, la restauración del Califato, como uno de los objetivos del salafismo moderno, se convertiría en la hoja de ruta de los grupos armados surgidos después de la década de los ochenta. Sin embargo, los fracasos de los talibán y de AQI, harían que Al-Qaeda reconsiderara el control y la conquista territorial como una de sus prioridades (Gartenstein-Ross et al., 2015). Para al al-Zarqawi, esto solo era posible a través de una estrategia marcada por la violencia, la cual permitiría desestabilizar los Estados y con ello tomar control territorial hasta transformar las fronteras impuestas por el orden colonial⁵⁹.

Igualmente, la percepción de que la población sunnita era la víctima de los recientes sucesos en Medio Oriente, señalaba la necesidad de la reinstauración del Califato, no solo como el lugar en el cual la religión se practique adecuadamente según el *tawhid*, la Sharia y la *Sunnah*, sino además como la tierra en la cual encontrar refugio y protección ante los ataques de chiitas

⁵⁸ Según señala Saif al-Adel, la admiración de al-Zarqawi por Nur al-Din – quien liberó la mezquita sagrada de La Meca iniciando la campaña desde Mosul, y cuya tarea sería culminada por su sucesor, Saladino – motivaría su deseo de iniciar su campaña en Irak y su ambición de estatalidad. Estas referencias históricas también eran expresadas por ISI, cuyo vocero comparaba el emirato proclamado por la organización con la similitud territorial de Medina en tiempos del Profeta y el origen del islam. De esta manera, el ejemplo de Mahoma estaba siendo emulado por los herederos de al-Zarqawi, Abu Omar al-Baghdadi y Abu Hamza al-Muhajir (Abu Ayyub al-Masri) (cfr. Bunzel, 2015, p. 18; Lahoud, 2014, p. 12).

⁵⁹ A Inicios de noviembre de 2006, el líder de ISI, Abu Hamza al-Muhajir identificar a la organización no como hijos del “Sykes-Picot” sino como “hijos del Profeta”, señalando el rechazo a las fronteras actuales (Bunzel, 2015, p. 18). De este modo, la transformación de las fronteras del Medio Oriente impuestas por los países europeos a través del tratado de Sykes-Picot, será parte importante del proceso de formación del Califato. Así se observaría en el video titulado “*The Breaking of the Border*” (junio, 2014), en cual aparecen los líderes Abu Omar al-Shishani y Abu Muhammad al-Adnani, en compañía de varios miembros de ISIS (Estado Islámico de Irak y Siria/al-Sham), derrumbando la frontera entre Siria e Irak. La unificación de los territorios sería proclamada por al-Adnani como el inicio del fin de la humillación del pueblo musulmán y de innovaciones como el patriotismo y el nacionalismo, en el marco de la declaración del Califato (cfr. Islamic State, 2014; Napoleoni, 2015; VICE NEWS, 2014).

e infieles. Esto ya se vislumbraba en las declaraciones de Muharib al-Juburi, vocero de ISI, quien señalaba la necesidad de un Estado sunnita, así como lo habían hecho kurdos y chiitas tras la invasión de Irak (Bunzel, 2015, p. 18). De este modo, la victimización de la población sunnita serviría para inspirar la llegada de miles de combatientes extranjeros a Irak y a Siria, tanto de la región como otras partes del mundo.

Tabla 5. Etapas de desarrollo del discurso salafista

Etapa I	Etapa II	Etapa III	Etapa IV
El islam debe ser purificado, por lo cual, deben ser corregidas y/o eliminadas las prácticas que no correspondan con la doctrina del <i>tawhid</i> . Por consiguiente, es necesaria la corrección de la conducta (<i>hisba</i>) y el rechazo de lo no islámico (innovaciones, leyes de los hombres, politeísmo), demostrando la lealtad a Dios	La comunidad musulmana se encuentra en estado de ignorancia (<i>yahiliyyah</i>) y decadencia, por lo cual la soberanía debe retornar Allah, rechazando y haciendo la yihad contra los gobernantes que no aplican la Sharia si no las Leyes de los hombres y que han tolerado practicas no islámicas.	El islam se haya en peligro producto de la presencia de infieles y apóstatas en las tierras del islam, lo cual se debe a gobiernos títeres, que han permitido y tolerado el sufrimiento de la comunidad musulmana, demostrando su lealtad a los infieles y no a Allah, por lo que debe declararse la yihad contra sus gobiernos (enemigo cercano) y los poderes imperialistas (enemigo lejano). Retribuyendo las humillaciones y los sufrimientos a través del ataque a civiles y a objetivos militares del enemigo que ocupa la tierra musulmana.	Existe una guerra contra el islam y la comunidad sunnita declarada por los infieles, quienes han contado con la complicidad de los chiitas, invadiendo las tierras del islam. Por lo tanto, estas se deben recuperar a través de la yihad, con el fin de reinstaurar el Califato, unificar la Umma dividida por el dominio colonial y aplicar plenamente la Sharia. Además, eliminando todo rastro de idolatría, innovación e infidelidad, con lo cual se recupera la dignidad de la comunidad musulmana y se retribuye la humillación al enemigo (Occidente)

Fuente: elaboración propia.

De esta manera, el salafismo-yihadista de al-Zarqawi retomará varios elementos de la tradición salafista, desde las posiciones teológicas primigenias como las políticas del salafismo moderno, marcando el norte para el surgimiento del Estado Islámico y el restablecimiento del Califato. Sin embargo, estas ideas no operan en el vacío y están

condicionadas por los eventos contextuales⁶⁰, imaginarios como la necesidad del Califato y su recuperación, la lucha contra Occidente, el desconocimiento de chiismo como parte del islam y la visión apocalíptica, hacen parte de las opiniones de la población musulmana contemporánea (El-Badawy, Comerford, & Welby, 2015, p 4). Por otro lado, el Estado Islámico ha logrado capitalizar las condiciones socioeconómicas (pobreza, analfabetismo, desempleo, sectarismo) y políticas (fracaso de las ideologías seculares, fronteras porosas, debilidad de partidos políticos, radicalismo religioso como herramienta política, sectarismo y exclusión política) de Irak y Siria, generando un “ambiente” adecuado para el desarrollo acelerado de la organización y las rápidas conquistas territoriales (Fattah, 2015; Rumman, 2015).

Por lo anterior, como se observa en la tabla 5, el salafismo contemporáneo, en la visión más extremista del Estado Islámico, ha integrado los diferentes planteamientos teológicos originales y la experiencia histórica para el establecimiento de su discurso religioso/ideológico. De este modo, la concepción del salafismo-yihadista de al-Baghdadi y sus hombres implicará el proceso de securitización de la religión, lo cual, como señala Sheikh (2014), tendrá repercusiones en otros sectores de la seguridad, en este caso, en la seguridad societal de las comunidades y en el sector societal de los Estados de Irak y Siria.

II.III La amenaza al Islam y la Defensa de la Religión para el Estado Islámico

El discurso salafista es el cimiento para el accionar de grupos como el Estado Islámico, el cual ha securitizado diferentes principios teológicos para justificar desde los actos terroristas y las ejecuciones hasta los ataques contra la población no musulmana como yazidíes, cristianos y drusos. De este modo, comprender como han sido integrados los planteamientos del salafismo con la securitización de la religión, permite reconocer elementos fundamentales para la transmisión y el accionar del mensaje yihadista.

⁶⁰ Nelly Lahoud (2014) señala que el surgimiento del Estado Islámico se ha presentado como resultado tanto del “diseño” de al-Zarqawi como del “accidente” contextual. De esta manera, Lahoud hace apología a lo señalado por Maquiavelo, quien reconoce que las acciones están sujetas tanto a la virtud como a la fortuna.

La ideología del Estado Islámico se fundamenta en la doctrina del *tawhid* y los principios de *al-wala' wa al-bara'* y *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar*. De este modo, la apelación a la unicidad de Dios como significante dentro del discurso salafista-yihadista es la base de la securitización de los grupos extremistas. Como ha señalado la teoría, la presencia de significantes vacíos⁶¹, como elementos del discurso, permiten que los actores securitizadores identifiquen las amenazas y enmarquen sus acciones. En palabras de Sheikh (2014):

The securitising actor must be able to provide evidence that corresponds with the religious imagery, in addition to having success with describing the threat as existential for the referent object. Religious evidence can, for instance, be a convincing appeal to emotions, spiritual dreams or references to ethical or legal interpretations of religion (p. 268).

De esta manera, la religión es el elemento primordial para la identificación del enemigo por parte del Estado Islámico, bien sean los kurdos, Estados Unidos, los gobiernos de Irak y Siria, las comunidades minoritarias, entre otros, las acciones en su contra son emprendidas por motivación religiosa. Esto se evidencia en parte de la propaganda y en las declaraciones del Estado Islámico y sus antecesores. Por ejemplo, en el documento titulado “*Some of Our Fundamentals*”, de marzo de 2007, Abu Omar al-Baghdadi – líder de ISI – presentaba en diecinueve puntos los fundamentos de su grupo, entre ellos, la justificación religiosa de la defensa del *tawhid* destacaba como una de las prioridades. Así, el primero de ellos señala: “[w]e believe in the necessity of destroying and eradicating all manifestations of idolatry (*shirk*) and [in the necessity of] prohibiting those things that lead to it [...]” (Bunzel, 2015, p. 38).

Ejemplos similares pueden observarse en la revista *Dabiq*. En la decimoquinta edición, un artículo titulado “*Why We Hate You and Why We Fight You*” presentan las razones por las

⁶¹ Los significantes maestros o vacíos corresponden a aquellos conceptos que no poseen un significado dado dentro del análisis del discurso. Estos anudan otros conceptos que son presentados a las audiencias y enmarcan las acciones a las que apela el actor securitizador. Entre los múltiples significantes la religión se destaca como uno de los más importantes.

cuales el Estado Islámico se opone al cristianismo, subrayando la justificación teológica como el principal argumento. Así, señala la revista:

We hate you, first and foremost, because you are disbelievers; you reject the oneness of Allah –whether you realize it or not – by making partners for Him in worship, you blaspheme against Him, claiming that He has a son, you fabricate lies against His prophets and messengers, and you indulge in all manner of devilish practices. [...] just as your disbelief is the primary reason we hate you, your disbelief is the primary reason we fight you, as we have been commanded to fight the disbelievers until they submit to the authority of Islam, either by becoming Muslims, or by paying jizyah – for those afforded this option – and living in humiliation under the rule of the Muslims (Islamic State, 2016a, p. 31).

De forma similar ocurre en el caso kurdo. Así, la revista reproduce en el cuarto número – también citado en el quinto – el discurso de Abu Muhammad al-Adnani, “*Indeed Your Lord Is Ever Watchful*”:

Our war with Kurds is a religious war. It is not a nationalistic war – we seek the refuge of Allah. We do not fight Kurds because they are Kurds. Rather we fight the disbelievers amongst them, the allies of the crusaders and Jews in their war against the Muslims (al-Adnani, 2014a, p. 12).

Por último, identifica a los chiitas como el principal enemigo. Esto ha sido herencia de al-Zarqawi, quien los señalaba como la mayor amenaza y, por tanto, exhortaba a su erradicación de Irak, como lo expresó en una de las cartas que dirigió a Osama Bin Laden, en febrero de 2004. De este modo, las referencias en contra del chiismo son constantes en la propaganda del Estado Islámico. Así, en varios artículos de *Dabiq* se cuestionan los fundamentos doctrinales y teológicos de los chiitas, en especial en la decimotercera edición, la cual es completamente dedicada a ellos. En esta, un extenso artículo titulado “*The Rāfidah: from Ibn Saba’ to the Dajjāl*” concluye acerca del chiismo que:

[T]hey are an apostate sect drowning in worship of the dead, cursing the best companions and wives of the Prophet, spreading doubt on the very basis of the religion (the Qur'ān and the Sunnah), defaming the very honor of the Prophet, and preferring their "twelve" imāms to the prophets and even to Allah! Their hordes of followers all partake in the apostasy of their heads and leaders. [...] as the Rāfidah did not only reject Abū Bakr and 'Umar, they also rejected Islam and the very basis of the religion. And throughout history, they have never hesitated to cooperate with the Jews, Christians, and pagans against Islam and the Muslims (Islamic State, 2016, p. 45).

Asimismo, es importante destacar cómo el Estado Islámico se refiere a los chiitas⁶². La palabra “*rafida*” (el que rechaza) ha sido la forma más común de llamarlos, especialmente por al-Zarqawi y Abu Omar al-Baghdadi. Sin embargo, ha aumentado el uso de “safávidas”, especialmente desde que Abu Bark al-Baghdadi asumió el liderazgo del grupo. Estos términos revelan dos aspectos de la identificación como enemigo de la población chiita: el primero es religioso, señalándolos como un pueblo que rechaza a los Califas y a Allah; mientras que el segundo es étnico, al equiparar al chiismo con Irán. Ambos han buscado movilizar a la población sunnita y fomentar el sectarismo (Saeed, 2015).

Por lo anterior, la doctrina del *tawhid* ha sido el concepto organizador del discurso salafista del Estado Islámico para la identificar a sus enemigos. No obstante, como parte de una concepción del islam que prima la acción frente a la creencia, los principios de *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar* y *al-wala' wa al-bara'* son utilizados para movilizar a los musulmanes hacia la realización de la yihad y la adhesión a su proyecto, tanto a nivel individual como colectivo.

Aunque el concepto *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar* fue importante entre los primeros movimientos salafistas, su institucionalización en la *hisba* ha hecho de este una

⁶² En el caso sirio, los alauitas, que son una rama del islam chiita, son denominado por los grupos radicales como “nusayri”, en referencia al fundador de esta rama del islam, Ibn Nusayr. Este término es considerado negativo por los alauitas, ya que indica que sus creencias fueron creadas por un hombre y no provenientes de Dios (cfr. Landis, 2013).

parte importante de la estrategia de gobernanza del Estado Islámico⁶³. De este modo, las fases iniciales del control territorial han estado encabezadas por la prédica (*da'wa*) y la práctica de la Sharia. Así, las acciones de la *hisba* – reconocida como “la policía religiosa” – son destacadas en la propaganda del Estado Islámico, resaltando como se corrigen los estilos de vida de los musulmanes para que sean acordes a la Sharia. Un ejemplo de ello se observa en el video titulado “*The Best Ummah*”, publicado a mediados de 2014.

No obstante, la *hisba* como táctica de conquista territorial se va implementado paulatinamente. De este modo, cuando existe un control parcial del territorio, las actividades de la *hisba* son implementadas para establecer y mantener la legitimidad religiosa (Caris & Reynolds, 2014, p. 16). Así, sus acciones van desde la quema de cigarrillos, drogas y alcohol hasta la destrucción de tumbas, lugares históricos y santuarios que fomenten el politeísmo. Igualmente, también se encarga de garantizar el cumplimiento de la oración (asistencia, los tiempos adecuados y suspensión de demás actividades) y controlar los precios al consumidor (Zelin, 2016, p. 3).

Sin embargo, al tener total control territorial, las actividades de la *hisba* son endurecidas, implicando castigos más fuertes para aquellos que violan la Sharia, como la implementación de los castigos *huddud* que se encuentran en el Corán, los cuales especifican la crucifixión, la amputación y la muerte en determinados delitos (Zelin, 2016, p. 4). Así se puede observar en el “Código Penal” del Estado Islámico, publicado en diciembre de 2014, el cual señala penas de muerte en casos de blasfemia, homosexualidad y apostasía; crucifixión en casos de bandidaje; y amputación en casos de robo (MEMRI, 2014). No obstante, la dureza de estos castigos implica riesgos para la consolidación del control territorial, dado que su aplicación puede provocar el rechazo de la población, como ocurrió con ISI en 2008.

El segundo concepto utilizado por el Estado Islámico es el de *al-wala' wa al-bara'*. Este es asociado al de *millat Ibrahim*, el cual sería desarrollado por al-Maqdisi, mentor de al-Zarqawi. Estos permiten que el Estado Islámico pueda señalar quien es buen musulmán y

⁶³ Véase los estudios de Caris & Reynolds (2014) y Zelin (2016), quienes analizan la estructura administrativa del Estado Islámico. En estos se reconocen las divisiones entre los servicios religiosos, los administrativos y los servicios públicos e infraestructura como parte de la estrategia de conquista y control territorial.

quien no, es decir, todo aquel que no siga el ejemplo de Abraham y del Profeta se encuentra fuera del islam y, por tanto, es considerado enemigo y/o falso musulmán. Lo cual se origina en la siguiente declaración del Profeta, que es citada en la revista *Dabiq*:

Al-Barā' Ibn 'Āzib said that they were sitting with the Prophet when he asked, "What bond of Islam is the strongest?" They said, "The prayer." He said, "It is good, but it is not it." They said, "The zakāh." He said, "It is good, but it is not it." They said, "Fasting Ramadān." He said, "It is good, but it is not it." They said, "The hajj." He said, "It is good, but it is not it." They said, "Jihād." He said, "It is good, but it is not it. Indeed, the strongest bond of Islam is to love for the sake of Allah and hate for the sake of Allah" (Islamic State, 2015a, p. 19).

De este modo, el concepto de *al-wala' wa al-bara'* señala la división entre el islam y la idolatría y el politeísmo. Por lo tanto, el mundo es dividido en dos para el salafismo-yihadista, como señalaría Abu Bark al-Baghdadi (2014):

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 (p. 4).

Esta visión de mundo es resultado de las prácticas y del actuar del musulmán, las cuales deben preservar la pureza del islam y desmostar la lealtad a Allah rechazando y enfrentado al enemigo (el politeísmo, la idolatría y la apostasía). De esta manera, los grupos salafistas-yihadistas han logrado establecer la amenaza sobre el islam, definiéndola tanto en términos religiosos como políticos (Wagemakers, 2008).

La primera de ellas busca movilizar al individuo, por lo cual, está relacionada con la interpretación primigenia del salafismo de *al-wala' wa al-bara'*, la cual obliga a evitar la lealtad a lo no islámico, rechazando física, social y espiritualmente todo aquello que pueda

representar *shirk*, *kafir* y *bid'ah*. Así, el buen musulmán debe prescindir de relaciones amistosas con miembros de otras religiones, como cristianos o judíos⁶⁴. El salafismo considerará este tipo de contacto como formas que pueden corromper la naturaleza prístina del islam. De este modo, posiciones como la Ibn Taymiyyah son recuperadas por el salafismo moderno:

The Druze and the Nusayriyyah are kuffār according to the agreement of the Muslims. It is not permissible to eat what they slaughter nor marry their women. Rather, they cannot be acknowledged with jizyah, for they are apostates from the religion of Islam, not Muslims, nor Jews, nor Christians (Islamic State, 2015, p. 8).

Otro ejemplo que se puede mencionar es la cita de Ahmad Ibn Yūnus, la cual es utilizada constantemente dentro de los círculos salafistas:

If a Jew were to slaughter a sheep and a Rāfidī were to slaughter one, I would eat from the sheep slaughtered by the Jew and not eat from the one slaughtered by the Rāfidī, because the Rāfidī is a murtadd' (Islamic State, 2016, p. 35)

Por lo anterior, el mantenimiento de la pureza del islam y el actuar del buen musulmán exige del activismo constante para evitar el contacto con el “Otro”. Esto ha permitido que *al-wala' wa al-bara'* también haya sido utilizado por el Estado Islámico para justificar la migración hacia el auto-proclamado Califato⁶⁵. De este modo, la disposición a disociarse de los infieles se evidenciará al abandonar *dar al-Kufr* (tierra de los infieles) para establecerse en *dar al-Islam* (Wagemakers, 2008, p. 7).

Por otro lado, la amenaza es política. Esta es enmarcada por el salafismo de los años noventa, el cual señala que las relaciones diplomáticas con Occidente son prueba de la infidelidad a

⁶⁴ Según señala Wagemakers (2008, p. 6), aspectos como saludar primero a miembros de otra religión, reunirse con ellos por gusto, viajar a países no musulmanes innecesariamente, vestir o usar nombres no islámicos o dialogar con cristianos y judíos, pueden ser considerados actores de infidelidad a Allah, lo cual pone en peligro la pureza del islam, por lo que romper el contacto de todo tipo con los “infieles” es deber del buen musulmán.

⁶⁵ Así señala al-Baghdadi (2014, p. 5): “*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*”.

Allah de los gobernantes de los países musulmanes (Wagemakers, 2008, p. 8). De este modo, se han permitido y protegido la presencia y la prácticas de los infieles en las tierras del islam, por lo cual, se debe realizar la yihad en contra de los gobiernos actuales, como lo han afirmado al-Maqdisi, al-Zawahiri y al-Zarqawi (Wagemakers, 2008, p. 8).

Este razonamiento ha permitido relacionar los conceptos de yihad defensiva y ofensiva con *al-wala' wa al-bara'*. La primera ha estado presente en gran parte de los grupos extremistas, cuyo objetivo es poner fin a la humillación y a la sumisión que Occidente ha impuesto sobre el pueblo musulmán al invadir sus tierras. Lo cual ha sido facilitado por gobernantes cómplices de los infieles, por lo que es un deber de los musulmanes hacer la yihad contra los gobiernos *taghut* (Wagemakers, 2008, pp. 12-14). Así se observa en la lectura de la situación del pueblo musulmán que realiza Abu Bark al-Baghdadi (2015) en su discurso “*March Forth Whether Light or Heavy*”⁶⁶. Asimismo, como muestra de *al-wala'* (lealtad) ante la guerra de los “cruzados” contra el mundo musulmán, atacar a los ciudadanos de Occidente representa una forma de retribuir de la humillación, como ha señalado en uno de sus discursos al-Adnani – también reproducido en la cuarta entrega de *Dabiq*⁶⁷.

Por su parte, la yihad ofensiva, es dirigida contra toda representación de *shirk*. La cual no debe ser tolerada en *dar al-Islam*, por lo que su presencia debe ser erradicada, en especial, tras la reinstauración del Califato. Esto fue evidente en el caso de las minorías que habitan Irak y Siria. Por ejemplo, respecto a los yazidíes, señalaba la revista *Dabiq*:

⁶⁶ al-Baghdadi señala en su discurso:

“This war is only against you and against your religion. Has the time not come for you to return to your religion and your jihād and thereby bring back your glory, honor, rights, and leadership? Has the time not come for you to know that there is no might nor honor nor safety nor rights for you except in the shade of the Caliphate?” (al-Baghdadi, 2015, p. 6)

⁶⁷ En el discurso “*Indeed Your Lord Is Ever Watchful*”, al-Adnani (2014a) señala:

“So O muwahhid... O you who believes in walā' and barā'... will you leave the American, the Frenchman, or any of their allies to walk safely upon the earth while the armies of the crusaders strike the lands of the Muslims not differentiating between a civilian and fighter? They have killed nine Muslim women three days ago by striking a bus transporting them from Shām to Iraq. Will you leave the disbeliever to sleep safely at home while the Muslim women and children shiver with fear of the roars of the crusader airplanes above their heads day and night? How can you enjoy life and sleep while not aiding your brothers, not casting fear into the hearts of the cross worshippers, and not responding to their strikes with multitudes more?” (p. 12).

Their continual existence to this day is a matter that Muslims should question as they will be asked about it on Judgment Day, considering that Allah had revealed Āyat as-Sayf (the verse of the sword) over 1400 years ago. He ta'ālā said, {And when the sacred months have passed, then kill the mushrikīn wherever you find them, and capture them, and besiege them, and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful.}[At-Tawbah: 5] (Islamic State, 2014b, p. 14).

No obstante, *al-wala'* en la versión del Estado Islámico, también implica la eliminación del chiismo. Esta una respuesta a la presunta conspiración que existen en contra de los sunnitas, la cual es señalada escuetamente por el Rey Abdullah de Jordania, cuando en 2004 menciona la aparición de una “creciente chiita” que se extiende de Teherán a Damasco. Esta apreciación avivaría el sentimiento sectario en la región. De este modo, luchar contra el complot chiita que buscaba erradicar el “verdadero islam” de Mesopotamia y el Levante, a través de su alianza con Occidente y la guerra sectaria, se convertía en uno de los deberes del buen musulmán. Así, erradicar el chiismo de Irak era uno de los principales objetivos de al-Zarqawi:

These [have been] a sect of treachery and betrayal throughout history and throughout the ages. It is a creed that aims to combat the Sunnis. When the repulsive Ba'thi regime fell, the slogan of the Shi'a was "Revenge, revenge, from Tikrit to al-Anbar". This shows the extent of their hidden rancor toward the Sunnis (al-Zarqawi, 2004, párr. 9).

Por lo tanto, a partir del contexto regional y de la lectura de la situación de la comunidad sunnita, el Estado Islámico ha securitizado el islam, presentado como necesaria la reinstauración del Califato. No obstante, a pesar del señalamiento de irracionalidad y brutalidad de sus acciones, el grupo liderado por al-Baghdadi, fundamenta su discurso en diferentes principios religiosos y teológicos, los cuales son alcanzados a través de la violencia hacia el enemigo, en medio de una supuesta guerra en contra del islam y de los sunnitas.

II.IV. La Transmisión del Mensaje, un Breve Comentario Sobre la Propaganda

Es importante destacar la propaganda como un elemento fundamental del Estado Islámico. Esta se desarrolla a través de una compleja estructura que coordina la producción de material desde cada una de las provincias, las diferentes productoras, agencias de noticias, periódicos y estaciones de radio⁶⁸. Sumado a esta, se encuentra la participación de simpatizantes de internet que multiplican los contenidos producidos por el Estado Islámico (Winter, 2015a, pp. 35-39).

De este modo, el mensaje del discurso salafista ha alcanzado diferentes audiencias, lo cual le ha permitido crecer como organización y avanzar en sus objetivos. No en vano, el influyente texto de Abu Bark Naji, *“The Management of Savagery”*, destacaría los medios y la propaganda como aspectos importantes de la estrategia yihadista, presentando aspectos que van desde el poder y el miedo hasta el amor, la igualdad y la justicia. Por lo anterior, la propaganda del Estado Islámico le ha permitido crear diferentes imágenes de sí mismo, correspondientes con las reacciones que busca provocar en las diferentes audiencias (Gambhir, 2016; Winter, 2015; 2015a). Esto ha hecho de la propaganda un entramado complejo que ha permitido establecer la identidad del grupo (Kfir, 2015) y ampliar el alcance de su mensaje.

Como señala El-Badawy et al. (2015, p. 9), el desarrollo de una ideología está asociada con la apelación a una identidad fundacional, la cual determina el actuar de los individuos a través de la presentación de una narrativa que se ajusta para mantener la existencia y la relevancia de los planteamiento ideológicos. De este modo, a partir de la identidad del islam, la ideología salafista del Estado Islámico estrecha el mercado de identidades/religiones, presentando una visión de mundo y del buen musulmán para ser aceptada⁶⁹, por lo que el salafismo-yihadista ofrece:

⁶⁸ Para comprender la estructura de la propaganda y su relación con los objetivos del Estado Islámico véase Winter (2015a) y Gambhir (2016).

⁶⁹ Kfir (2015) asocia el concepto de economía de la religión con teoría de la identidad social, con lo cual reconoce al Estado Islámico como un productor de la religión, el cual buscan generar un mensaje que no puede ser rechazado por los individuos. La receptividad de este mensaje está influenciada por los contextos que le permiten al productor ofrecer bienes y servicios –tangibles e intangibles – para lograr la movilización de los

[A]nswers that others could not: a straightforward, accessible form of legitimacy and belief system, both of which were vital at a time of conflict and extreme violence; a simple, expedient way to define the enemy as a non-Muslim, apostate regime; and funding, thanks to networks that extended deep into the Gulf and had developed close economic ties with several areas of Syria most affected by the crisis (International Crisis Group, 2012a, p. 5).

Por lo anterior, la ideología del Estado Islámico monopoliza la identidad musulmana y, especialmente, la sunnita al ofrecer – a la par – el diagnóstico de la realidad y las soluciones a los problemas. Esto lo logra a partir de la propaganda, la cual presenta un discurso securitizado de la religión, asociado con la amenaza militar (Wagemakers, 2008), que encuentra en la violencia el método para poner fin a los sentimientos de victimización, humillación y sufrimiento, así como para lograr el retorno a tiempos gloriosos y la materialización de las utopías.

De esta manera, la narrativa de la propaganda presenta la materialización de los objetivos ideológicos y teológicos: la humillación del enemigo, lejano y cercano; la defensa del islam ante la guerra declarada por los infieles; la liberación de las tierras musulmanas; la eliminación de la apostasía, el politeísmo y la idolatría de *dar al-Islam*; la aplicación verdadera de la Sharia; y la reinstauración del Califato. No obstante, para lograr la movilización efectiva de la audiencia, la narrativa pasa por un proceso de *framing* y de evolución.

El concepto de *framing*, proveniente de la Teoría del Movimiento Social, es utilizado por Wagemakers (2008) para analizar la forma como el salafismo presenta al enemigo a través de *al-wala' wa al-bara'*. Este concepto es comprendido como una serie de esquemas de interpretación más vagos y amplios, compuestos por sistemas de ideas simplificadas que son presentadas en las narrativas de la propaganda. De este modo, se han presentado diferentes clasificaciones de la propaganda del Estado Islámico (El-Badawy et al., 2015; Fernandez, 2015; Gambhir, 2016; Winter, 2015a), sin embargo, pueden señalarse tres narrativas claves: el sufrimiento, la violencia y la victoria. Estas han sido presentadas de forma simplificada a

simpatizantes (p. 236). De este modo, el Estado Islámico se presenta como defensor del verdadero islam y como proveedor de seguridad y estabilidad ante la situación de los musulmanes en Medio Oriente (p. 242).

vastas audiencias, facilitando el proceso de radicalización y reclutamiento tanto de ciudadanos locales como de europeos.

El sufrimiento ha sido presentado como el aspecto fundamental para la identidad del grupo. De esta manera, el Estado Islámico se ha considerado representante de la comunidad sunnita y resultado de la necesidad de detener las masacres, el sectarismo y defender a los musulmanes en una guerra contra un enemigo superior. La violencia está asociada con el sufrimiento, representa la retribución de la humillación del pueblo musulmán y pretende intimidar al enemigo (local y extranjero). Esta es relacionada con el concepto de yihad, al presentarla como la metodología profética para alcanzar los objetivos. Finalmente, la certeza de la victoria es resultado de la voluntad divina, la cual es demostrada en los triunfos sobre los diversos enemigos.

Igualmente, la propaganda ha evolucionado para presentar sus narrativas de forma más eficiente. El análisis de Fernandez (2015) de la propaganda del Estado Islámico entre 2006-2014, muestra como se ha adaptado a los nuevos contextos – por ejemplo, el inicio de la guerra en Siria – con el fin de llegar y movilizar a una mayor audiencia. De este modo, los primeros videos de ISI estaban dirigidos a la población sunnita de Irak, por lo cual, presentaban los abusos norteamericanos en Abu Ghraib, el abandono del gobierno de al-Maliki y la alianza de este con Irán. Así, la narrativa se ha ajustado de acuerdo a los avances territoriales y a la dinámica político-militar en la región.

De esta manera, cuando comenzaron las protestas en la provincia al-Anbar (Irak) y el conflicto en Siria se recrudeció (inicios 2013), ISIS comenzó a publicar una gran cantidad de material acerca del conflicto sirio, mejoró la calidad de sus producciones y apeló a la yihad defensiva en busca de una audiencia más internacional. Asimismo, tras las conquistas territoriales en Siria, los videos comenzaron a contener muestras de la capacidad de gobernar: actividades de *da'wa*, reparto de comida, celebraciones religiosas y ratos de esparcimiento de los combatientes. Posteriormente, tras las ofensivas de 2014 y la declaración del Califato, el Estado Islámico hace global su propaganda al comenzar a publicar en inglés – hoy en día, sus publicaciones se encuentran en al menos diez idiomas diferentes –, incrementando la capacidad de reclutamiento y presentándose como un ejército triunfante, como la haría en el

reconocido video “*Clanging of the Swords, Part IV*”, publicado previamente a la ofensiva de Mosul, en mayo de 2014.

Por lo tanto, la propaganda demostraba las características adaptativas del Estado Islámico y su capacidad de capitalizar lo sucesos en el terreno. No obstante, el discurso del salafismo-yihadista estaba presente, ya no en largos videos de intelectuales islamistas sino a través de la representación de la violencia, un ejército triunfante y la materialización de los ideales teológicos. Esto permitiría al Estado Islámico intimidar al enemigo, ganar simpatizantes, controlar el territorio y reclutar miles de ciudadanos, especialmente europeos.

CONCLUSIÓN

El discurso salafista ha evolucionado de acuerdo a los desarrollos contextuales. Formulado a partir de principios teológicos, los sucesos históricos en Medio Oriente han permitido generar el ambiente para que las ideas radicales encuentren asidero entre la población musulmana. De este modo, a través de la experiencia colonial y el intervencionismo americano en la región, se han politizado y securitizado los planteamientos del salafismo.

Como una corriente del islam que prioriza la acción sobre la creencia, las bases teológicas de *tawhid*, *al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar* y *al-wala' wa al-bara'* han encontrado en la violencia el método ideal para la defensa de la concepción prístina del islam. Asimismo, estos conceptos han permitido que el discurso del salafismo-yihadista pueda diferenciar entre lo que es musulmán y lo que no, identificando a los enemigos de la religión, contra los cuales se debe actuar.

No obstante, a pesar de compartir un núcleo común, el salafismo-yihadista expuesto por el Estado Islámico es más radical que el de sus antecesores. El anti-chiismo heredado del su fundador, al-Zarqawi, ha ampliado el espectro de los considerados enemigos tradicionales del salafismo. De este modo, el exceso de *takfir* ha permitido diferenciar las ideas del grupo de al-Zarqawi frente a Al-Qaeda.

Por otro lado, las estrategias de la yihad global expresadas por Al-Qaeda y el Estado Islámico se diferencian principalmente en temas metodológicos. El grupo liderado por Abu Bark al-Baghdadi ha demostrado mayor decisión para hacer frente al enemigo, poner fin a la

humillación del pueblo musulmán y restaurar el Califato. Estos objetivos ideológicos serán el marco de acción para alcanzar los objetivos teológicos: el seguimiento del *tawhid*, el gobierno de la Sharia y la unificación del Umma.

De este modo, la movilización requerida por el salafismo es alcanzada gracias al uso de la propaganda como mecanismo de transmisión del mensaje. Las narrativas de victoria, violencia y sufrimiento han permitido que el Estado Islámico se presente como defensor de la comunidad sunnita. Desarrollando un contexto sectario que le permite crecer y triunfar en un corto periodo de tiempo gracias a la desestabilización de los países.

Tabla 6. La securitización de la religión en el discurso salafista

EVOLUCIÓN DEL DISCURSO SALAFISTA	NO-POLITIZADO	POLÍTIZADO	SECURITIZADO
Ofensivo	El Estado con sus instituciones se encargar de cumplir con los principios de hacer lo agradable a Dios y rechazar lo desagradable a él; dirigiendo lo correcto y corrigiendo lo incorrecto.	Cada musulmán debe declarar la yihad en contra de los ocupantes de las tierras islámicas y los gobiernos que no respetan la soberanía de Dios y el imperialismo que trae consigo practicas no islámicas (<i>bida'h, shrik</i>).	Cada musulmán debe cumplir con su deber de la yihad en contra del enemigo representado en los chiitas y los gobiernos cómplices de los infieles y cruzados, quienes han declarado una guerra contra el islam. Igualmente, eliminar toda forma de idolatría y politeísmo que pueda corromper la unicidad de Allah (<i>tawhid</i>) en los territorios contralados.
Defensivo	La purificación del islam se logra haciendo seguimiento del <i>tawhid</i> y la prédica (<i>da'wa</i>),	La purificación del islam es solo posible a través del reconocimiento de la soberanía de Dios y el escape de la <i>yahiliyyah</i>	Es necesario restaurar el Califato, el cual guiado por la Sharia, pondrá fin al sufrimiento y a la humillación de los musulmanes (sunnitas).

Fuente: elaboración propia.

De esta manera, como muestra la tabla 6, la securitización de la religión que realiza el Estado Islámico – como heredero de la tradición salafista – se expresa como una dinámica de seguridad tanto ofensiva como defensiva. Inicialmente defensiva, teniendo como objetivo defender la pureza del islam ante las amenazas provenientes de infieles, apostadas e idólatras; y por otro lado, ofensiva, exigiendo el accionar urgente en contra de todo aquello que impida o pueda impedir la vivencia de la verdadera religión.

Por lo anterior, la defensa de la religión a partir del discurso salafista implica el desarrollo de una identidad – el islam verdadero, el pueblo sunnita y el buen musulmán –, la cual se contrapone existencialmente a la presencia de otras comunidades religiosas y de los países. De este modo, la dinámica de seguridad tiene directa relación con la seguridad societal de las comunidades étnico-religiosas que habitan Irak y Siria y el sector societal de estos Estados.

III. HACIA EL CALIFATO EN SIRIA E IRAK: EL ESTADO ISLÁMICO, EL SECTARISMO Y LA IDENTIDAD SUNNITA

El siguiente capítulo aborda la amenaza al sector societal de los Estados de Siria e Irak por parte del Estado Islámico. De este modo, se analiza inicialmente como el discurso salafista explota el factor sectario como parte de la securitización de la religión. Seguidamente, se examina como las identidades sectarias se han politizado y securitizado en los contextos socio-políticos de Irak y Siria. Así, se estudia la organización política de Irak después de 2003 y las protestas que surgieron entre 2011-2013. Finalmente, se reconoce como el sectarismo ha sido parte importante de la estrategia del Estado Islámico para desestabilizar los Estados y lograr conquistas territoriales.

III.I. Identidad y Religión en la Dinámica de Seguridad de Siria e Irak

El discurso salafista del Estado Islámico le ha permitido presentarse como defensor de la verdadera religión y con ello apelar a la identificación con la comunidad sunnita de los Estados de Irak y Siria. De este modo, ha expuesto la realidad como una amenaza existencial en contra del islam y de los sunnitas. Así, en el contexto de países con gran diversidad religiosa, étnica y lingüística, se han fomentado los odios sectarios entre las poblaciones mayoritarias: sunnitas y chiitas.

Por lo anterior, la securitización de la religión repercute en el sector societal de los Estados y en la seguridad societal de las comunidades. De esta manera, es importante recordar la propuesta de Vuori (2008) de las “ramas de la securitización”, la cual establece diferentes tipos de securitización relacionadas con las intenciones del actor y los efectos que desea provocar en la audiencia. Dada la amplia variedad de la propaganda del Estado Islámico, las múltiples audiencias a las que se dirige su mensaje y la naturaleza religiosa de su discurso, esta propuesta permite comprender aspectos del proceso de securitización y como este repercute en la seguridad del Estado y de las comunidades.

Como ha señalado Sheikh (2014), una de las características fundamentales de la securitización de la religión es que desarrolla un discurso que es simultáneamente ofensivo y defensivo. De este modo, el Estado Islámico a través de sus narrativas presenta a la par el diagnóstico y la respuesta a la situación de la comunidad sunnita. Como muestra la tabla 7,

el discurso religioso hace del sectarismo un parte fundamental de la explicación de los conflictos. Esta constituirá la fase defensiva. Por su parte, el discurso ofensivo, es presentado como la necesidad de actuar ante la situación de emergencia en que se encuentran los suniitas. Por lo tanto, los ataques en contra del enemigo logran al mismo tiempo: amedrentarlo, señalar la necesidad de actuar y justificar las acciones (bombas, operaciones militares y atentados suicidas).

Tabla 7. El discurso religioso y las “ramas de la securitización”

DISCURSO RELIGIOSO	RAMAS DE LA SECURITIZACIÓN	NARRATIVA
DEFENSIVO	Elevar un asunto en la agenda	Existe una guerra (sectaria) declarada por los Chiitas en contra de los Sunnitas y el islam. Actuando en complicidad con Occidente se han adueñado del poder con el fin de eliminar a los “buenos musulmanes”.
OFENSIVO	Justificar actos futuros Disuasión del Enemigo Justificar actos pasados	Es necesario eliminar al chiismo de Irak. El cual está representado en el gobierno y sus instituciones. No obstante, se debe atacar al enemigo sin consideración alguna, bien sea en los cuarteles, mercados o zonas residenciales.

Fuente: elaboración propia.

Esto se observa de forma explícita en las declaraciones de al-Zarqawi entre 2004-2005. Su carta a Osama Bin Laden (al-Zarqawi, 2004) y la “Declaración de Guerra contra los Chiitas” (al-Zarqawi, 2005) evidencian como se establece el problema sectario dentro la estrategia del grupo para alcanzar el éxito y lograr la defensa de la religión. La tabla 8 señala algunos apartes que ilustran este aspecto.

Por otro lado, asociando ejemplos históricos – especialmente referencias a la invasión mogola y al Imperio Fatimí – y posturas de pensadores musulmanes del siglo XIII-XIV, se señala al chiismo como una de las principales amenazas al islam. De este modo, luchar contra el enemigo cercano, es la fase inicial para la lucha contra el gran enemigo, los infieles. Así, se afirma que los chiitas se han asociado con Occidente para obtener el poder y, posteriormente, atacar a la comunidad sunnita, fomentando la idolatría, la apostasía y las innovaciones que desvían al pueblo musulmán de su religión.

Esta lucha sectaria está enmarcada dentro de la batalla apocalíptica entre el “bien” y el “mal”. Lo cual ha sido parte importante de la herencia de al-Zarqawi. Su visión de Irak y el Levante como los escenarios del enfrentamiento entre los infieles y los creyentes, permitirá presentar los conflictos actuales como una de las señales del fin de los tiempos, por lo que es necesario para los creyentes estar del lado vencedor.

William McCants (2015) ha señalado que las profecías apocalípticas tienen relación con las divisiones sectarias tras la muerte del Profeta. Ambos bandos han circulado relatos que perviven a través del tiempo y que dan como victorioso a alguno de ellos al final de los tiempos. De este modo, una de las motivaciones de los combatientes extranjeros es el deseo de hacer parte de las grandes batallas del apocalipsis. Esto ha sido un factor destacado para la expansión del conflicto más allá de los escenarios locales.

De esta manera, el Estado Islámico ha integrado la situación de la comunidad sunnita en Irak y Siria, la doctrina salafista y las narraciones apocalípticas. Esto le ha permitido alimentar visiones anti-chiitas, el sentimiento de victimización de los sunnitas y con ello mostrarse como único representante y defensor de esta comunidad, así como del islam más puro.

No obstante, reivindicar exitosamente la identidad sunnita no depende únicamente de la capacidad del Estado Islámico. Este se ha beneficiado del contexto sociopolítico resultante de la invasión a Irak en 2003 y la repercusión de esta en la región. Por lo tanto, como han señalado algunos autores (Haddad, 2010; 2013; 2013a; 2014a; Hurd, 2015), el sectarismo no proviene de odios ancestrales dormidos, por el contrario, la identidad sectaria es movilizada especialmente cuando han fracasado los proyectos nacionales y/o existen intereses – especialmente, pero no exclusivamente – políticos que la instrumentalizan.

Tal es el caso de los Estado de Irak y Siria, cuyos gobernantes han utilizado las filiaciones religiosas para mantenerse en el poder. De este modo, los Estados se han asociado con una identidad sectaria, permitiendo que el rechazo a estos sea aprovechado por grupos como el Estado Islámico, el cual se presenta como defensor del pueblo musulmán oprimido por regímenes autoritarios e infieles (*taghut*).

Tabla 8. El discurso securitizador de al-Zarqawi

DISCURSO RELIGIOSO	RAMAS DE LA SECURITIZACIÓN	CARTA DE AL-ZARQAWI A BIN LADEN	DECLARACIÓN DE GUERRA CONTRA LOS CHITAS
DEFENSIVO	Elevar un asunto en la agenda	<p><i>These [have been] a sect of treachery and betrayal throughout history and throughout the ages. It is a creed that aims to combat the Sunnis. When the repulsive Ba`thi regime fell, the slogan of the Shi`a was "Revenge, revenge, from Tikrit to al Anbar." This shows the extent of their hidden rancor toward the Sunnis. However, their religious and political `ulama' have been able to control the affairs of their sect, so as not to have the battle between them and the Sunnis become an open sectarian war, because they know that they will not succeed in this way. They know that, if a sectarian war was to take place, many in the [Islamic] nation would rise to defend the Sunnis in Iraq. Since their religion is one of dissimulation, they maliciously and cunningly proceeded another way. They began by taking control of the institutions of the state and their security, military, and economic branches (al-Zarqawi, 2004, párr. 11)</i></p>	<p><i>This is an organized sectarian war, whose details were carefully planned, against the will of those whose vision has been blinded and whose hearts have been hardened by Allah. Beware, oh Sunni scholars – has your sons' blood become so cheap in your eyes that you have sold it for a low price? Has the honor of your women become so trivial in your eyes? Beware. Have you not heard that many of your chaste and pure sisters from among the Sunnis of Tel'afar had their honor desecrated, their chastity slaughtered, and their wombs filled with the sperm of the Crusaders and of their brothers the hate-filled Rafidites? Where is your religion? Moreover, where is your sense of honor, your zeal, and your manliness? (al-Zarqawi, 2005, párr.5)</i></p>
OFENSIVO	<p>Justificar actos futuros</p> <p>Disuasión del Enemigo</p> <p>Justificar actos pasados</p>	<p><i>I come back and again say that the only solution is for us to strike the religious, military, and other cadres among the Shi`a with blow after blow until they bend to the Sunnis. Someone may say that, in this matter, we are being hasty and rash and leading the [Islamic] nation into a battle for which it is not ready, [a battle] that will be revolting and in which blood will be spilled. This is exactly what we want, since right and wrong no longer have any place in our current situation. The Shi`a have destroyed all those balances. God's religion is more precious than lives and souls. When the overwhelming majority stands in the ranks of truth, there has to be sacrifice for this religion. Let blood be spilled, and we will soothe and speed those who are good to their paradise. [As for] those who, unlike them, are evil, we will be delivered from them, since, by God, God's religion is more precious than anything and has priority over lives, wealth, and children. (al-Zarqawi, 2004, párr. 47)</i></p>	<p><i>Based on all that I have mentioned, and after the world has come to know the truth about this battle and the identity of its true target, the Al-Qaeda organization in the Land of the Two Rivers has decided: First, since the government of the descendant of Ibn al-'Alqami and the servant of the Cross, Ibrahim al-Ja'fari, has declared a total war against the Sunnis in Tel'afar, Ramadi, Al-Qaim, Samarra, and Al-Rawa, under the pretext of restoring rights and eliminating the terrorists, the organization has decided to declare a total war against the Rafidite Shi'ites throughout Iraq, wherever they may be. This is a fitting reward, because you started the aggression. Beware. By Allah, we will not treat you with compassion, and you will have no mercy from us. Any sect that wants to spare itself the attacks of the mujahideen must immediately renounce the al-Ja'fari government and its crimes. Otherwise, their fate will be the same, and he who warns has done his duty. (al-Zarqawi, 2005, párr.11-12)</i></p>

Fuente: elaboración propia.

Así, la caída del régimen de Saddam Hussein y el levantamiento contra el Bashar al-Assad, han sido utilizados por el discurso salafista para acentuar las diferencias sectarias, exponiendo los conflictos que surgieron como una lucha entre el “bien” y el “mal”. De esta manera, en la propaganda del Estado Islámico se encuentran constantes referencias al sufrimiento de los sunnitas, cuestionando la religión del observador e invitándole a movilizarse en defensa de su pueblo y su fe.

Por lo anterior, el Estado Islámico ha securitizado simultáneamente la identidad sunnita y la doctrina salafista, señalando que los ataques en contra de los gobiernos, las fuerzas de seguridad y los civiles son necesarios en una guerra, declarada por el chiismo y los infieles, que tiene como objetivo eliminar al pueblo de la *Sunnah*. Este discurso ha permitido que se lograran alcanzar objetivos estratégicos de la organización: la obtención de un lugar seguro para planificar ataques contra Occidente y la proclamación de un Califato, en el cual materializar una utopía religiosa fundamentada en la doctrina del *tawhid*.

Sin embargo, el éxito del discurso extremista y el cenit que alcanzó a mediados de 2014, no sería posible sin la politización de las identidades y la aparición del sentimiento de victimización en los años anteriores. Por esta razón, los sucesos en Irak (2003-2012) y en Siria (2011-2013) son importantes para la comprensión del crecimiento y auge del Estado Islámico.

III.II. La Politización de las Identidades

El despertar del sentimiento sectario en Irak fue un factor sustancial para el éxito del Estado Islámico. Como habría señalado al-Zarqawi (2004; 2005), presentar el sufrimiento de la comunidad sunnita generaría lazos de solidaridad entre la población musulmana del resto del mundo, permitiéndole al grupo ganar adeptos y encontrar zonas de fácil operación. Sin embargo, la preeminencia de la identidad sectaria está relacionada con el fracaso de las identidades nacionales, las cuales deben integrar y sobreponerse a las otras identidades de los individuos, como las étnicas, lingüísticas y religiosas.

De este modo, la importancia que adquiere la identidad sectaria es contextual. Por tanto, esta es dinámica y se vuelve relevante cuando aparecen catalizadores como la influencia externa,

la competición económica, la competencia de complejos mito-simbólicos y la disputa cultural sobre la propiedad de la nación (Haddad, 2010). De este modo, el sectarismo ha dejado de ser un debate político, teológico y doctrinal, convirtiéndose en una disputa por el poder, recursos y estatus (al-Qarawee, 2014).

Por lo anterior, la interpretación primordialista – que concibe al sectarismo como resultado de odios ancestrales latentes – es limitada para explicar el auge del sectarismo en Irak y en la región. Así, la disputa sectaria contemporánea es resultado de la instrumentalización de las filiaciones religiosas por parte de élites políticas para alcanzar sus intereses (Al-Qarawee, 2013a; Hurd, 2015). De esta manera, se han establecido estructuras de poder excluyentes, que hacen uso de una identidad religiosa para su sostenimiento (Al-Qarawee, 2013a). Por lo tanto, la ciudadanía – y los derechos asociados a esta – se definen a partir de la religión (Hurd, 2015).

Esto ha hecho que el rechazo a los gobiernos de Siria e Irak permita hacer la identificación entre el Estado y un grupo sectario (Haddad, 2014a). En ambos casos, el chiismo como élite gobernante y excluyente que oprime al pueblo sunnita. De este modo, el tema del sectarismo se ha convertido en un discurso que es fomentado en escenarios de conflicto y auto-reproducido por la memoria histórica (complejos mito-simbólico, traumas y glorias pasadas) y la competencia por la propiedad legítima de la nación (Haddad, 2010; Al-Qarawee, 2013a). Por consiguiente, la introducción de la religión en la política por parte de las élites en el poder, permite que el sectarismo gane prominencia.

De este modo, Haddad (2010) señala tres categorías que puede tomar el sectarismo: banal⁷⁰, pasivo⁷¹ y asertivo⁷². Aunque el autor no las considera un continuum, el proceso por el cual

⁷⁰ Este sectarismo hace referencia a las demostraciones de la identidad sectaria que se realizan sin plena conciencia, hacen parte del día a día, por lo cual, no hay intencionalidad de evidenciar sus prácticas (Haddad, 2010, p. 37).

⁷¹ Se presenta cuando la identidad es desplegada como parte del calendario o por obligación religiosa. Por lo tanto, es situacional. Su opuesto es el sectarismo apologético, el cual refiere a la inconformidad que existe en demostrar la identidad sectaria, por lo que el individuo se siente fuera de lugar o comportándose inadecuadamente si lo hace (Haddad, 2010, p. 36).

⁷² La identidad sectaria es manifestada de forma abierta por parte de los individuos, no obstante esta no se realiza con fines de atacar al otro, tanto solo existe una mayor conciencia en la expresión de su identidad. A

la identidad sectaria se ha convertido en un elemento relevante de los conflictos de Irak y Siria, si expresa una transformación del sectarismo banal al asertivo – e inclusive al agresivo. Por lo tanto, las manifestaciones de la identidad sectaria que se realizaban en el día a día, sin mucha importancia, se han convertido en elementos de representación del “Yo”, que responde a la provocación y que paulatinamente – intencionalmente o no – conlleva a denigrar simbólicamente y físicamente al otro⁷³.

Esto fue evidente tras la caída del régimen de Hussein, cuando muchas de las prohibiciones existentes sobre las celebraciones religiosas chiitas fueron levantadas. Como señala Haddad (2010, p. 27), cuando la identidad de un grupo es discriminada, reprimida y atacada física o simbólicamente, esta se convierte en la forma más predominante de auto-identificación. De este modo, la identidad chiita se encontraba más estructurada, consolidada y definida que el sunnismo. Esta buscaría ser reivindicada en el nuevo Irak que surgió después de 2003. Así, el renombrar lugares y la celebración de festividades religiosas son convertidas en demostraciones de la identidad sectaria, que a su vez, repercutían en la percepción de los sunnitas, quienes veían estas manifestaciones como provocaciones en contra de su identidad y resultado de su exclusión del poder.

De esta manera, la “sectarización”⁷⁴ de las sociedades es resultado del escalamiento de las demostraciones identitarias. Así, algunos autores han desarrollado el concepto de “dilema de seguridad societal” (Posen, 1993; Roe, 2005), el cual señala que – como ocurre en las relaciones entre los Estados – los grupos societales en defensa de su identidad acuden a

este se contraponen el sectarismo agresivo, la forma más extrema de la manifestación sectaria la cual tiene como fin denigrar al “Otro” física y simbólicamente (Haddad, 2010, p. 35).

⁷³ Es importante destacar que con el cambio de régimen en Irak, el lenguaje del anti-chiismo ha ido aumentando como parte de la re-significación de la identidad sunnita y el aumento de discurso salafista. De esta manera, el chiismo era considerado inicialmente como no-árabe (*ajam*). El cual tiene implicación nacionalista más no religiosa. Sin embargo, desde la caída del régimen de Hussein, el lenguaje del salafismo ha hecho extensivo el uso del término *rafida*, el cual rechaza a los chiitas a partir de postulados teológicos, por lo cual, recae sobre la totalidad de la población, en vez, de la distinción que se realizaba entre “buenos chiitas” y “malos chiitas”, señalaba en el término *ajam* (Haddad, 2013b). Igualmente, los chiitas han comenzado a identificar al sunnismo con términos como “wahabitas”, “saddamitas” o “Nasibi” (aquellos que odian). Así, el lenguaje sectario aparece como elemento de la asertividad de la identidad (Dodge, 2014).

⁷⁴ Este término corresponde a un proceso de fortalecimiento de las solidaridades sectarias en sociedades de identidades nacionales débiles, el cual está asociado con condiciones sociológicas y culturales resultantes de transformaciones complejas a nivel político, social y económico (Al-Qarawee, 2013a, p. 2).

medidas que hacen parte de su requerimiento de seguridad (defensa por medios militares, medios políticos/burocráticos, presión demográfica, refuerzo de prácticas culturales, discursos de odio, entre otros), las cuales son percibidas como agresivas por los demás grupos, reproduciendo el mismo comportamiento. Esto conlleva al aumento de las tensiones y posteriormente al conflicto (Roe, 2005).

Por lo anterior, las transformaciones en Irak después de 2003 han provocado el aumento de las tensiones sectarias como resultado de las reivindicaciones históricas buscadas por chiitas y kurdos, las cuales son consideradas como agresiones por parte de la comunidad sunnita. De este modo, el diseño institucional y la organización política del nuevo Irak han sido elementos importantes en la politización de la identidad sectaria en el país. No obstante, las facciones insurgentes en Irak y los actores regionales también han contribuido a la precipitación del conflicto y al escalamiento de los ciclos de violencia entre chiitas y sunnitas.

Por lo tanto, es necesario comprender el aporte de cada uno de estos elementos en la politización de las identidades.

a) La organización del nuevo Irak

La nueva Constitución de Irak (2005) institucionalizaba el sectarismo como característica fundamental de la sociedad iraquí. Por consiguiente, reproducía la concepción norteamericana de Irak como un país dividido a través líneas sectarias, ya que el Concejo de Gobierno (CG) – creado por Paul Bremer, cabeza de la Autoridad Provisional de la Coalición (CPA) que gobernó entre 2003-2005 – acudía a la Ley Administrativa Transicional para Irak (TAL) como fuente principal para la redacción de la nueva carta magna.

Por otro lado, la composición del CG poseía dos características principales: fue seleccionado según criterios étnico-sectarios⁷⁵ y la gran mayoría de sus miembros llevaban varios años fuera de Irak (Jawad, 2013, p. 8). La participación de líderes políticos chiitas exiliados en el nuevo gobierno colocó el elemento sectario en el corazón del nuevo Irak. Así, con una identidad sectaria organizada, buscaban corregir los abusos del régimen anterior, garantizar

⁷⁵ Los veinticinco miembros fueron elegidos bajo un sistema de cuotas: 13 chiitas, 5 sunnitas, 5 kurdos, 1 turcomano y 1 cristiano asirio.

su calidad de mayoría y asegurar que ningún iraquí fuese discriminado por su secta (Haddad, 2010, pp. 194-195). No obstante, estas medidas eran consideradas beneficiosas únicamente para un sector de la población: los chiitas.

Tras las elecciones de enero de 2005, la redacción de la constitución quedó en manos de chiitas y kurdos, cuyos partidos obtuvieron, respectivamente, el 48% y el 25% de los votos. El boicot sunnita fue considerado un error garrafal, quedando incapaces de participar en la redacción del nuevo texto y de poder defender sus intereses (International Crisis Group, 2006a, p. 12). Esto era prueba de la confusión de la comunidad sunnita ante su nueva realidad y de su inexperiencia para actuar a través de estructuras sectarias (Haddad, 2010, p. 196). De este modo, la Asamblea Nacional Transicional, encargada del borrador de la nueva Constitución, estaba compuesta de la siguiente manera: 28 chiitas; 15 kurdos; 8 del Movimiento Nacional Iraquí (*al-Iraqiyya*), encabezado por el líder chiita Ayad Allawi; un cristiano; un comunista; un turcomano y un sunnita (tras las protestas que surgieron, este número fue aumentado a 15).

A pesar de su controvertida aprobación con un 79% de los votos en el referendo celebrado en octubre del mismo año⁷⁶, la nueva Constitución iraquí establecía el diseño institucional para una sociedad dividida (descentralización, federalismo, representación sectaria, veto mutuo), que apelaba al pluralismo, pero que en realidad encumbraba una mayoría chiita dominante (Saeed, 2015). De este modo, la realidad política era considerada un complot entre kurdos y chiitas en contra de los sunnitas y del mismo Irak.

Por otro lado, el sectarismo que había sido un tema tabú, considerado negativo y amenazante al Estado-nación en el Irak anterior a 2003 (Haddad, 2010, p. 43), era puesto en el centro de la organización estatal gracias a la nueva Constitución. Así, los artículos 41 y 43 legitimaban y hacían oficiales prácticas religiosas – chiitas – y establecían Cortes de acuerdo a la filiación

⁷⁶ El rechazo al nuevo texto fue amplio en la comunidad sunnita. A parte de las multitudinarias protestas en las calles – como en Tikrit, donde salieron cerca de 2000 personas –, existían varias denuncias sobre el proceso de redacción de la nueva Constitución, entre ellas: la poca participación de los miembros sunnitas del comité, el amedrentamiento al que fueron sometidos y los asesinatos de algunos de ellos (cfr. Jawad, 2013, p. 11). Por otra parte, se cuestionaron los resultados debido a la tardanza de diez días para presentar los conteos finales, en especial, fue denunciada la manipulación de votos en la provincia de Nínive, cuyo resultado permitió la aprobación de la Constitución (cfr. Jawad, 2013, p. 14; International Crisis Group, 2006a, p. 13).

sectaria (Jawad, 2013, p. 15). En suma, como señalaría un miembro de la CPA: “[t]oday we have the sectarian and ethnically-based politics that the U.S. always claimed existed, a self-fulfilling prophecy” (International Crisis Group, 2006a, p. 8).

Además del “pecado original” establecido en la Constitución, otras dos medidas de la CPA trascenderán al nuevo Irak: la prohibición del Partido Ba’ath y la disolución del ejército. Ambas fueron consideradas herramientas para la exclusión de los sunnitas del gobierno, de oportunidades de empleos y del acceso a bienes del Estado⁷⁷. Mientras que para el nuevo gobierno se consideraban necesarias ya que estos representaban símbolos y parte del sufrimiento y la represión que habían soportado los chiitas a lo largo de su historia (Haddad, 2010). Es división de opiniones era producto de las diferencias existentes en la memoria colectiva de chiitas y sunnitas.

Por otra parte, estas medidas también contribuyeron a la crisis social. Junto con el debilitamiento de las instituciones, un amplio número de iraquíes se encontraron de la noche a la mañana desempleados. Esto precipitó el deterioro de la seguridad en las semanas siguientes a la caída del régimen de Hussein. Así, los robos y los saqueos se convirtieron en los medios para la obtención de ingresos. Los edificios administrativos fueron desmantelados, haciendo comunes prácticas como el robo del cableado eléctrico (Dodge, 2014, p. 8). Igualmente, también se presentó el aumento de secuestros extorsivos y el ataque a comerciantes, especialmente miembros de minorías religiosas dedicados a la venta de alcohol y joyas.

Junto con los chiitas, los kurdos habían adquirido importantes prerrogativas con el nuevo orden constitucional. No obstante, existen grandes tensiones territoriales entre el gobierno del Kurdistán y el iraquí. La disputa por el control de las provincias del norte de Irak – Diala, Nínive y Kirkuk – ha contribuido a la politización de las identidades y al deterioro de la

⁷⁷ Así lo señalaban el International Crisis Group (2006a), quien entrevistaba a algunos de los líderes políticos sunnitas:

The Shiite parties “claim that the Sunnis are responsible for all of Saddam’s mistakes”, said Tareq al-Hashemi, secretary general of the Iraqi Islamic Party. “But we are not. We are also his victims. And now they are talking about terrorism, about Baathism, about Wahhabism, but at the end of the day, they mean Sunnis” (p. 10)

seguridad. Por una parte, el gobierno kurdo ha buscado aumentar su influencia en la región al presentarse como proveedor de bienes y servicios, fomentando, a su vez, la identidad kurda en los territorios. Por otro lado, aunque ambas partes se han comprometido a garantizar la seguridad en los territorios disputados, los ataques a las minorías, secuestros y asesinatos aumentaron en medio de las acusaciones mutuas de negligencia e inoperancia (Human Rights Watch, 2009).

Por lo anterior, ante el debilitamiento del Estado y el vacío administrativo y de seguridad, las relaciones tribales y sectarias se convierten en fuente servicios y estabilidad, reemplazando a los Estados. De este modo, ante la politización de las identidades:

[T]he growing obsession with identity, which is typical of spheres where official nationalism is failing to represent all social sectors, contributed to the emergence of sectarian groups as new socio-cultural constructs that represent an 'imaginable community'. Sectarianism managed to revive the notion of 'community' in contexts where the state is either very weak or perceived as the enemy. This communal identity is open even to those who are not religious or Islamist (Al-Qarawee, 2013a, p. 5).

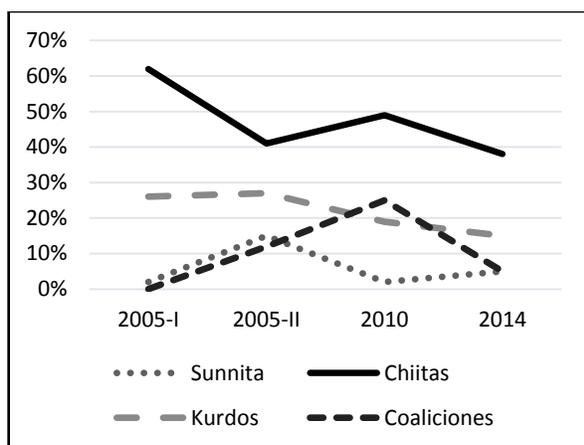
De esta manera, el orden constitucional de Irak hizo de las identidades las formas básicas de representación política y social. Este nuevo Irak, al buscar corregir el gobierno Ba'ath, fomentó las diferencias sectarias, produjo el vacío de seguridad que sirvió para la movilización de los odios sectarios y generó los sentimientos de exclusión y victimización que moldearían la reinención de la identidad sunnita.

b) Las elecciones y el factor sectario

La politización de la identidad sectaria ha sido posible gracias al reemplazo de la ciudadanía por la secta en la competencia por el poder en Irak. Así, el sistema de cuotas dentro de la organización estatal, ha hecho de la época electoral un tiempo en el cual se exacerban los odios sectarios por parte de los partidos políticos, tanto para garantizar el apoyo de sus correligionarios como para amedrentar a sus opositores.

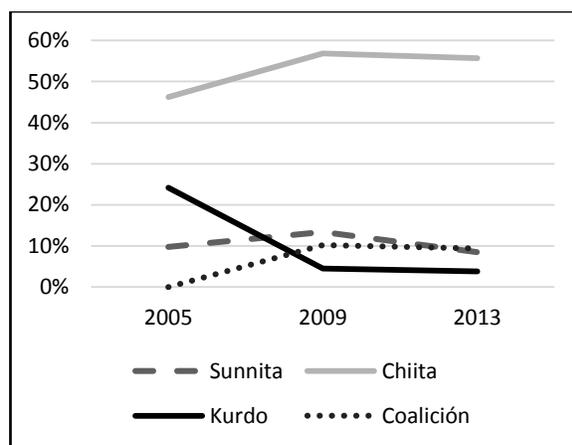
Como se observa en las figuras 1 y 2, las elecciones han condenado a los sunnitas a la condición de minoría dentro del nuevo Irak. De este modo, El rechazo al sistema político y el cuestionamiento de la legitimidad del Estado se han convertido en aspectos característicos de la identidad sunnita. Por lo tanto, apoyar a actores no estatales que saboteen la estabilidad del gobierno hará parte de su actuar (Haddad, 2014a, p. 80).

Figura 1. Porcentaje de votos por grupo comunitario en elecciones nacionales



Fuente: elaboración propia.

Figura 2. Porcentaje de votos por grupo comunitario en elecciones provinciales



Fuente: elaboración propia.

Por otro lado, el sistema electoral evidenciaba la disputa sobre la propiedad de la nación entre chiitas y sunnitas. De este modo, los resultados sustentaban la visión de la comunidad chiita como una mayoría que había sido aplastada por el régimen anterior. Por su parte, la condición de minoría de los sunnitas en el nuevo escenario político, alimentaba el sentimiento de victimización, ya que consideraban esta situación un resultado de fraudes electorales e injusticias (Haddad, 2014a, p. 80).

Además, durante los periodos electorales fue importante la participación de los líderes religiosos. Así, los sermones de los días viernes se utilizaron para alimentar fomentar el sectarismo. Lo cual también fue aprovechado por sectores salafistas. Por ejemplo, señala en uno de sus informes el International Crisis Group (2006a):

In the January 2005 elections, Mufid al-Jaziri said, Shiite clerics and politicians used “to terrorise people by saying: ‘If you vote for 169 [the Shiite

coalition list], you will go to heaven'; or: 'It is haram [forbidden by religion] for you to sleep with your wife if you don't vote for 169; Allah will never forgive you'. And so on. It really was a kind of terror” (p. 22).

Igualmente, la naturaleza religiosa y el vínculo con Irán de los principales partidos políticos chiitas (Dawa, Asamblea Suprema Islámica de Irak (SCIRI), Movimiento Sadrista) alimentaban la desconfianza de los sunnitas, quienes sospechaban de la existencia de una conspiración pro-iraní (International Crisis Group, 2005; al-Qarawee, 2013, p. 6). De esta manera, el factor religioso y las secuelas de la guerra Irán-Irak de los ochenta, eran utilizados para la movilización de los votantes.

No obstante, tras el fracaso del boicot en los comicios de 2005⁷⁸, las siguientes elecciones contaron con mayor participación sunní y expresaban la paradójica relación con el nuevo régimen: el rechazo al sistema y la necesidad de participar en el (Haddad, 2014a, pp. 79-80). Por consiguiente, los políticos sunnitas contaban con las opciones de usar la carta nacionalista y la coalición o fortalecer la identidad comunal para recuperar el poder (International Crisis Group, 2013, p. 5). Ambas resultaron en fracaso. A la incapacidad de movilizar el electorado, se sumó la disolución de la coalición que le había permitido triunfar en la elecciones de 2009 y 2010.

El Movimiento Nacional Iraquí (*al-Iraqiyya*), era una coalición entre varios partidos sunnitas y el líder del chiita Iyad Allawi, esta se fue diluyendo después de conseguir el triunfo en las elecciones parlamentarias de 2010. Los movimientos políticos de Nouri al-Maliki le impidieron a la coalición formar mayoría y poder nombrar al Primer Ministro. De este modo, las esperanzas de la población sunnita de contrarrestar el control chiita del gobierno se vieron truncadas. Como señalaría un líder tribal: “[b]efore the [March 2010 parliamentary] elections, I told Iyad Allawi [head of the Iraqiya list] that I would support him. We elected Iraqiya, and we got nothing” (International Crisis Group, 2013, p. 5). Por lo tanto, el

⁷⁸ La no participación de los partidos políticos sunnitas – en especial del Partido Islámico Iraquí – en las elecciones de 2005, había dado resultado en el triunfo de líderes políticos que eran considerados ilegítimos. Así ocurrió en la provincia de Nínive, la cual fue gobernada por los kurdos, a pesar de la alta presencia de población sunnita. Este boicot sunnita fue ampliamente beneficioso para los intereses kurdos en los territorios disputados, ganando poder político en provincias como Kirkuk, Nínive y Diala (cfr. International Crisis Group, 2009).

descontento con el sistema político aumentó tras el fracaso de una de las pocas opciones no sectarias, lo cual sería aprovechado por los grupos insurgentes para expandir su influencia dentro de la población sunnita y recrudecer la violencia.

c) La violencia sectaria (2006-2008)

La guerra sectaria sería la expresión de la rápida politización de la identidad religiosa y del aprovechamiento por parte de la insurgencia. El surgimiento del conflicto entre chiitas y sunnitas constituía una parte importante de la estrategia de AQI, como lo relevaba su líder en una carta dirigida a Osama Bin Laden (al-Zarqawi, 2004). Aunque no constituían un grupo importante dentro de la insurgencia iraquí y posiblemente su accionar era exagerado (al-Shishani, 2005), la espectacularidad de sus ataques y la retórica anti-chiita lograría despertar el conflicto sectario, a medida que se deterioraba la seguridad.

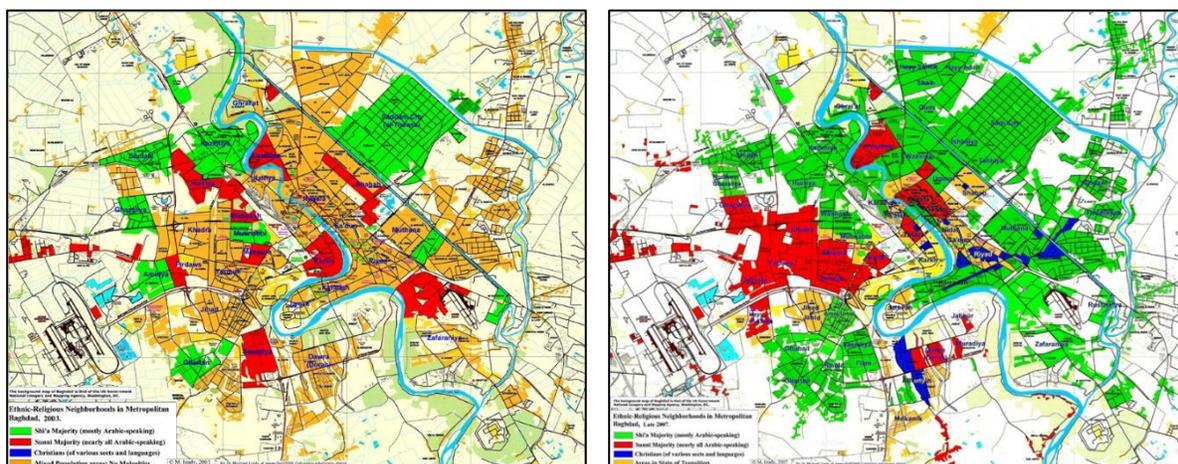
La retórica de venganza de al-Zarqawi denunciaba el control que habían adquirido los chiitas dentro de las fuerzas de seguridad y el gobierno como parte del plan de Occidente o Irán para oprimir a los sunnitas (al-Zarqawi, 2004). De este modo, las operaciones en contra de AQI eran presentadas como ataques de kurdos y chiitas contra el sunnismo, como lo señalaría en la “Declaración de Guerra Contra los Chiitas” (al-Zarqawi, 2005), la cual se enmarcaba en las operaciones contra-insurgentes en Tal Afar, norte de Irak.

AQI operaba principalmente en las zonas con mayor presencia sunnita, como en la provincia occidental de al-Anbar y el denominado “triángulo sunní” del noroeste de Bagdad. Sin embargo, las zonas de población mixta como Kirkuk, Nínive y Diala se convertían en potenciales escenarios de expansión al fomentar la disputa sectaria. De este modo, el deterioro de la seguridad demostraba la incapacidad del gobierno para ofrecer protección y estabilidad, arrojando a la población a los brazos de la facciones extremistas, bien fuesen las milicias chiitas o la insurgencia sunnita. En cualquier caso, ambas multiplicaban la desestabilización del Estado.

Por lo anterior, la violencia sectaria de al-Zarqawi no solo buscaban causar víctimas, también tenía como objetivo la radicalización de los chiitas. Como señalaría un profesor iraquí: *“Zarqawi’s attacks against Shiites brought the Shiites together behind their religious*

leaders, and this has poisoned the political process” (International Crisis Group, 2006a, p. 16). El ataque en Samarra contra la mezquita de al-Askari, en febrero de 2006, daría inicio a una serie de retaliaciones chiitas y al endurecimiento de las medidas de seguridad, las cuales fomentaban la violencia intercomunitaria y daban asidero al discurso extremista de AQI.

Figura 3. La "limpieza de Bagdad" (2003-2007)



A la derecha: Bagdad 2003; a la izquierda: Bagdad finales de 2007. Leyenda: azul, cristianos; rojo, sunnitas; verde, chiitas; naranja, mixtos. Fuente: Dr. Michel Izady, *School of International and Public Affairs*, Universidad de Columbia. Recuperado el 9 Marzo de 2017, de <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2009/11/blog-post.html>

Bagdad fue el principal escenario de esta lucha sectaria. Aprovechando el control del Ministerio del Interior en manos del SCIRI, las milicias chiitas como el Ejército de al-Mahdi y la Organización Badr comenzaron a operar en la ciudad como organismos de seguridad y actuaron impunemente cometiendo diferentes abusos (secuestros, asesinatos, ejecuciones, extorsiones) (Amnistía Internacional, 2014a) . Esto daría como resultado la denominada “limpieza de Bagdad” (véase figura 3), bajo operaciones de amedrentamiento y desplazamiento masivo, los barrios de población mixta en la ciudad desaparecieron, a medida que aumentaba en control chiita en la ciudad⁷⁹.

Por otro lado, ante la campaña de atentados suicidas de AQI, los muros se convirtieron en una característica de las fuerzas de ocupación estadounidense. Estos fueron considerados

⁷⁹ Durante este periodo se señaló la constante presencia de “escuadrones de la muerte” que operaban en los barrios y pueblos de mayoría sunnita. Estos circulaban durante la noche en vehículos no identificados – a veces pertenecientes a la policía – haciendo redadas en diferentes casas y deteniendo a personas de forma arbitraria, según determinaran si era chiita o sunnita (crf. International Crisis Group, 2006a, pp. 17-21).

como “barreras sectarias” por parte de la población, ya que aislaban a las comunidades del “Otro” y les hacía sentir aprisionadas y limitadas en su autonomía y movilidad (Damluji, 2010, pp. 80-81). De este modo, los barrios sunnitas de Dora, Ameriya, Adhamiyah y Ghazaliyah fueron cercados. También el predominantemente barrio chiita Sadr City. Si bien la construcción de muros produjo un descenso en los ataques, estos aceleraron la desaparición de los vecindarios de población mixta, materializando la división sectaria de la población.

d) La influencia regional

Como ha señalado Haddad (2010), la influencia externa ha sido un elemento destacado en el fomento del sectarismo. Los países del Golfo e Irán han tenido un rol importante en el exacerbamiento de las identidades sectarias, fungiendo como patrocinadores de la violencia en Irak y Siria. Este clima sectario daba sus primeros indicios cuando el Rey Abdullah II de Jordania denunciaba la aparición de “la creciente chiita”. Esta frase resumía las preocupaciones de los países del Golfo ante el nuevo rol de Irán en la región tras la caída del régimen de Saddam Hussein (International Crisis Group, 2005).

Asimismo, las protestas de 2011 en contra de los gobiernos de Medio Oriente contribuyeron al aumento del sectarismo en la región. En estas es posible destacar tres elementos que permitieron la movilización del factor sectario: primero, las ideas islamistas fueron parte importante de las manifestaciones en contra de los regímenes autoritarios, lo cual despertó temores entre la población chiita y permitió desarrollar un sectarismo sunnita más asertivo; segundo, la presentación del conflicto sirio como un enfrentamiento entre el régimen chiita y una población sunnita oprimida, hizo que se movilaran actores de parte y parte según su identidad sectaria; tercero, la percepción de una “media luna chiita” ha hecho de Siria un importante escenario para el mantenimiento (o la ruptura) del eje Teherán, Beirut, Damasco (Abdo, 2013).

Por lo anterior, los levantamientos populares en contra de los regímenes autoritarios han sido presentados de lado y lado como conspiraciones o acciones que amenazan con modificar las relaciones entre sunnitas y chiitas dentro de cada país de la región. De esta manera, los actores de los conflictos domésticos han buscado el apoyo regional. Así, cada parte recurrió a aquellos aliados que compartían su posición ideológica, política y sectaria, lo cual, ha sido

visto por las potencias de la región como una oportunidad para aumentar y consolidar su influencia. (Gause, 2014, p. 4).

En consecuencia, parte importante del crecimiento del lenguaje del sectario es atribuible a la disputa entre Arabia Saudita e Irán (Gause, 2014). De esta manera, los levantamientos en países como Bahrein, Yemen, Siria e Irak han sido arenas de esta disputa. Asimismo, el lenguaje sectario se ha trasladado a la web. Las opiniones expresadas a través de las redes sociales, acerca de los hechos recientes de Medio Oriente, permiten observar el crecimiento de la radicalización y del discurso anti-chiita. Lo que Alexandra Siegel (2015) denominó “*sectarian twitter wars*”. De este modo, el comportamiento de la población en la web evidencia la preminencia que ha adquirido el sectarismo en la región.

Por lo anterior, la politización de las identidades – especialmente en Irak – ha sido resultado de la organización institucional posterior a la caída del régimen de Saddam Hussein. Esto ha desencadenado el conflicto entre los sunnitas y chiitas dentro del país, exacerbado, en parte, por las medidas implementadas ante el deterioro de la seguridad y la influencia externa de la región. Igualmente, el debilitamiento institucional y el vacío de poder generó el ambiente adecuado para el desarrollo del lenguaje sectario y el discurso salafista. Estos elementos contextuales fueron aprovechados por el Estado Islámico – y sus antecesores – en sus etapas de auge y crecimiento.

III.III. La Victimización de la Comunidad Sunnita y el Auge del Estado Islámico

La victimización se convertiría en el aspecto fundamental de la definición de la identidad sunnita en Irak y Siria (Haddad, 2010; 2014a). Así, el discurso salafista se presentará como alternativa al sufrimiento percibido, el cual había encontrado la violencia y el autoritarismo como respuesta a sus demandas. Por lo tanto, el sentimiento de exclusión y victimización era reivindicado por el salafismo en la lucha contra los gobiernos *taghut*, los infieles y los apóstatas.

Además, la lectura sectaria de los conflictos permitiría que las posturas más extremas se hicieran populares. De esta manera, el discurso anti-chiita del Estado Islámico ganaba adeptos a medida que aumentaba el descontento de los sunnitas con los gobiernos de Irak y

Siria. Esto sería aprovechado como herramienta de desestabilización y estrategia para el crecimiento de la organización.

Igualmente, el salafismo ofrecía una salida a la incertidumbre generada por los conflictos. Ante el fracaso de las ideas seculares y los proyectos democrático-nacionalistas, la reislamización de las sociedades se presentaba como solución al sufrimiento sunnita (Al-Qarawee, 2013a; Lund, 2013). Por lo tanto, “[f]or Sunnis fighting against the regime in Syria, Islam is a sectarian identity maker, an effective mobilisation tool and a source of spiritual comfort in wartime” (Moniquet, 2013, p. 10). Asimismo, los grupos salafistas ofrecían un sentido y un propósito, la experiencia militar de combatientes extranjeros, acceso a recursos, sentido de pertenencia y la percepción del respaldo de la comunidad musulmana (International Crisis Group, 2012a, p. 5; Moniquet, 2013, p. 12).

Por último, la presencia del salafismo fue una parte importante en el escalamiento de la violencia. Así, la presencia de grupos salafistas-yihadistas en medio de las protestas de 2011-2012 justificó la fuerte represión, conllevando al recrudecimiento de la violencia y al aumento de la popularidad del discurso sectario y salafista, lo que a su vez, provocaba el endurecimiento de la posición de los gobiernos y ocasionaba una mayor radicalización de la población. De este modo, el ciclo de violencia precipitaría la práctica desaparición de los Estados, creando escenarios para la libre operación del Estado Islámico.

Por lo anterior, el vínculo entre el discurso salafista y la victimización de la comunidad sunnita ha sido posible gracias a la explotación del factor sectario. A través de este, el Estado Islámico ha amenazado el sector societal de los Estados, desatando la guerra civil y la violencia intercomunitaria, dejándolos ad portas de su desaparición. De esta manera, es importante considerar tres escenarios que han permitido desarrollar y aprovechar el sentimiento de victimización y exclusión sunnita: las protestas en Irak en 2012-2013; las protestas y el inicio de la guerra en Siria; la formación y proclamación de un Califato por parte del Estado Islámico.

a) La población sunnita en Irak, entre el autoritarismo y el Estado Islámico

Entre 2008 y 2010, las medidas implementadas por las fuerzas norteamericanas habían logrado detener la guerra sectaria, bridando esperanzas en un Irak más estable. La estrategia “*The Awakening*” – implementada por David Petraus – creada para luchar en contra de ISI, con el apoyo de las tribus sunnitas de la provincia de al-Anbar, había logrado importantes éxitos como dar de baja a los herederos de al-Zarqawi, Abu Omar al-Baghdadi y Abu Hamza al-Muhajir en 2010.

No obstante, tras la salida de las tropas norteamericanas y la entrega del control de la seguridad al gobierno iraquí con la implementación del SOFA (Acuerdo sobre el Estatuto de las Fuerzas, siglas en inglés), el tono autoritario del segundo mandato del Primer Ministro Nouri al-Maliki había desmantelado prácticamente la iniciativa. Además, durante este periodo endureció la legislación antiterrorista y cerró espacios para la participación política sunní gracias a la Ley anti-Ba’ath, reviviendo los temores y la desconfianza de la comunidad sunnita hacia al gobierno.

Las tribus sunnitas en el occidente y el norte de Irak se habían convertido en un actor importante para la seguridad de Irak. La integración de estas dentro del aparato de seguridad hacia parte de la propuesta para apaciguar los temores sunnitas (International Crisis Group, 2008; 2008a). No obstante, a pesar de los esfuerzos norteamericanos, las fuerzas de seguridad se consideraban una institución sectaria (International Crisis Group, 2010a). Estas dudas fueron confirmadas con el incumplimiento de los acuerdos que hacían parte de la estrategia “*The Awakening*” por parte del al-Maliki (pagos de salarios de las milicias sunnitas e integración de estas en el ejército), por lo que la desconfianza de la población sunnita en el gobierno y en la fuerzas de seguridad seguía latente (International Crisis Group, 2008, pp. 22-23).

Por otro lado, la cooptación de la oposición fue una parte importante de la consolidación de al-Maliki en el poder, tanto en el caso de las tribus sunnitas como en el de la coalición *al-Iraqya* (International Crisis Group, 2013; Sullivan, 2013; Wicken, 2013). En ambos casos, la estrategia de “divide y vencerás” permitió que al-Maliki consiguiera sus objetivos. No

obstante, esto provocaría la pérdida de confianza de la comunidad sunnita en sus líderes, por lo cual, el Estado Islámico aparecía como una opción para defender sus intereses.

De este modo, la concentración del poder en manos de al-Maliki apoyaba la percepción de que el gobierno representaba únicamente los intereses del chiismo, apoyado por líderes sunnitas que habían traicionado a su pueblo. Especialmente, el control del aparato de seguridad por parte del Primer Ministro era de gran preocupación. Así, “*Maliki and his close aides have defined his role as commander-in chief in expansive and literal terms, planning operations and issuing orders. Working through an alternate chain of command, Maliki limits the influence of potential rivals in the ministry of defense*” (Sullivan, 2013, p. 10). Por lo consiguiente, las fuerzas de seguridad eran consideradas una herramienta del Primer Ministro para oprimir a la comunidad sunnita. Esto sería un elemento fundamental en el surgimiento de las protestas a finales de 2012.

Si bien la seguridad en Irak había mejorado después de 2008, esto no había significado la derrota de ISI. El grupo se había replegado a las zonas desérticas y a las provincias de población mixta – Diala, Kirkuk y Nínive. De este modo, ciudades como Mosul, Baquba y Kirkuk seguían siendo escenarios de asesinatos, secuestros y ejecuciones. La incapacidad de las autoridades para determinar los culpables y la evasión de responsabilidades de los gobiernos kurdo e iraquí, mantenía latente la disputa sectaria entre los habitantes de estas zonas. Así, la violencia se incrementaba en medio de la presencia de milicias chiitas, células terroristas y algunos grupos criminales.

Para al-Maliki, la legislación antiterrorista y anti-Ba’ath se convertían en herramientas fundamentales para la estabilización de estas zonas. Sin embargo, estas generarían el efecto contrario. La aplicación de estas medidas era percibida como un mecanismo para perpetuar la exclusión y la persecución de los sunnitas por parte del gobierno de Nouri al-Maliki. De este modo, el descontento de la población detonó con las capturas de los líderes sunnitas Tariq al-Hashimi y Ahmed al-Alwani. Asimismo, la detención de los guardaespaldas de Rafi al-Issawi, ministro de Finanzas, hizo parte de los reclamos.

Estas medidas tendrían dos efectos a destacar: la desaparición de potenciales líderes que permitieran la integración de los sunnitas en el sistema político y el resurgimiento del sentimiento de victimización. El primero era resultado del interés de al-Maliki de contrarrestar el poder de *al-Iraqiyya*, el cual había ganado en las elecciones de 2009, amenazando su reelección. Así, como señala Sullivan (2013), “[d]e-Ba’athification, along with accusations of terrorism and corruption, have become convenient political tools to discredit and even remove opponents” (p. 28). De esta manera, el Vicepresidente Tariq al-Hashimi y Rafia al-Issawi fueron acusado de terrorismo; el líder de *al-Iraqiyya*, Ayad Allawi, fue señalado de ser parte del Partido Ba’ath y simpatizante del terrorismo; e intentó forzar la salida de Osama al-Nujaifi como el vocero del parlamento (Sullivan, 2013, pp. 28-30). En pocas palabras, la desaparición de los líderes de aquel partido en el cual los sunnitas habían colocado sus esperanzas, era una muestra del deseo de excluirlos del gobierno.

Esto alimentaba el sentimiento de victimización del sunnismo, el cual se convertiría en un aspecto central de la definición de su identidad en el nuevo Irak. Como señalaría Haddad (2010; 2013; 2014a), tanto chiitas como sunnitas definían su relación con el nuevo régimen según la percepción del sufrimiento que poseían, bien sea bajo Hussein o en la última década⁸⁰. A partir de ello se reclamaba la propiedad la nación, como observaba en las protestas sunnitas:

Protesters flew different versions of the Iraqi flag, including the three-starred version of the late-Baathist period (1994-2004) and the post-invasion flag that included the three stars but not Saddam Hussein’s handwriting. The use of each of these flags suggested that protesters were seeking to distinguish a Maliki-ruled Iraq from a period in which Sunnis enjoyed greater power. The prevalence of the contemporary Iraqi flag, however, pointed to a strong

⁸⁰ La victimización como elemento asertivo de la identidad tanto chiita como sunnita establecía opuestos requerimientos para la seguridad ontológica y societal de cada grupo. De esta manera las medidas anti-Ba’ath era percibidas por los chiitas como necesarias para la corrección de los abusos cometidos contra la mayoría de habitantes de Irak. Por su parte, los sunnitas consideraban que estas medidas se aplicaban selectivamente en su contra para marginarlos. De forma similar, la aplicación de la Ley Anti-terrorismo era considerada por los chiitas como necesaria para la disminución de la violencia en el país, mientras que para los sunnitas esta era una forma de estigmatizarlos, señalándolos de terroristas, mientras que se toleraba el accionar de las milicias chiitas (Haddad, 2013).

nationalist current within the protests that saw the protesters as true Iraqis and the Maliki government as a tool of Iran (Wicken, 2013, p. 25).

Además, este sentimiento era remarcado en la época electoral. Por ejemplo, en las elecciones de 2009, la legislación anti-Ba'ath – en la denominada “Ley de Justicia y Responsabilidad” – fue considerada una herramienta para obstaculizar la participación sunnita; gracias a esta 511 candidatos fueron descalificados por sus presuntos vínculos con el Partido Ba'ath, la mayoría de ellos sunnitas (International Crisis Group, 2010). Igualmente, en las elecciones de 2014, aunque se tenían esperanzas de posibles alianzas entre grupos sectarios, dada la oposición a al-Maliki, el discurso de los candidatos sunnitas hacía uso de términos como “limpieza étnica” y “genocidio” (Haddad, 2014a, p. 83).

De esta manera, las protestas que surgirían en diciembre de 2012 tendrían dos características esenciales. En primer lugar, buscarían reivindicar diferentes agravios: liberar a las mujeres detenidas bajo la ley anti-terror y dar con los responsables de los abusos contra ellas; acabar con la implementación de la pena de muerte; abolir el artículo 4° de la ley anti-terrorismo⁸¹; promulgar una ley de amnistía general; congelar la aplicación y posteriormente abolir la “Ley de Justicia y Responsabilidad”; alcanzar el balance sectario en las diferentes instituciones estatales; retiro del ejército de los vecindarios, remover los muros y entregar funciones a la policía local; revisar los casos de líderes políticos garantizando la neutralidad; prohibir el lenguaje sectario, en especial en las fuerzas de seguridad y los medios de comunicación; realizar un nuevo censo, detallando religión y etnicidad antes de las próximas elecciones; prohibir las redadas nocturnas y los arrestos bajo el pretexto del informante secreto; crear una Corte Suprema Federal independiente de cualquier partido o bloque político; y el retorno de todas las mezquitas y propiedades religiosas que fueron expropiadas (Wicken, 2013, p.

⁸¹ El artículo 4° de la Ley 15 de 2005, señalaba la pena de muerte y/o la prisión perpetua para aquellos que fuesen condenados por realizar actos de terrorismo, financiarlos, asistirlos, encubrirlos o incitarlos (Anti-Terrorism Law, 2005). Para los sunnitas, este artículo permitía que se realizaran arrestos masivos en contra de su población. Para mediados del año 2014, se habían documentado 675 ejecuciones en Irak – siendo los años de 2009, 2012 y 2013, los de mayores cifras –, la mayoría de ellas bajo cargos de terrorismo. Sin embargo, la aplicación de la pena de muerte no alimentaba la percepción de justicia entre la población, por el contrario, el proceso de interrogatorios y confesiones estaba lleno de irregularidades, la mayoría de estas eran resultado de torturas e informantes secretos. Además, en muchas ocasiones los sindicatos no contaban con un abogado (UNAMI, 2014d).

25). Como se observa, las demandas de los sunnitas buscaban modificar, especialmente, las medidas relacionadas con la seguridad, las cuales – desde su punto de vista – se había dirigido principalmente en contra de ellos.

Como segunda característica, con la desaparición de los principales representantes nacionales, surgieron diferentes líderes políticos y religiosos, activistas y políticos locales que pretendían tomar las banderas del movimiento (Adnan & Reese, 2014, p. 9; Wicken, 2013, p. 24). Sin embargo, ante la ausencia de un liderazgo claro, los líderes religiosos adquirieron mayor importancia. Aunque se pretendía evitar el lenguaje sectario al comienzo de las manifestaciones, estas fueron identificadas como esencialmente sunnitas, debido a que las protestas se concentraban en las zonas de mayoría sunnita. Sin embargo, la paulatina aparición de la bandera de la *shahada*⁸², era para el gobierno una señal de que las protestas estaban infiltradas por terroristas.

La respuesta de al-Maliki facilitó la acelerada “sectarización” del conflicto⁸³. La criminalización de las protestas en Hawija (Kirkuk), Faluya y Ramadi (al-Anbar), señaladas de estar infiltradas por ba’athistas y terroristas, conllevó el uso del ejército en contra de ellas⁸⁴. Esto brindó la oportunidad para la intervención de posiciones más extremas como la de ISIS – la cual había cambiado de nombre tras su intervención en Siria – y la del *Jaysh*

⁸² Esta bandera es conocida con varios nombres, “la bandera de la unicidad” (*rayat al-tawhid*) o “la bandera del Califato” están entre los más comunes. Bajo un fondo negro, contiene en letras blancas la declaración de fe: no hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta. La segunda parte de la *shahada* en la bandera del Estado Islámico es presentada en un círculo blanco, el denominado sello del profeta, el cual contiene en letras negras la inscripción *Muhammad Rasul Allah*. Sin embargo, la representación más común de la bandera utiliza la *shahada* de forma horizontal, la llamada “bandera del águila” (*rayat al-uqab*). Así es utilizada por grupos como Al-Qaeda y *Jabhat al-Nusra*. Aunque también es usada por el régimen saudita, pero con un fondo verde, color tradicional del islam (cfr. The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center, 2014, pp. 51-54). No obstante, los grupos terroristas le han realizado diferentes variaciones a la bandera. Por ejemplo, presentando las inscripciones y el sello en letras doradas, el uso de la espada saudita – que simboliza la victoria de Ibn Saud – o el uso de un fondo blanco con letras negras (cfr. McLaughlin, 2014).

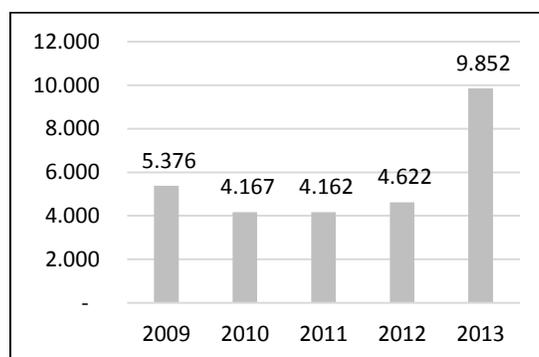
⁸³ Señala el International Crisis Group (2013) las declaraciones de uno de los participantes de las protestas en Hawija: “[t]he government sent SWAT forces from Baghdad to Hawija. They are all Shiites and they committed a massacre. This put an end to any peaceful negotiations. Now the battle will begin” (p. 32).

⁸⁴ En abril de 2013, las Fuerzas de Seguridad Iraquíes asaltaron una de las concentraciones en Hawija dejando como saldo 20 muertos y más de 100 heridos. Esto provocó la reacción violenta de los manifestantes a lo largo de Irak, se produjeron más de 200 muertes en los cinco días siguientes (Adnan & Reese, 2014, p. 10). De este modo, los choques con el ejército iraquí precipitaron la rápida militarización del conflicto, facilitando la formación de diferentes milicias tribales sunnitas y la reactivación de diferentes grupos insurgentes.

Rijal al-Tariq al-Naqshabandi (JRTN) – encabezado por el militar ex-Ba’ath Izzat Ibrahim al-Duri⁸⁵. En ambos casos, la aparición de estos actores – como profecía autocumplida – justificaban el uso de la fuerza del gobierno y la consecuente radicalización de las protestas.

De esta manera, las manifestaciones en Irak serían cada vez más violentas. En los diferentes campamentos se apelaba al “honor” y a la “dignidad” del pueblo sunnita, lo cual era reforzado con la prédica de diferentes clérigos de tendencia salafista, quienes presentarían el conflicto como una lucha del gobierno en contra del sunnismo y el islam (International Crisis Group, 2013, p. 19; 2014, p. 12). Igualmente, cabe destacar que las primeras milicias sunnitas que se formaron en al-Anbar recibían el nombre de “Ejército de Orgullo y Dignidad” (*Jaysh al ‘Azza wa al-Karama*) (International Crisis Group, 2013, p. 32).

Figura 4. Muerte de civiles registrada entre 2009-2013 en Irak



Fuente: Iraq Body Count. Recuperado el 14 de Junio de 2017, de <https://www.iraqbodycount.org/database/>

El inicio de la violencia entre los manifestantes y el gobierno conllevó el recrudecimiento de los ataques sectarios. Lo que, además, coincidió con los picos del lenguaje sectario del periodo pre-electoral. De esta manera, el año de 2013 se convirtió en el año más sangriento,

⁸⁵ Empero, tras el inicio de la violencia (re)surgieron diferentes grupos armados a lo largo de Irak, los cuales operaban principalmente en los territorios disputados del norte, las afueras de Bagdad y la provincia de al-Anbar. Estos grupos eran de variada naturaleza y objetivos. No obstante, la oposición al gobierno permitió que muchos de ellos cooperaran entre sí. Por ejemplo, en zonas como Diala, Kirkuk y Saladino operador de forma coordinada el JRTN e ISIS, a pesar de que el primero era de tendencia secular y nacionalista, dos cosas aborrecidas en el discurso salafista. Aunque los anteriores eran los principales actores armados, otros grupos destacados eran Las Brigadas de la Revolución 1920, El Ejército Islámico en Irak, Ansar al-Islam y Jaysh al-Mujahidin (cfr. Adnan & Reese, 2014).

desde el fin la violencia sectaria en 2008 (véase figura 4). De este modo, se generaría un ambiente adecuado para el resurgimiento de ISIS, cuyo apoyo se convertiría en un mal necesario para hacer frente al que era considerado un gobierno chiita y opresor⁸⁶.

b) De la protesta a la violencia en Siria

Al igual que en Irak, las protestas que surgieron en Siria a inicios de 2011 se fueron radicalizando ante la reacción violenta del gobierno de Bashar al-Assad. Las peticiones democráticas iniciadas en Dara'a – al sureste del país – se transformaron una guerra civil que involucraría diferentes actores, entre ellos a los grupos salafistas. De este modo, el sectarismo se convertiría en un elemento característico del conflicto, lo cual daría lugar a la intervención del grupo de Abu Bark al-Baghdadi, aprovechando el descontento y la situación de la población sunnita en Siria.

Desde el inicio de las protestas en marzo de 2011, la respuesta del gobierno sirio fue la violencia y la represión brutal. Las diferentes manifestaciones que surgieron en Dara'a, Baniyas, Homs, Latakia, Tartus, Alepo, Idlib y Damasco fueron – prácticamente sin excepción – reprimidas violentamente por las *mukhabarat* (fuerzas de seguridad) y – especialmente – las milicias paramilitares *shabiha*, lo cual dejaría como saldo cientos de muertos entre los meses de abril y mayo. Además, se produjeron arrestos arbitrarios, torturas, desapariciones, ataques a las concentraciones de manifestantes y sitios a las ciudades. Todas estas acciones serían calificadas como innegables violaciones a los Derechos Humanos por parte de las fuerzas de al-Assad (Human Rights Watch, 2011a).

No obstante, la violencia del régimen se fue incrementado a medida que pasaba el tiempo. De esta manera, el International Crisis Group (2012, p. i) señala tres fases por las que pasó el conflicto en su parte inicial: una primera etapa de concesiones acompañadas de brutal

⁸⁶ Desde el inicio de operaciones de ISIS en la provincia de al-Anbar, en enero de 2014, se produjo una paradójica resistencia y colaboración por parte de los ciudadanos de Faluya y Ramadi. El aprendizaje de los fallos del periodo 2006-2008, había hecho que la organización islamista tomara una postura más pragmática respecto a sus posiciones religiosas con el fin de ganar apoyo dentro de la población. No obstante, ISIS fue resistida con mayor firmeza en Ramadi, siendo expulsados de la ciudad posteriormente (International Crisis Group, 2014).

represión; seguida por la solución de seguridad; y finalmente, la solución militar⁸⁷. Estas llevarían a minar la credibilidad en el gobierno, vigorizar la resistencia armada y presentar el ejército como una fuerza sectaria. Así, el conflicto se convertiría en una lucha por la supervivencia del gobierno o la caída de un régimen autoritario que oprimía los sunnitas.

Por lo anterior, la segunda mitad de 2011 atestiguó el recrudecimiento del conflicto en términos de existencia y victimización. De esta manera, la caída del gobierno significaría para los alauitas – y las minorías como drusos y cristianos – enfrentar el exterminio ante una mayoría sunnita, tal como había ocurrido en épocas anteriores⁸⁸; por su parte, la oposición se concentraba en resaltar el sufrimiento y la humillación cometida por una minoría alauita en cabeza de un régimen opresor. En consecuencia, el conflicto se estableció a través de una lectura sectaria, a medida que se extendía a las provincias del centro de Siria como Homs, Idlib y Hama.

El recrudecimiento de la violencia buscaría reconfigurar físicamente la sociedad siria a través de líneas sectarias (Lund, 2013, p. 9). De este modo, las masacres y el desplazamiento forzado tendrían como objetivo “limpiar” las provincias de población mixta como Homs y Latakia. Además, empezaría a surgir una relación entre identificación sectaria y la posición frente al gobierno. Así, ciudades como al-Rastán (Homs) de mayoría sunnita serían epicentro de la oposición, mientras que al-Rabie (Hama) de mayoría alauita serían bastiones del

⁸⁷ Estas medidas serían parte importante en la radicalización del conflicto. Entre las concesiones que otorgó el gobierno se encontraba la liberación de prisioneros, muchos de ellos de tendencia islamista. Esto sería un factor relevante para la reactivación de las redes salafistas – estas habían sido atacadas por Bashar al-Assad en 2008, como parte de la lucha contra ISI (Lund, 2013, p. 8) –, las cuales habían sido creadas para facilitar la llegada de combatientes extranjeros a Irak, por lo que este sería un factor fundamental para el posterior surgimiento de grupos salafistas como *Jabhat al-Nusra* (Lister, 2016, p. 9). Por su parte, las operaciones militares y de seguridad consistieron en acciones de despeje y acordonamiento-búsqueda, las primeras tenían como objetivo la dispersión de las protestas, mientras que las últimas eran utilizadas para la búsqueda y detención de activistas en pequeñas poblaciones y barrios (Holliday, 2011, pp. 11-12). Además, las demoliciones de barrios enteros se convirtieron en aspectos importantes de las operaciones de seguridad del régimen (Human Rights Watch, 2014).

⁸⁸ al-Assad calificaba a la oposición como “yihadistas”, “terroristas” o “takfiris”, esto permitió al régimen buscar el apoyo de los alauitas y las minorías al presentarse como protector ante un enemigo que buscaría erradicarlos (Reese, 2013, pp. 13-14). De este modo, a mediados de 2011, los temores de un potencial exterminio hicieron que los alauitas comenzaran a armarse, a formar milicias y a levantar barricadas en sus vecindarios (International Crisis Group, 2012, pp. 24-25).

gobierno⁸⁹. Estas mismas divisiones se presentarían en las barriadas de la ciudad de Homs y en las zonas rurales de Idlib y Latakia (Lund, 2013, pp. 8-9).

Las provincias costeras de Tartus y Latakia fueron otro escenario de la “limpieza” étnico-religiosa. Siendo de mayoría alauita, el gobierno buscó hacer de esta zona uno de sus bastiones eliminando toda oposición. Así, las fuerzas paramilitares de la *shabiha* protagonizaron violentos ataques – ejecuciones, incendios y saqueos – en contra de la población sunnita en Baniyas y al-Bayda (Human Rights Watch, 2013a). Este tipo de ataques provocaron las retaliaciones de la oposición en las zonas rurales de Latakia (Human Rights Watch, 2013b).

Por otro lado, la violencia también buscaba la “corrección demográfica”. Durante los años setenta y ochenta, la familia al-Assad había fomentado la migración de alauitas de la zona montañosa de la costa hacia las zonas llanas de Homs y Hama (Holliday, 2011, p. 15). De este modo, existía una visión de otredad sobre la población alauita, vistos como invasores u ocupantes (International Crisis Group, 2012, p. 28). Así, los temores de exterminio hicieron que gran parte de la población alauita se desplazara de Homs a Tartus y Latakia (Holliday, 2011, p. 15), otros – especialmente en las zonas urbanas - comenzaron a levantar barricadas, establecer puestos de vigilancia y a armar milicias en sus vecindarios (International Crisis Group, 2012, p. 24).

No obstante, ambas partes enarbolaban la victimización y la propiedad sobre la nación como parte importante de su discurso. Así se observa en las declaraciones de un periodista sirio al International Crisis Group (2012):

A very sophisticated Alawite friend of mine spoke crudely, saying you had to “fuck them”, “eradicate them”, “cleanse the country”. In his view, the solution in Homs was to kill every Sunni who lived there. He even claims that

⁸⁹ Las tensiones sectarias se hicieron evidentes en esta población de mayoría alauita, rodeada por sunnitas. De este modo, los pobladores de al-Rabia evitaron acercarse a los pueblos vecinos por miedo a ser asesinados en los puestos de control establecidos. Estos temores encontraban asidero en hechos como el asesinato de nueve alauitas, los cuales fueron bajados de un bus y ejecutados, en el norte de Homs. No obstante, las retaliaciones no se hicieron esperar. Al día siguiente, trece trabajadores sunnitas fueron ejecutados en la misma zona (Holliday, 2011, p. 17).

Homs “originally” is an Alawite city, which someone like him must know is nonsense. I listened to him for a long time before slowly challenging his narrative and getting him back to his senses. But I’m quite sure my efforts ultimately were in vain (International Crisis Group, 2012, p. 25).

Finalmente, junto con el auge del lenguaje sectario, los líderes religiosos y las mezquitas se convirtieron en actores importantes en la radicalización del conflicto. Las oraciones del día viernes eran puntos de encuentro de las protestas en contra del gobierno, por ejemplo, el denominado “Gran Viernes” que organizó la oposición en abril de 2011. Por lo tanto, las mezquitas fueron atacadas por las fuerzas de al-Assad, como ocurrió en la mezquita de al-Omari en Dara’a (Human Rights Watch, 2011a, p. 20). Este tipo de acciones permitieron la aparición de un discurso más radical por parte de clérigos de tendencia salafista⁹⁰, especialmente en las cadenas televisivas de países del golfo. Así, personajes como Adnan Mohammed al-Aroor comenzaban a introducir el anti-chiismo en la explicación del conflicto sirio a nivel internacional (International Crisis Group, 2012, p. 30).

El discurso anti-chiita creció dentro de la oposición. Los ataques en contra de sitios sagrados chiitas como la Mezquita Sayyidah Zaynab (Human Rights Watch, 2015a, p. 48) precipitó la intervención de milicias chiitas, fuerzas iraníes y el Hezbolá libanés, en lo que se podría denominar la “yihad chiita” (Smyth, 2015). La intervención extranjera exacerbaría el sectarismo y permitiría la aparición de diferentes grupos islamistas. De este manera, tras el triunfo del régimen en al-Quseir (Homs) con el apoyo del Hezbolá y tropas iraníes, diferentes clérigos señalaron en los canales internacionales que la violencia en Siria era parte de una guerra en contra de los sunnitas (Reese, 2013, p. 14).

⁹⁰ Si bien Siria no se había caracterizado por una gran tradición salafista, la llegada al gobierno de Bashar al-Assad, en el año 2000, había generado algunos espacios para la difusión del mensaje salafista. De este modo, las reformas respecto a las comunicaciones y la tecnología permitieron la llegada de canales satelitales del golfo y el acceso a propaganda islamista a través de internet. Igualmente, la presencia de trabajadores y misiones islamistas provenientes de Arabia Saudita y Catar también influyeron en la llegada del discurso salafista. Así, la población siria atestiguó la aparición de librerías de contenido islamista, el aumento en el uso del hiyab, mayor interés por el conflicto en Irak y, en general, un aumento del sentimiento sectario (Lund, 2013, pp. 7-8).

La aparición de los grupos islamistas-salafistas en Siria transformó la concepción del conflicto sirio. De esta manera, la lucha contra Bashar al-Assad no era presentada como una lucha a favor de la democracia sino en contra de un régimen autoritario y hereje⁹¹. Además, en medio de un ambiente sectario, el salafismo se presentaba como la expresión más extrema de la identidad sunnita, convirtiendo al pueblo oprimido en mártires que luchan en defensa de su religión (Lund, 2013, p. 10). No solamente el salafismo ofrecía esta seguridad ontológica, también proveía el acceso a recursos y la presencia de combatientes – muchos de ellos experimentados – provenientes del extranjero (Moniquet, 2013).

El llamado a la yihad en Siria por parte de Aymán al-Zawahiri – en febrero de 2012 - coincidía con la aparición de los principales grupos salafistas: *Jabhat al-Nusra* y *Kata'ib Ahrar al-Sham*. El primero de estos surgiría del interés de ISI de capitalizar la situación Siria. De este modo, Abu Bark al-Baghdadi, envió a Abu Mohammad al-Julani junto con otros hombres a la provincia siria de al-Hasaka, a finales de 2011. Al cabo de un año, *Jabhat al-Nusra* se había convertido en uno de los grupos más poderosos dentro de la oposición, controlando territorios en las provincias de Aleppo y Deir ez-Zor (Lister, 2016, pp. 11-12).

c) La metodología profética y la proclamación del Califato

La situación de la comunidad sunnita en Siria e Irak ha permitido que el discurso salafista gane preeminencia como fuente de definición identitaria de esta comunidad. Así, el discurso anti-chiita ha ganado importancia con el auge del sentimiento sectario. Este contexto ha permitido que el antiguo grupo de al-Zarqawi haya resurgido y evolucionado hasta alcanzar el suficiente poderío para declarar un Califato en estos territorios.

A pesar de las diferentes denominaciones que ha tenido el grupo – *Jama'at al-Tawhid wal-Jihad*, AQI, ISI, ISIS/ISIL y Estado Islámico –, la influencia de al-Zarqawi ha sido fundamental a lo largo de su historia. De este modo, una característica del grupo ha sido el recalitrante anti-chiismo⁹². Como se señaló anteriormente, las posiciones teológicas acerca

⁹¹ Por ejemplo, en el primer video presentado por *Jabhat al-Nusra*, a inicios de 2012, se declarara la guerra en contra de al-Assad y se exigía la implementación completa de la Sharia en Siria (Lister, 2016, p. 10)

⁹² Recientemente Aymenn Jawad al-Tamimi (2017), ha presentado la traducción del documento titulado “*Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects*”, publicado por la Oficina de Investigaciones y Estudios del Estado

del *tawhid* y la lectura de la historia musulmana que hace el Estado Islámico, culpan a los chiitas del sufrimiento de los sunnitas y del alejamiento de la verdadera religión. Por lo tanto, los ataques a las fuerzas militares, las instituciones de gobierno y el fomento del sectarismo harían parte de la metodología profética para luchar contra el chiismo y la consecución del gran objetivo: la restauración del Califato.

Durante su etapa como AQI y el liderazgo de al-Zarqawi, las fuerzas militares y las instituciones políticas fueron los principales objetivos de los ataques (al-Shishani, 2005). Esta estrategia buscaba tanto demostrar la incapacidad del gobierno para ofrecer seguridad y estabilidad como desatar el conflicto sectario entre sunnitas y chiitas (al-Zarqawi, 2004)⁹³. Esta metodología o *minhaj*, sería el marco de acción del Estado Islámico y sus predecesores. Cómo lo reconocía al-Zarqawi (2004), el éxito de la organización dependía del apoyo de los sunnitas, el cual solo sería posible provocando las retaliaciones chiitas, por lo que sus ataques buscaban despertar los temores y el odio sectario entre la población.

Así, esta estrategia hacia el Califato estaba compuesta de cinco etapas: la migración – de combatientes extranjeros –; la formación de un grupo o *jama'ah* en territorios alejados del control estatal, en los cuales puedan reclutar y crear centros de entrenamiento; desestabilizar los *taghut* a través de la violencia – operaciones *nikayah* – generando caos y obligando al retiro de las fuerzas de seguridad; la consolidación (*tamkin*) en los territorios aprovechando el vacío de poder; y finalmente, con un mayor control territorial, la proclamación del Califato (Islamic State, 2014b). Sin embargo, al-Zarqawi no alcanzó a ver la implementación completa de su plan, la guerra sectaria que había instigado gracias al ataque a la Mezquita de al-Askari en 2006 fue contrarrestada por la estrategia “*The Awakening*” y llevó a AQI/ISI a su práctica desaparición.

Islámico. En este documento se resaltan dos aspectos sobre los chiitas: la consideración de las diferentes sectas chiitas como apóstatas y no infieles, por lo cual se deben ser atacados al haber rechazado su religión, lo cual es considerado una ofensa mayor; segundo, a partir de las ideas de al-Zarqawi, denota la importancia estratégica de luchar primero contra el chiismo, en vez de los infieles, por lo cual alude a la campaña de Saladino, quien antes de tomar Jerusalén, luchó primero contra del Imperio Fatimí (cfr. al-Tamimi, 2017).

⁹³ Esta estrategia marcada por al-Zarqawi para la lucha contra los chiitas es reproducida en el número 13 de la revista *Dabiq*.

No obstante, el camino trazado por al-Zarqawi fue revitalizado por las condiciones contextuales de 2011-2013. Los remanentes de ISI que se habían refugiado en los territorios disputados⁹⁴ – Diala, Kirkuk, Saladino y, especialmente, Nínive – y que operaban como pandillas/guerrillas se vieron fortalecidos por el creciente descontento de la población sunnita con los gobierno de Siria e Irak. Además, la intervención en Siria, a finales de 2011, le permitió renovar sus capacidades con el acceso a recursos, armamento y la llegada de combatientes extranjeros, lo cual se vería reflejado en su renacer en Irak. No obstante, es importante hacer dos salvedades: *Jabhat al-Nusra* e ISI operaban de forma independiente, por lo que hasta la proclamación de ISIS, en Abril de 2013, no existía una directa intervención de Abu Bark al-Baghdadi en Siria; segundo, si bien la intervención en Siria fue importante para el resurgir de ISI, Irak fue el principal centro de interés, posiblemente influenciado por las ideas de al-Zarqawi⁹⁵.

La radicalización de las protestas en Irak durante 2013, hicieron de estas un terreno fértil para ISI/ISIS. Sin embargo, desde 2010 se buscaban fomentar la desconfianza de los sunnitas hacia el gobierno. Así señalaba el vocero de la organización, Abu Mohammad al-Adnani (2011):

This assumed political process is a filthy Magi Rafida pretext to pass their Safawi (pertaining to Rafida fighting against Sunnis) plots to weaken the Sunnis and lead them to be an oppressed minority that could be easily controlled, suppressed and humiliated. O, God! May my people become able

⁹⁴ Las provincias del norte de Irak eran un ambiente favorable para el mantenimiento del grupo. La existencia de tensiones étnicas producto del resentimiento árabe ante el expansionismo kurdo; la oposición de los partidos kurdos a la formación de milicias sunnitas y a la implementación de “*The Awakening*”; y el territorio caracterizado por amplias colinas, poblaciones remotas y grandes centros urbanos hacían de los territorios disputados un refugio adecuado (International Crisis Group, 2008, p. 8).

⁹⁵ Es importante recordar la influencia que tenía en las decisiones de al-Zarqawi la imagen de Nur al-Din Mahmud Zangi, la decisión de intervenir en Irak en 2003 suele ser atribuida a la admiración que sentía por él (cfr. Gartenstein-Ross & Minitier, 2006). Además, tanto Abu Omar al-Baghdadi como Abu Bark al-Baghdadi son de origen iraquí. Esta decisión de elegir líderes iraquíes había sido parte de la estrategia de al-Zarqawi para ganar la simpatía de la población y cambiar la percepción de la organización como un ejército yihadista extranjero (Weiss & Hassan, 2015, p. 49). Igualmente, vale la pena recordar que la frase con la cual abre cada número la revista *Dabiq* resalta a Irak como “el lugar donde la llama ha sido encendida”.

to know; may my people become able to see; may my people may become able to hear! (pp. 11-12).

Tabla 9. Declaraciones de ISI entre 2011-2013.

TÍTULO	FECHA	DESCRIPCIÓN
The Fighting Has Just Begun	Enero 25, 2011	Discurso declarando la victoria frente a los Estados Unidos y señalando la concentración de la lucha en contra del gobierno iraquí.
Iraq, Iraq, Oh Ahlu al-Sunnah	Enero 24, 2011	Declaración instando a la población sunnita a reconocer el peligro proveniente por los chiitas
Oh, the Fragrance of al-Jannah	Junio 20, 2012	Discurso invitando a la realización de la yihad y unirse a los muyahidines en Diala
I Only Advise You of One [thing]	Mayo 21, 2012	Discurso negando las acusaciones hechas a ISI de atacar musulmanes inocentes, además invita a los sunnitas a arrepentirse por apoyar al enemigo (en referencia a “ <i>The Awakening</i> ”).
Seven Facts	Enero 31, 2013	Discurso recordando a los sunnitas los agravios y hechos que ha cometido el gobierno chiita en su contra. Así, los invita a tomar las armas.
Fight Them, for They are Polytheists	Junio 15, 2013	Llamado sobre la población sunnita para apoyar las protestas en contra del gobierno y tomar las armas en su contra a través del llamado a la yihad.

Fuente: elaboración propia. Esta ha sido elaborada según los discursos de Abu Mohammad al-Adnani, disponibles en <https://khilafatimes.wordpress.com/leadership/adnani/>. Recuperado 5 de Julio de 2017.

De este modo, como se observa en la tabla 9, la producción del Estado Islámico entre 2011-2013, tenía como objetivo capitalizar la victimización de la comunidad sunnita y la exclusión del gobierno. Sin embargo, el éxito no fue posible hasta que las protestas en contra de Nouri al-Maliki se convirtieran en choques violentos. Así, el uso del ejército por parte del gobierno alimentó la percepción de ocupación iraní/chiita. Como señalaba uno de los insurgentes en Faluya:

Ten years have passed. In 2004 we were under attack by the U.S. army. Today we are under attack by the Iraqi army. Now we fear that they will invade under the pretext that Daash [ISIL] is controlling the city. What passes for an Iraqi army in fact is not; it is an Iranian army fighting with U.S. weapons. I took up weapons in defence of the Sunnis that Maliki wants to wipe out. We are determined to prevent his forces from entering the city (International Crisis Group, 2014, p. 10).

La violencia en contra de los manifestantes en Irak, permitió que ISIS se acercara a la población sunnita, ya que la capacidad militar requerida para hacer frente al gobierno, solo era posible con su respaldo. De este modo, los hombres de al-Baghdadi se convirtieron en un aliado necesario en Faluya y Ramadi. Así lo expresaba uno de los combientes en Faluya: «*“At the start everyone rejected ISIL’s presence in the city, and its militants pulled back accordingly. But as pressure increased on residential quarters, we needed their help to prevent an army breakthrough”* (International Crisis Group, 2014, p. 14) »

La intervención de ISIS en las manifestaciones hacia parte de la ofensiva militar que había iniciado a mediados de 2012. Estas operaciones eran presentadas como parte de la yihad en contra del enemigo chiita. Así se observaba en la presentación de la campaña “*Breaking the Walls*”⁹⁶ por parte del vocero de la organización:

Abu Bakr al-Baghdadi declared the beginning of a new stage of the Jihadi action to return to the regions and control it by force and defeat the Safavid army and its supporters, he - may Allah preserve him – declared the plan of (Demolishing the Walls) and he gave his instructions and orders to strike the joints of the Safavid project and its pillars, and precise targeting for the heads of the Safavid government and its governmental headquarters and its security and military centers, and evil Rafidi dens and their lackeys and thugs from Sunni traitors (al-Adnani, 2012, p. 4).

⁹⁶ Esta campaña – que abarcó de julio 2012 a julio de 2013 – consistió en una serie de ataques con coches bomba (VBIED, por sus siglas en inglés) a lo largo de Irak. Durante este periodo, ocho prisiones fueron atacadas, permitiendo la fuga de un gran número de prisioneros. Por otra parte, el aumento de ataques con VBIED era considerada una muestra del resurgimiento de ISI, dada la planificación y estructura logística requerida (Lewis, 2013, p. 8). Esta campaña es dividida por Jessica Lewis (2013) del *Institute for the Study of War* en cuatro fases: 1) prueba de la capacidad de ataque, esta incluyó el ataque a cuatro prisiones y su concentración en el norte de Irak; 2) pausa y absorción, la cual presentó una disminución en las operaciones, mientras se absorbían en sus filas los prisioneros liberados; no obstante, la campaña se concentró en la frontera entre el Kurdistán e Irak, buscando explotar las tensiones kurdo-árabes; 3) la campaña de Bagdad, esta coincidió con el inicio de las protestas en Irak y tuvo como objetivo la ciudad de Bagdad y sus alrededores, la comunidad chiita fue atacada con el fin de demostrar la incapacidad de las fuerzas de seguridad iraquíes; 4) resurgir, esta última fase incrementó la presión sobre Bagdad y los chiitas, la cual concluyó con el ataque a la prisión de Abu Ghraib, liberando más de 500 prisioneros.

Por lo anterior, esta campaña representaba el plan más ambicioso de Abu Bark al-Baghdadi hasta el momento. No solo buscaba hacer frente al gobierno, además evidenciaba la intención de controlar territorios (Lewis, 2013, p. 10). De este modo, los grandes objetivos serían la incorporación de combatientes y el despertar de los odios sectarios; este último buscaría crear el caos y el vacío de poder al instar a la guerra civil entre chiitas y sunnitas. Por lo anterior, los ataques pretendían forzar la reactivación de las milicias chiitas, desatando las retaliaciones y ganando el apoyo de la población sunnita (Lewis, 2013, p. 19).

Fortalecido con el éxito en Irak, al-Baghdadi sospechaba del poderío alcanzado por su brazo en Siria, *Jabhat al-Nusra*. En repetidas ocasiones exigió revelar los lazos de esta organización con ISI (Lister, 2016, pp. 12-13), hasta que unilateralmente, en abril de 2013, decretó la fusión de las dos organizaciones en el denominado Estado Islámico de Irak y Siria/Levante (ISIS/ISIL). El rechazo de la unión parte de Al-Qaeda y *Jabhat al-Nusra* dividió al movimiento yihadista. La segunda mitad de 2013 atestiguó la competencia entre ambas organizaciones, varios miembros se unieron a ISIS y se dieron algunos enfrentamientos entre ellas; pero, en pocas palabras, ISIS había heredado el control sobre las provincias de Raqqa, Deir ez-Zor y algunas partes de Alepo – que perdería en la ofensiva rebelde a inicios de 2014. De este modo, evidenciando superioridad militar y organizativa sobre la oposición, ISIS lograba dar muestra de su capacidad de gobierno tras la toma de la ciudad de Raqqa⁹⁷.

A la par del crecimiento en Siria, la campaña de ISIS en Irak se intensificaba. La violencia entre los manifestantes y el gobierno iraquí, le había permitido controlar diferentes territorios. Aunque se ha destacado el poder en Faluya y Ramadi⁹⁸, ISIS había extendido su control a

⁹⁷ Igualmente, vale la pena señalar que la concentración del régimen de al-Assad en la lucha contra la oposición, permitió que ISIS no encontrará una fuerte resistencia en su expansión territorial en Siria (International Crisis Group, 2014a, p. 6).

⁹⁸ Estas dos ciudades presentaban relaciones divergentes frente a la presencia de ISIS. Mientras que en Ramadi fue expulsado y obligado a operar en las afueras de la ciudad, en Faluya logró total control de la ciudad convirtiéndose en un aliado imprescindible en la lucha contra el gobierno (International Crisis Group, 2014). ISIS tomó el poder en Faluya tras la retirada del ejército de la ciudad, después de fuertes enfrentamientos con milicias tribales sunnitas en diciembre 30 de 2013. Dos días después, ISIS proclamaba un “Estado islámico” que defendería a los sunnitas del gobierno (Adnan & Reese, 2014, p. 12).

otras provincias como Diala y Nínive⁹⁹, en esta última destacaba Mosul. De este modo, daría inicio una de las más importantes ofensivas de ISIS, la campaña denominada “*The Soldier’s Harvest*”.

Esta campaña buscaba producir un mayor control territorial. De este modo, los ataques se dirigieron en contra de las fuerzas de seguridad iraquíes y aquellos sunnitas que habían cooperado con el gobierno. La transmisión de sus acciones en la propaganda de ISIS tendría como fin intimidar a las fuerzas de seguridad, en especial, en la provincia de Nínive. De este modo, los videos titulados “*Clanging of the Swords. Part IV*”, “*Upon the Prophecy Methodology*” y “*Flames of War*” son presentados como herramientas de intimidación en la ofensiva de ISIS.

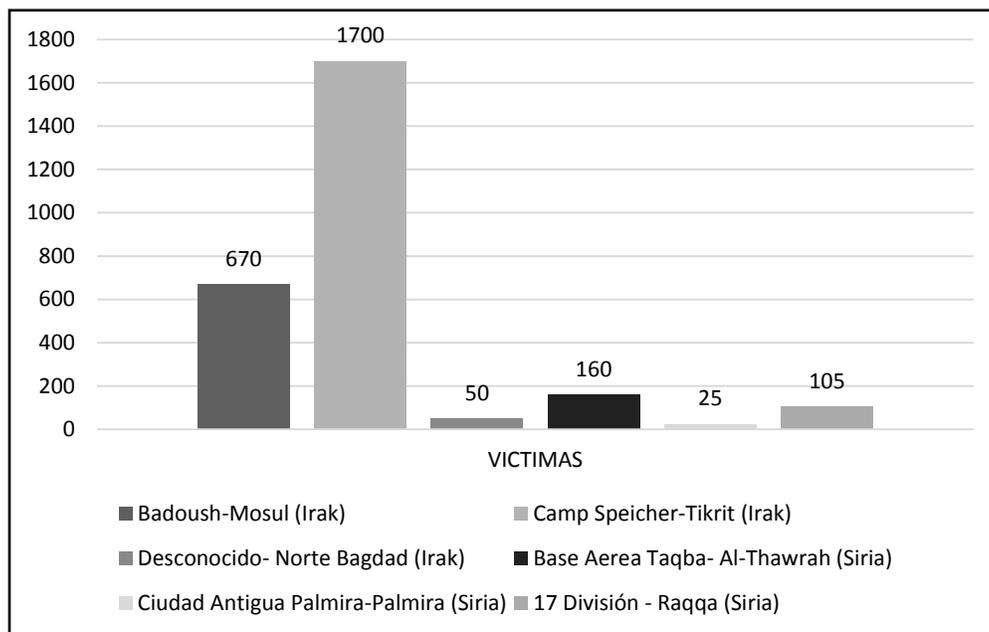
Estos videos mostraban el avance de ISIS tanto en Irak como en Siria, evidenciado la superioridad sobre las fuerzas de seguridad, no solamente producto de la capacidad militar, sino además de la bendición divina. De esta manera, se presentaban las victorias de un puñado de hombres en contra de cientos de miembros del ejército, las cuales eran atribuidas a la intervención divina que les favorecía por luchar contra el enemigo apóstata. Además, se observaba el avance territorial en estos videos. Así, se documentaron las conquistas de Faluya, Raqqa, Mosul, Samarra, Tikrit, entre otras ciudades.

Por otra parte, en los videos también eran destacadas las reacciones de los habitantes tras la conquista de las ciudades. Así, eran presentados los combatientes de ISIS como libertadores y su llegada celebrada por la población (International Crisis Group, 2014a, p. 2). Esto era resultado de la concepción de que Irak se encontraba invadido por las fuerzas iraníes, como señalaría un ciudadano de Faluya: “*the resistance did not achieve its goals. America handed*

⁹⁹ Ambas provincias se habían convertido en bastiones de ISI durante su repliegue tras la implementación de “*The Awakening*”. Vale la pena destacar que Diala era señalada como una de las provincias importantes en la ofensiva de ISIS, la explotación del sectarismo y la presencia de milicias chiitas, eran factores que permitían que al-Adnani declarara a la provincia como uno de los primeros escenarios de la lucha contra los *rafida*. De este modo, esta provincia se convirtió en uno de los objetivos iniciales de la campaña “*Breaking the Walls*” (Lewis, 2014). Por otro, la conquista de Mosul no fue una gran incursión armada, ISIS ya contaba con importante presencia dentro de la ciudad, con células que operaban de forma clandestina dentro de ella.

over Iraq to Iran and the Shiites. Today we must seize the opportunity to liberate Iraq from the Iranian presence, once and for all!” (International Crisis Group, 2014, p. 10).

Figura 5. Masacres de chiitas cometidas por el Estado Islámico



Fuente: elaboración propia.

Nota: esta gráfica ha sido elaborada teniendo en cuenta las masacres cometidas por Estado Islámico que son ampliamente reconocidas y – en la mayoría de los casos – documentadas por organizaciones humanitarias y/o por los gobiernos. No obstante, las cifras señaladas son aproximadas, ya que por las características del conflicto no es posible determinarlas con exactitud.

Otra característica de estas producciones, era la presentación de ejecuciones, masivas o individuales, de miembros de las fuerzas armadas – véase figura 5 –. Esto tendría un efecto importante en la desmoralización de las tropas; no en vano, es reconocido que el impacto del video “*Clanging of the Swords. Part IV*” fue fundamental en la toma de Mosul (Fernandez, 2015, p. 8). Además, el constante uso de términos despectivos como “*rafida*” “*safávida*” y “*nusayri*”¹⁰⁰ son característicos de estos videos – y en general de la propaganda de ISIS –.

¹⁰⁰ Este término es utilizado en contra de los alauitas. Hace referencia a Abū Shu‘ayb Muḥammad ibn Nuṣayr, fundador de la secta alauita, quien se consideraría profeta y heredero de las enseñanzas de undécimo Imán. El término *nusayri* dejó de ser utilizado a partir de 1920, ya que era considerado como si se atribuyeran las creencias alauitas a un hombre y no a Allah.

Por lo anterior, el camino al Califato había sido trazado por el anti-chiismo y el deseo de erradicarlo de las tierras de Irak y el Levante. De este modo, con la derrota de los ejércitos y el control territorial, se intentó la eliminación de toda manifestación del chiismo y de otras religiones (véase, capítulo cuatro). Así, diferentes santuarios y hussainías chiitas fueron destruidas en el avance del ISIS, como muestra de su lucha contra la idolatría¹⁰¹. Así, los hombres de Abu Bark al-Baghdadi consideraban que su lucha contra el chiismo hacia parte una metodología profética.

CONCLUSIÓN

El sectarismo ha sido un elemento importante de la estrategia del Estado Islámico para desestabilizar los Estados de Siria e Irak. El enfrentamiento entre chiitas y sunnitas ha sido instrumentalizado para generar vacíos de seguridad, lo cual ha sido capitalizado por el grupo de Abu Bark al-Baghdadi para ganar control territorial, sumar adeptos y, en última instancia, proclamar un Califato.

No obstante, los odios sectarios no pueden ser considerados reediciones de los enfrentamientos ancestrales entre chiitas y sunnitas. Existen varios elementos socio-políticos que permiten que el discurso sectario gane preeminencia sobre las demás formas de representación identitaria. De esta manera, el orden político de Irak después de 2003 y las reacciones de los gobiernos de Irak y Siria ante las manifestaciones en su contra entre 2011-2012, hicieron de la identidad sectaria un componente necesario para la participación política y corazón de las demandas frente al Estado. Así, el sectarismo inherente al discurso salafista encontró espacio para su reproducción.

Por otro lado, si bien muchos sunnitas no eran simpatizantes del Estado Islámico, el sentimiento de exclusión y victimización encontró eco en los postulados teológicos del salafismo-yihadista. De este modo, el descontento frente a los gobiernos de Irak y Siria era enmarcado en una presunta guerra en contra del islam por parte de los infieles y apóstatas

¹⁰¹ A mediados de 2014, el Estado Islámico dio a conocer el video titulado “*Upon the Prophetic Methodology*” (Islamic State, 2014d). En este se evidenciaba la intención del grupo de erradicar el chiismo en los territorios controlados, lo cual era parte del cumplimiento de la doctrina del *tawhid*. El video presenta la masacre cometida en Camp Speicher cerca de Tikrit y la destrucción de diferentes santuarios chiitas en ciudades como Tal Alfar, Mosul, Tikrit y Samarra, haciendo uso de explosivos y buldóceres.

que se encontraban el poder. Así, la transformación del orden político era un aspecto esencial para la reivindicación de la identidad sunnita como grupo social y religioso.

De esta manera, el factor sectario se convirtió en la principal amenaza al sector societal de los Estados, por lo cual, los atentados del Estado Islámico y sus antecesores, tuvieron como objetivo provocar las retaliaciones de las milicias chiitas, generando un ciclo de violencia que escalaría hasta desatar la guerra civil, como ocurrió entre 2006-2008 y 2012-2013. Sin embargo, esto no es atribuible únicamente al grupo de Abu Bark al-Baghdadi. Las medidas tomadas por el gobierno sirio e iraquí para hacer frente al deterioro de la seguridad y la estabilidad, señalaron a la comunidad sunnita como cómplices de las organizaciones terroristas, con lo cual se reforzó la percepción de los regímenes al-Maliki y al-Assad como autoritarios y sectarios.

Por otra parte, el éxito militar del Estado Islámico le permitió adquirir control territorial, especialmente, en las zonas de mayoría sunnita. Así, las imágenes que mostraban a los pobladores dándole la bienvenida como libertadores a los hombres de al-Baghdadi se hicieron comunes en su ofensiva de 2013-2014, por lo que, en medio de la violencia sectaria, el Estado Islámico se presentaba como una fuente de estabilidad, gobernabilidad y seguridad que los gobiernos eran incapaces de ofrecer. De este modo, aunque muchos sunnitas no se encontraban de acuerdo con sus postulados teológicos, el Estado Islámico era considerado un mal necesario para la defensa de sus intereses y de su seguridad.

No obstante, a pesar de considerarse defensor de los sunnitas, el Estado Islámico ha afectado negativamente su calidad de vida y desgarrado su relación con el resto de la sociedad siria e iraquí. A parte de las duras condiciones a las que son sometidos, producto de la aplicación estricta de la Sharia, los sunnitas se han convertido en un importante porcentaje de la población desplazada y refugiada. Así, provincias de mayoría sunnita como Nínive y al-Anbar registran el mayor número de desplazados, 900 mil y 500 mil, respectivamente (Higel, 2016).

Asimismo, la búsqueda de refugio ha expuesto a la comunidad sunnita a diferentes prácticas discriminatorias, producto de los temores de posibles infiltraciones de yihadistas. El estigma

que ha recaído sobre los desplazados sunnitas, ha hecho que muchos ellos sean sometidos a interrogatorios, detenciones y, muchas ocasiones, al rechazo de sus solicitudes (UNHCR, 2016; Human Rights Watch, 2017; Sly, 2016). De este modo, la tensión sectaria se ha mantenido latente, especialmente en la zonas de población mixta, producto de las acusaciones sobre muchos de los refugiados – o aquellos que retornan – como simpatizantes o cómplices del Estado Islámico (Sly, 2016; Zeed, 2015).

Además, el retorno de la población desplazada ocurre lentamente en las zonas liberadas. Ciudades como Mosul, Tikrit, Faluya y Ramadi han sido afectadas por los fuertes enfrentamientos entre los yihadistas y las fuerzas iraquíes. El nivel de destrucción de algunas ciudades ha hecho el retorno de los antiguos pobladores sea algo impensable en el corto plazo. No obstante, también han sido denunciadas demoliciones y expulsiones intencionadas (Amnistía Internacional, 2015; Abdulrahim & Raydan, 2016; Chulov, 2017; Human Rights Watch, 2014; 2014a; 2015; 2015b; 2017), por lo que el conflicto ha implicado importantes transformaciones demográficas, generando nuevos desafíos para los Estados de Siria e Irak en los escenarios posteriores a la derrota del Estado Islámico.

Por lo anterior, el uso del sectarismo por parte del Estado Islámico ha provocado una situación aún más precaria para la comunidad sunnita. La proclamación del Califato no solo ha desestabilizado los Estados, a su vez ha transformado las relaciones sociales entre los grupos comunitarios. De este modo, tanto la seguridad societal de los Estados como de las comunidades ha sido amenazada, colocando como gran desafío a futuro la reconstrucción del tejido social y la eliminación de los odios étnico-religiosos.

IV. LA LUCHA POR LA EXISTENCIA: LAS MINORÍAS AMENAZADAS POR EL ESTADO ISLÁMICO

Este último capítulo estudia los ataques en contra de la identidad étnica y/o religiosa de las minorías, considerando tanto al Estado Islámico como la disputa entre los gobiernos kurdo e iraquí para explorar la amenaza existencial que estas han debido enfrentar. Así, el capítulo se divide en tres grandes secciones. La primera parte analiza la situación de las minorías tras la caída del régimen de Hussein y antes de la declaración del Califato. Luego, en la segunda parte, se aborda la ofensiva del Estado Islámico sobre la provincia de Nínive, bastión del grupo y tierra ancestral de las minorías. Por último, se estudian los casos de los yazidíes y los cristianos asirios.

IV.I. Entre la Asimilación y el Exterminio: las Minorías Antes del Califato.

De acuerdo a *The World Fact Book* (CIA, 2014), con una población estimada de treinta y dos millones, Irak se distribuye étnicamente entre árabes (75%-80%), Kurdos (15%-20%), Asirios y otros (5%); mientras religiosamente los musulmanes corresponde al 99% de la población, distribuidos entre 60%-65% chiita y un 32%-37% sunnita, un 1% de cristianos y otras religiones con un porcentaje inferior al 0,1% (judíos, budistas, religiones populares). Por su parte, en Siria se reconoce a los árabes como el principal grupo étnico con el 90.3% de la población y un 9,7% que se distribuye entre kurdos, armenios y otros; religiosamente predominan los musulmanes (87%), distribuidos entre una mayoría sunnita – que ocupa el 74% - y chiitas, alauitas e ismaelitas que corresponden al 13%; además se reconoce un 10% de cristianos, y una minoría drusa, con un 3%. Bajo este escenario, en el cual se entrelazan etnias, tribus, religiones y los Estados, se proclamaba un Califato, desestabilizando Siria e Irak y dejando gran parte de esas comunidades minoritarias bajo los territorios que controla.

Aunque las diferentes minorías, tanto de Siria como de Irak, se han visto afectadas por la aparición del Estado Islámico, la “histórica” presencia de la organización en los territorios disputados del norte de Irak y su tardía intervención en Siria – oficialmente, en abril de 2013 – ha hecho que la situación de las minorías iraquíes sea de mayor interés para el estudio. Además, la variedad de actores que intervienen en el conflicto sirio hace que analizar la

situación de las minorías sea más compleja en este caso¹⁰². Por lo tanto, la amenaza a la seguridad societal de las comunidades minoritarias se concentrará en el caso iraquí y, en especial, sobre aquellas que habitan los territorios de la provincia de Nínive, epicentro de la ofensiva del Estado Islámico en 2014.

De este modo, lo primero que se debe reconocer es que Irak es un país multicultural. Aunque los grupos minoritarios representan un pequeño porcentaje de la población, existe una gran variedad de grupos étnicos, religiosos y lingüísticos. Entre ellos se encuentran: turcomanos, afro-iraquíes, cristianos-asirios, baha'í, circasianos, kurdos faili, judíos, kaka'i (yaresanismo o *Ahl-e Haqq*), mandeistas, gitanos/rom, shabaks (chabaquies) y yazidíes. La gran mayoría de estas comunidades habitan los territorios disputados, especialmente, la provincia de Nínive. Por esta razón, han sido vulnerables a las diferentes olas de violencia que han sacudido estos territorios, producto del sectarismo y el enfrentamiento kurdo-árabe.

No obstante, la violencia contra los grupos minoritarios no ha sido únicamente daño colateral de la disputa entre los principales grupo étnico-religiosos de Irak. A lo largo de la historia han existido diferentes campañas que han tenido como objetivo la expulsión, asimilación y erradicación de las diferentes minorías (Human Rights Watch, 2009; Taneja, 2007). Sus derechos como grupo identitario han sido vulnerados, la participación política ha sido casi insignificante y su seguridad no ha sido garantizada (Minority Rights Group International, 2014; Taneja, 2011), por lo cual, los diferentes ataques que han recibido estas comunidades las han llevado al borde de su desaparición como grupo societal.

Bajo el régimen de Saddam Hussein, las minorías debieron enfrentar varias campañas que intentaron modificar las características demográficas del país. Así, durante los años setenta,

¹⁰² Es importante tener en cuenta que en el conflicto sirio existe una gran variedad de actores y enfrentamientos que se sobreponen. Así, el análisis de la situación de las minorías sirias no se limita a la lucha contra el Estado Islámico. De este modo, el enfrentamiento entre el gobierno y los rebeldes, los yihadista y los kurdos, rebeldes y yihadistas, la intervención – y el enfrentamiento – de potencias regionales y mundiales, entre otros factores, hacen que la situación de las minorías sea cambiante. Aunque la gran mayoría de grupos minoritarios han tomado el bando de al-Assad, otras se han unido a grupos rebeldes o han tomado posiciones neutrales – por ejemplo, los drusos –. Por su parte, el caso iraquí permite comprender la situación de las minorías frente a la amenaza que ha representado el avance del Estado Islámico, ya que la organización yihadista es el principal antagonista que enfrentan el gobierno kurdo e iraquí, las milicias chiitas, las tribus sunnitas y las demás comunidades minoritarias. De este modo, por salvedad analítica, no se aborda directamente el caso sirio, aunque se harán algunas referencias a lo largo del análisis.

kurdos, asirios y miembros de otras minorías fueron expulsados de varios territorios del norte de Irak, los cuales fueron repoblados con población árabe, en lo que se conoció como “arabización” (*ta’rib*). Esta estrategia se convirtió en una práctica común del régimen de Hussein para contrarrestar el surgimiento de insurgencias kurdas y garantizar la lealtad de la población en estas zonas limítrofes con Turquía e Irán (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 14; Human Rights Watch, 2009, p. 19).

La arabización forzada se hizo más agresiva con la *Campaña al-Anfal* y la “corrección de las nacionalidades”. La primera de estas consistió en una ofensiva militar lanzada, en 1988, por Saddam Hussein, en contra la población kurda; la cual dejó como saldo miles de desaparecidos, destrucción de pueblos, deportaciones masivas y miles de muertos, producto del uso de armas químicas (Human Rights Watch, 2009, p. 20). Este ataque ha sido reconocido como genocidio por diferentes países, organizaciones internacionales y el nuevo régimen iraquí. No obstante, aunque se ha identificado a la población kurda como la principal víctima del ataque, varios grupos minoritarios fueron acusados de ser traidores del régimen y fueron víctimas de desapariciones, desplazamientos forzados, ejecuciones masivas y destrucción de sus poblaciones (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 15; Human Rights Watch, 2009, p. 20). De este modo, shabaks, turcomanos, asirios, mandeistas y yazidíes fueron afectados por la campaña genocida de Hussein (Taneja, 2007, p. 17).

Por su parte, la denominada “corrección de las nacionalidades”, continuó el proceso de “arabización” de los habitantes del norte de Irak. Entre 1987 y 2003, las minorías que habitaban los territorios controlados por el gobierno iraquí – al sur de la denominada “*Green Line*”¹⁰³ – fueron obligadas a ser registradas como “árabes” – o en algunos casos tuvieron que elegir entre “kurdo” o “árabe”, como en el caso de la población asiria (Taneja, 2007, p. 17) –. Asimismo, a los recién nacidos les era negada su identidad como grupo minoritario, prohibiéndoles usar nombres tradicionales de sus comunidades, los cuales eran considerados

¹⁰³ Con este nombre se conoció la frontera establecida de facto que separa el Kurdistan del resto de Irak. Esta surgió, en parte, de la zona de exclusión área impuesta al régimen de Hussein después de la Guerra del Golfo, en 1991.

por el régimen de Hussein como extranjeros, inusuales o ajenos a la sociedad iraquí¹⁰⁴ (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 16; Human Rights Watch, 2009, p. 20). Aquellos que se negaron a obedecer estas medidas fueron expulsados de los territorios que habitaban, como ocurrió en Kirkuk, donde cerca de 120,000 personas fueron desplazadas (Human Rights Watch, 2009, p. 20).

El cambio de régimen en 2003, buscó reivindicar muchos de los abusos cometidos por el gobierno Ba'ath. La postura revanchista de kurdos y chiitas que asumieron el poder, traería consigo nuevos desafíos para las comunidades minoritarias, especialmente en las provincias de Nínive y Kirkuk. Aunque la Constitución de 2005, pretendía garantizar los derechos de las minorías, muchos asuntos se encontraban pendientes (educación, acceso a servicios públicos, empleos, participación política, entre otros). Asimismo, el deterioro de la seguridad y el avance del control kurdo en el norte de Irak dejaban a las comunidades en condiciones de vulnerabilidad.

La Constitución de 2005, como lo señalaba en su preámbulo, buscaba crear un nuevo Irak, libre de sectarismo, racismo, discriminación y exclusión (Taneja, 2007, p. 26). Esta reconocía los derechos de las minorías a ser educadas en su propia lengua (artículo 4); la libertad de cultos y multiculturalidad del país (artículos 2 y 3); garantizaba la igualdad de oportunidades y prohibía la discriminación según la raza, etnicidad, género, religión, nacionalidad, origen, color, secta, creencia u opinión, estatus social o económico (artículo 14); y garantizaba los derechos administrativos, políticos, culturales y educativos de las diferentes minorías a través de la promulgación de leyes nacionales (artículo 125). Este espíritu incluyente del nuevo Irak se originaba en las indicaciones del TAL, especialmente, el artículo 58, que instaba al gobierno a corregir las injusticias del régimen anterior, relacionadas con la transformación

¹⁰⁴ En el caso de otras comunidades les fue prohibida su religión, como ocurrió con los baha'í. La Ley 105 de 1970 prohibió su fe, siendo registrados como musulmanes y árabes. En consecuencia, muchas de sus propiedades fueron confiscadas, fueron encarcelados, sus libros prohibidos y sus asambleas religiosas disueltas. Las normativas de 1975, continuaron la persecución del régimen Ba'ath contra los baha'í, prohibiendo el uso de su filiación religiosa en las tarjetas de identificación, con lo cual la comunidad se enfrentaba al dilema de renunciar a su identidad o a los derechos de propiedad, libre desplazamiento y educación (cfr. Institute for International Law & Human Rights, 2013; Taneja, 2007, p. 25).

de las características demográficas de varias zonas del país (Human Rights Watch, 2009, pp. 16-17).

Esta misma orientación de reconocimiento de los derechos las minorías se encontraba en la Constitución del Gobierno Regional del Kurdistán (GRK). El artículo 5 reconocía la composición multiétnica del Kurdistán; los artículos 6 y 14, señalaban la libertad de cultos y el derecho de las minorías a ser educadas en su lengua materna; el artículo 20 prohibía toda forma de discriminación (Minority Rights Group International, 2014, p. 6). No obstante, gran parte de estas medidas constitucionales han resultado ser un conjunto de buenas intenciones del gobierno kurdo e iraquí que no han sido efectivamente implementadas (IILHR, 2013, p. 13).

Por otro lado, la nueva Constitución iraquí se enfrentaba a diferentes problemas y desafíos. Primero, para las minorías, existía una contradicción entre los artículos 2 y 3. A pesar de reconocer la libertad de cultos y la multiculturalidad, se establecía al islam como la religión oficial y fuente de legislación, por lo que las diferentes minorías quedaban nuevamente expuestas a la imposición de la religión, aunque el rol del islam y la Sharia quedaban sujetos a la interpretación de la Corte Suprema (Taneja, 2007, p. 26).

Sin embargo, para las comunidades que fueron víctimas de la conversión forzada, en el marco de la “corrección de las nacionalidades”, esto significaba un problema. El establecimiento del islam como religión oficial imposibilitaba la recuperación de su identidad y amenazaba a largo plazo su existencia como comunidad, dado que según la tradición islámica, los niños deben seguir la misma religión de sus padres – por lo que son registrados como musulmanes – y, además, está prohibida la conversión desde el islam¹⁰⁵ (IILHR, 2013, pp. 13-14; Taneja, 2007, p. 9).

¹⁰⁵ Igualmente, las diferentes minorías han sido víctimas de secuestros, amenazas y matrimonios forzados como estrategias para obligarlas a convertirse al islam. Por ello, han debido ocultar su identidad por razones de seguridad, asumiendo la apariencia musulmana; por ejemplo, gran parte de la población cristiana del norte de Irak ha empezado a utilizar el *hijab* y han dejado crecer sus barbas. Por otra parte, mandeistas, kaka'i y baha'i también han sido víctimas de estas acciones. En algunas de estas culturas, la conversión a otra religión diferente a la de su comunidad, significa la salida/expulsión del individuo de esta, por lo que la conversión forzada se ha convertido en una amenaza para las minorías (cfr. Taneja, 2007).

En segundo lugar, la redacción del documento adolecía de la poca representación de las minorías, por lo cual, algunas comunidades señalaron que la ambigüedad de varios aspectos de la Constitución – como el rol del islam – correspondía a la poca voluntad política para abordar las problemáticas de exclusión y discriminación de las minorías (Taneja, 2007, p. 26).

Por otra parte, el reducido número de representantes de las minorías dentro del parlamento iraquí (5 cristianos; 1 mandeista; 1 shabak y 1 yazidí), ha elevado cuestionamientos entre los grupos que han quedado sin representación, como los turcomanos, la tercera comunidad étnica más grande de Irak (European Parliament, 2015, p. 4). Además, el sistema de curules reservadas para las minorías no ha sido suficiente para garantizar su participación. En primer lugar, estas han sido asignadas a ciertas provincias, habilitando para votar únicamente a los residentes de ellas, a pesar de que muchas minorías se encuentran distribuidas a lo largo de país (Minority Rights Group International, 2014, p. 22). Y segundo lugar, al permitir que cualquier habitante de las provincias pueda votar por los candidatos de las minorías, los grupos mayoritarios han presionado la elección de determinados candidatos, simpáticos a sus intereses¹⁰⁶ (Human Rights Watch, 2009, pp. 47-48; Minority Rights Group International, 2014, p. 22; Taneja, 2007, p. 21).

Adicionalmente, la mención o no de algunos grupos en los artículos de la Constitución se convirtió en un asunto asociado al reconocimiento, por lo que aquellas minorías que no eran nombradas cuestionaban las razones por las cuales eran considerados grupos de segunda clase (Taneja, 2007, p. 27). No obstante, la inclusión o no de determinada comunidad ha estado asociada con las pretensiones políticas, en especial, provocadas por la disputa entre el gobierno de Irak y del Kurdistán. Por ejemplo, los artículos 5 y 6 de la Constitución kurda reconocen la libertad de cultos y la diversidad étnica, sin embargo, no existe mención alguna

¹⁰⁶ Tanto en Nínive como en Kirkuk – y en general, en los territorios disputados – las minorías han sido intimidadas para garantizar el control político de los kurdos o árabes. Por ejemplo, durante las elecciones de 2009, el gobierno del Kurdistán buscó mantener el poder adquirido en Nínive, tras el boicot sunnita de 2005, a través de la intimidación y el patronazgo sobre las minorías (Human Rights Watch, 2009, pp. 44-48). Asimismo, la filiación política fue causa de discriminación, varias personas denunciaron que fueron detenidas en puestos de control para verificar a qué partido pertenecían y/o presionar su afiliación a alguno, de esto dependía el acceso a oportunidades de trabajo o servicios (Taneja, 2011, p. 13).

de los shabaks (Minority Rights Group International, 2014, p. 6). Tanto shabaks como baha'í no han sido reconocidos como minorías por las autoridades del Kurdistán, quienes les han considerado como kurdos y han buscado su asimilación como parte de sus pretensiones territoriales. Caso similar han sufrido los yazidíes (Human Rights Watch, 2009).

La disputa entre el gobierno kurdo e iraquí ha sido un factor relevante en el fracaso de la implementación de varias de las medidas constitucionales. En este sentido, la escasez de recursos del gobierno iraquí y el sistema de patronazgo kurdo en el norte de Irak¹⁰⁷, ha hecho que el derecho a la educación en la lengua materna de las minorías no se haya cumplido. De esta manera, las autoridades del Kurdistán han presionado y creado incentivos económicos para que la población reciba la educación en idioma kurdo¹⁰⁸; logrando así ganar influencia en la región, con miras a sus pretensiones territoriales (Minority Rights Group International, 2014, pp. 18-19; 2015, pp. 26-27).

Finalmente, en tercer lugar, la protección de las comunidades no ha sido garantizada. La fractura de la sociedad iraquí a través de líneas étnico-sectarias ha afectado la seguridad de las minorías, la cual se ha convertido en un terreno gris en el cual las autoridades kurdas e iraquíes no han asumido su compromiso para evitar los ataques en su contra. De este modo,

¹⁰⁷ El poder económico de los kurdos fue un factor importante para el aumento de su influencia en el norte de Irak y en los territorios disputados. El patrocinio a diferentes grupos como cristianos y yazidíes para construir santuarios y templos, así como los sobornos de líderes tribales, permitió que se crearan diversos sectores de la sociedad que apoyarán el dominio kurdo en la región (Human Rights Watch, 2009, pp. 25-28).

¹⁰⁸ La educación ha sido otro campo de disputa por los derechos de las minorías. Estas han luchado por el reconocimiento de su aporte a la sociedad iraquí en los currículos escolares, con el fin de romper estereotipos y percepciones negativas que existen sobre sus prácticas religiosas y culturales, los cuales han legitimado los ataques en su contra (Minority Rights Group International, 2014, p. 18). De este modo, los currículos y el sistema educativo actual han hecho sentir discriminadas a gran parte de las minorías, por ejemplo, la población mandeista ha denunciado la obligatoriedad de tomar estudios del Corán en las escuelas públicas; asimismo, esta comunidad señala el nulo reconocimiento que reciben en los libros de texto, a pesar de ser una de las comunidades más antiguas de Irak (Taneja, 2011, p. 18). Por lo anterior, la educación se ha convertido en un aspecto fundamental para garantizar la existencia de muchas comunidades. Sin embargo, el sistema educativo y la presión kurda ha hecho que las disposiciones constitucionales no se cumplan. Así, el sistema de traslado de profesores – quienes deben pasar tres a cuatro años fuera de su comunidad – contribuye a la desaparición de las lenguas nativas, ya que aparte de ser escasos los profesores que hablen las lenguas minoritarias, muchos de ellos son enviados a zonas donde han sido asesinados o amenazados por sus prácticas culturales o religiosas (Taneja, 2011, p. 19). Por su parte, el gobierno kurdo ha ofrecido estímulos económicos para aquellos profesores que enseñen en lengua kurda, por lo que comunidades yazidíes, turcomanas, asirias, shabaks y mandeistas no han podido acceder a la educación en su lengua materna. Recientemente, se ha señalado que las lenguas shabak y mandeista enfrentan el riesgo de desaparición (Minority Rights Group International, 2014, p. 18).

tanto el creciente descontento sunnita frente al gobierno como el crecimiento del poderío kurdo se han convertido en factores relevantes de la violencia en contra de las minorías.

Por lo tanto, a partir de 2003, los territorios disputados, que habían sido lugares de convivencia pacífica de diferentes comunidades, se convirtieron en lugares hostiles para las minorías. La provincia de Nínive se transformó en el epicentro de la violencia, a medida que la guerra sectaria disminuía en intensidad en otras partes del país. De este modo, en esta región las minorías fueron víctimas de la destrucción de sus propiedades civiles, religiosas y comerciales; de atentados terroristas que significaron el asesinato masivo de cientos de personas; de desaparición, secuestro y/o asesinato de sus líderes políticos y religiosos; de conversión forzada a través secuestros, homicidios y matrimonios; de amenazas e intimidaciones para abandonar sus sitios de residencia y de desplazamiento masivo (Champman, 2012; IILHR, 2013, p. 25; Taneja, 2007, p. 3). Así, a pesar de que las minorías constituían una pequeña parte de la población, se convirtieron en el 43% de las muertes (IILHR, 2013, p. 25) y el 30% de los desplazados en Irak hacia 2012-2013 (Minority Rights Group International, 2014, p. 2; Taneja, 2007, p. 3).

El vacío de seguridad generado por el desmantelamiento del ejército en 2003 y la salida de las tropas norteamericanas en 2011, había permitido que grupos extremistas sunníes encontraran refugio en la región. Estos territorios poseían un ambiente favorable: la presencia de Peshmerga kurdos y milicias chiitas como agentes de seguridad fomentaba el descontento de los árabes sunnitas, quienes siendo una población numerosa en la región, percibían que su tierras habían sido ocupadas por enemigos; en segundo lugar, la disputa entre el Kurdistán y el gobierno de Irak había impedido la implementación de “*The Awakening*”, por lo que no había una oposición sunnita a grupos como AQI/ISI y las operaciones en su contra eran percibidas como ataques contra los sunnitas; por último, los niveles de desempleo, producto del desmantelamiento del ejército y la prohibición del Partido Ba’ath, permitió que surgieran diferentes grupos criminales que hicieron del secuestro, los robos y las extorsiones prácticas comunes.

Por lo anterior, el reagrupamiento de ISI, entre 2008-2012, buscó ganar la simpatía de los árabes sunnitas promoviendo los odios étnico-sectarios. De este modo, los ataques contra las

minorías eran provocados por su identidad étnica y religiosa (Lamani, 2009; Taneja, 2007), aunque no siempre se determinaron los responsables, los grupos islamistas eran señalados como los principales culpables. Aun así, la percepción de impunidad permitía generar el caos necesario para el crecimiento de los grupos extremistas, fomentando las retaliaciones entre las comunidades y la desconfianza hacia los gobiernos kurdo e iraquí¹⁰⁹ (Champman, 2012, pp. 3-4). Además, se manifestaba el crecimiento del discurso salafista en la justificación de los ataques, por ejemplo, se señalaba la complicidad de las minorías con los “infieles” y/o su intención de erradicar a las comunidades no musulmanas de Irak (Champman, 2012, pp. 3-4; Human Rights Watch, 2009, p. 6; Taneja, 2007, p. 6).

Asimismo, las actividades económicas de las minorías les hacían blanco fácil de los ataques. Por citar un caso, los atentados contra los puestos de venta de alcohol de yazidíes y cristianos se hicieron comunes, dado que eran las únicas comunidades que tenían – por motivos religiosos – permitida la venta de licor. Igualmente, con el aumento de la criminalidad, las minorías fueron víctimas de extorsiones y asaltos, ya que eran consideradas gente adinerada y con poca protección, debido a que carecían de redes tribales o milicias que les defendieran (Champman, 2012, p. 2; Taneja, 2007, p. 6).

Por otra parte, algunos líderes religiosos también fomentaron la persecución sobre las minorías. Por ejemplo, en Mosul, clérigos musulmanes instaron a los ciudadanos a comprar las propiedades de los cristianos, ya que serían expulsados de Irak, así como había ocurrido con los judíos (Taneja, 2007, p. 11). Esto fomentó las diferentes campañas de intimidación y amenazas, las cuales surgieron después de 2003, y que a través de mensajes de texto y panfletos daban como ultimátum: conversión, marcharse o morir (Taneja, 2007, p. 13).

De esta manera, las minorías se encontraban en condición de vulnerabilidad, por lo que el ocultamiento de su identidad se convirtió en una práctica común para su protección. Aunque algunas minorías fueron forzadas a cumplir los códigos de vestimenta musulmanes, también

¹⁰⁹ La ola de atentados de 2008-2009, en contra de shabaks, yazidíes y cristianos sembró dudas sobre el rol kurdo para prevenir estas acciones, aunque se señalaron a grupos extremistas sunníes como responsables, muchos representantes de las minorías y árabes sunnitas denunciaron el involucramiento de fuerzas kurdas en los atentados. Gran parte de estas denuncias se apoyaron en el interés kurdo por mantener el control de la provincia de cara a las elecciones de 2009 (Human Rights Watch, 2009).

lo hicieron de forma voluntaria para evitar ataques o ser detenidos en puesto de control (Taneja, 2007; 2011). Asimismo, han dejaron de acudir a sus templos y evitaron hacer uso de sus lenguas nativas en público, especialmente frente a las autoridades (Taneja, 2011, p. 3; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 7).

Sin embargo, abandonar sus casas y desplazarse a otros territorios ha sido la mejor opción para proteger sus vidas, aunque esto no ha disminuido la amenaza que existe sobre su identidad. Para estas comunidades abandonar sus tierras les pone en riesgo de extinción, debido a que la identidad colectiva e individual está vinculada al territorio (Jalal, 2009, p. 15). Así, si bien desplazarse a regiones como Erbil o Dohuk significa una mejora en las condiciones de vida de la población – en la medida de lo posible, en su condición de refugiados –, su cultura puede desaparecer producto de las imposiciones kurdas; por ejemplo, minorías como turcomanos, yazidíes o shabaks se han visto obligados a recibir la educación en kurdo, a pesar de tener derechos constitucionales para que sea en su lengua materna (Minority Rights Group International, 2015, pp. 26-27).

De este modo, como señala Jalal (2009, p. 15), las comunidades que se han refugiado en el Kurdistán (o en otros territorios) han obtenido seguridad humana – libertad de miedo, satisfacción de necesidades, vida digna – a expensas de su seguridad cultural¹¹⁰. Asimismo, el desarrollo del conflicto ha hecho que el desplazamiento sea permanente. El deterioro de la seguridad y la fractura de la comunidad producto del sectarismo hacen impensable el retorno de las minorías a corto plazo, por lo cual, estas se exponen diferentes políticas de asimilación.

IV.II. La Proclamación del Califato y la Amenaza Contra las Minorías

La declaración del Califato, a mediados de 2014, significaría la mayor amenaza existencial que tendrían que enfrentar las minorías desde el cambio de régimen en Irak. La toma de

¹¹⁰ Reconociendo que la identidad es formada por la negociación – en términos de relación dialéctica – entre los individuos y las comunidades con las estructuras de poder en determinados contextos, la seguridad cultural es la capacidad de re-negociar la identidad tanto individual como colectiva ante los cambios estructurales de las sociedades. De este modo, para el caso de las minorías, el surgimiento de estructuras de poder que no permiten la re-negociación de la identidad como el Estado Islámico o el gobierno Kurdo son situaciones de inseguridad cultural. Es importante señalar que si bien la seguridad cultural está relacionada con la seguridad societal, esta refiere tanto al nivel individual como colectivo, mientras que la segunda se concentra en el nivel grupal/comunitario (Jalal, 2009).

Mosul daría inicio a una campaña sistemática que tendría como objetivo la erradicación de todo aquello que fuese considerado no islámico, según la interpretación salafista del Estado Islámico. De este modo, a través de la conversión forzada, la destrucción de propiedades civiles y religiosas, los asesinatos masivos, la violencia sexual y el desplazamiento, se buscaría eliminar todo rastro existente de aquellas minorías que habitaban en el norte de Irak.

Aunque para la prensa internacional la ofensiva sobre Mosul fue “sorpresiva”, el Estado Islámico había hecho de la ciudad uno de sus bastiones más importantes desde 2008, tras su derrota en la provincia de al-Anbar. Las diferentes células que operaban en la ciudad habían sido protagonistas de diferentes ataques en contra de la minorías¹¹¹, entre ellos, los secuestros extorsivos se habían convertido en aspecto importante del financiamiento del grupo¹¹², siendo sus principales víctimas los comerciantes cristianos, shabaks y yazidíes¹¹³.

Igualmente, Nínive fue el corazón de la ofensiva del Estado Islámico (ISI, en aquel momento) a partir de 2012. Tanto las campañas “*Breaking the Walls*” como “*Soldier’s Haverst*” concentraron la mayoría de sus ataques en la provincia, la cual registró más del 30% del total de operaciones en 2012 y 2013, muy por encima de Diala, al-Anbar y Saladino que apenas registraban el 13%, en promedio (Bilger, 2014, p. 4; Milton, Price, & al-`Ubaydi, 2014, pp.

¹¹¹ Aunque la autoría de los atentados no siempre era determinada, los indicios señalaban a extremistas sunnitas, en referencia a las células de ISI que operaban en la región. De este modo, entre 2003-2013, se pueden destacar los siguientes ataques en la provincia de Nínive: el asesinato de 14 cristianos en octubre de 2008 en Mosul; un camión bomba que explotó en el pueblo turcomano/shabak de Khaza Tabath matando a 34 personas e hiriendo a 217 en Agosto de 2009; un ataque simultáneo con cuatro camiones cargados de explosivos en Sinjar que dejó más de 300 yazidíes muertos y 700 heridos en agosto de 2007 (cfr. Human Rights Watch, 2009; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015).

¹¹² Hacia 2009, Mosul era el centro de operaciones más importante de ISI, a través de diferentes negocios ilícitos como el secuestro o el tráfico de petróleo, el grupo mantuvo un poder económico que le permitió seguir existiendo. Con ello, pudo adelantar diferentes operaciones que se dirigían contra las fuerzas iraquíes y que facilitaban el control de amplias zonas de la ciudad (Wing, 2014b).

¹¹³ Con el crecimiento de la organización, el Estado Islámico dejó de lado los denominados secuestros exprés a cambio de pequeñas cifras e hizo del secuestro de extranjeros una fuente importante de financiamiento del grupo. Por señalar un caso, en el número 11 de la Revista *Dabiq* se exigía el rescate de los ciudadanos Ole Johan Grimsgaard-Ofstad y Fan Jinghui, de origen noruego y chino, respectivamente. Aunque el Consejo de Seguridad ha instado a los países a no acceder a las demandas de las organizaciones terroristas, algunas cifras de Naciones Unidas estiman que el grupo de al-Baghdadi recaudó por esta práctica cerca de US\$45 Millones tan solo en 2014 (Keatinge, 2015).

2-3). Por lo tanto, Nínive se había convertido en una de las zonas más violentas de Irak y de mayor presencia de los hombres de al-Baghdadi.

Sin embargo, la caída de Mosul y la proclamación del Califato inaugurarían los eventos más violentos de la historia reciente de Irak¹¹⁴, de acuerdo a las cifras de Irak Body Count (2017). Así, la toma de la capital provincial, permitió que se lanzaran diferentes operaciones en varias direcciones con el fin de obtener total control territorial. De este modo, a medida que se avanzaba en la conquista de nuevos lugares, se presentaban las primeras muestras de la gobernanza del Estado Islámico, caracterizadas por el asesinato masivo de sus opositores, de aquellos que se negaron a jurarle lealtad y de quienes fueran considerados apóstatas e infieles según su interpretación de la Sharia.

Por lo anterior, en las provincias de Saladino, Nínive y Kirkuk se registraron 2952 muertes entre junio y septiembre de 2014 (Wing, 2014c). Aunque, un importante número de las víctimas eran miembros de las fuerzas de seguridad iraquíes y trabajadores gubernamentales, cientos de shabaks, turcomanos y yazidíes fueron ejecutados durante este periodo.

Sin embargo, como se ha mencionado, la mayor amenaza contra las minorías ocurrió en Nínive. De este modo, la ofensiva sobre las poblaciones habitadas por ellas como Tal Afar, Qaraqosh (Al-Hamdaniya o Bajdida) y Sinjar fue devastadora. Esto era producto de la estrategia para tomar el control de estos lugares, la cual seguía – en la mayoría de los casos - la siguiente secuencia: ofensiva militar, secuestro de pobladores y realización de ejecuciones masivas; en algunas ocasiones, se daba el ultimátum de conversión, marcharse o morir; finalizado, con la destrucción y/o confiscación de las propiedades religiosas y civiles abandonadas por las comunidades.

La primera parte de esta estrategia consistía en la incursión militar. La cual, por lo general, era antecedida por una oleada de carro bombas o ataques suicidas (Bilger, 2014; Lewis, 2013; 2014). Sin embargo, el avance por la Llanura de Nínive encontró poca resistencia por parte

¹¹⁴ Tan solo en la primera semana de junio de 2014, en la cual el Estado Islámico logró tomar control de Mosul, se registraron 585 muertes y 1022 heridos, haciendo de esta semana la más violenta del año, en aquel momento (Wing, 2014).

de las fuerzas iraquíes y los Peshmerga¹¹⁵, dejando a la población inerte ante los hombres de al-Baghdadi (The United State Holocaust Memorial Museum, 2015; Wing , 2014a).

Por lo anterior, el Estado Islámico estuvo en capacidad de seleccionar a sus víctimas, separándolas según su religión, sexo y edad. No obstante, es importante destacar que para los yihadistas las diferencias étnicas son irrelevantes, como lo ha presentado la propaganda del grupo al señalar que el Estado Islámico es la nación de todos los musulmanes¹¹⁶. Por lo tanto, grupos étnicos como los Shabaks o los Turcomanos fueron atacados debido a que un número importante de ellos son chiitas (Human Rights Watch, 2014c; Minority Rights Group International, 2015, p. 11). De esta manera, en algunos pueblos y villas los hombres de al-Baghdadi separaron a los sunnitas – la mayoría árabes – del resto de pobladores, como ocurrió en Badoush, Sinjar y Tal Afar (Amnistía Internacional, 2014; Human Rights Watch, 2014e; Minority Rights Group International, 2015).

El destino de los demás fue el secuestro o la ejecución masiva. Los hombres mayores de doce años fueron separados de las mujeres y los niños, siendo la mayoría de ellos asesinados por grupos en diferentes locaciones (Amnistía Internacional, 2014). Por otra parte, las mujeres fueron tomadas como botín de guerra y fueron trasladadas a otras locaciones como Raqqa y Tal Afar, donde fueron vendidas como esclavas sexuales y forzadas a casarse con miembros de la organización (Amnistía Internacional, 2014; 2014b). Aunque, la violencia sexual fue utilizada principalmente en contra de los yazidíes, tanto cristianos como shabaks y

¹¹⁵ Especialmente, la inacción y la retirada de los Peshmerga en el momento de la ofensiva sobre Sinjar elevó fuertes cuestionamientos sobre la responsabilidad del gobierno kurdo en las atrocidades cometidas por el Estado Islámico en contra de la población yazidí (cfr. Amnistía Internacional, 2014; Minority Rights Group International, 2014; 2015; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015).

¹¹⁶ Como señaló, en su única aparición pública, Abu Bark al-Baghdadi (2014), desconociendo tanto las diferencias nacionales como étnicas:

It is a state where the Arab and non-Arab, the white man and black man, the easterner and westerner are all brothers. It is a khilāfah that gathered the Caucasian, Indian, Chinese, Shāmī, Iraqi, Yemeni, Egyptian, Maghribī (North African), American, French, German, and Australian. Allah brought their hearts together, and thus, they became brothers by His grace, loving each other for the sake of Allah, standing in a single trench, defending and guarding each other, and sacrificing themselves for one another. Their blood mixed and became one, under a single flag and goal, in one pavilion, enjoying this blessing, the blessing of faithful brotherhood. If kings were to taste this blessing, they would abandon their kingdoms and fight over this grace. So all praise and thanks are due to Allah (p. 5).

turcomanos chiitas señalaron que varias de sus mujeres fueron violadas, secuestradas y/o vendidas como esclavas por el Estado Islámico (Minority Rights Group International, 2015, p. 15).

Por otro lado, los secuestros masivos tenían como fin la conversión forzada de las minorías. De este modo, las mujeres raptadas fueron obligadas a convertirse al islam a través de violaciones y matrimonios con los militantes. Para el Estado Islámico, la esclavitud de las mujeres de los *kuffar* es uno de los deberes de la Sharia, no solo como castigo, además, constituía una forma de purificación y expansión del islam¹¹⁷ (al-Muharijah, 2015; Islamic State, 2014c; MEMRI, 2014). Por su parte, los hombres secuestrados eran mantenidos en prisiones o centros de detención improvisados, en algunos casos eran obligados a realizar trabajos forzados; en estos lugares les era ofrecida la opción del “arrepentimiento” y la conversión al islam. Sin embargo, hacia abril o mayo de 2015, el Estado Islámico considero que muchas de estas conversiones eran falsas, por lo que ejecutó a cientos de ellos, mientras que otros tantos permanecen desaparecidos (Human Rights Council, 2016, p. 9; Human Rights Watch, 2014d; Minority Rights Group International, 2015, p. 30).

En otras ocasiones, tras la entrada en las poblaciones, el Estado Islámico reunía a los habitantes y les daba el ultimátum de convertirse, marcharse o morir¹¹⁸. Por ejemplo, en el pueblo yazidí de Kocho (Sinjar), los militantes dieron tres días a los residentes para convertirse o enfrentar la muerte, aunque por la intervención de algunos líderes tribales –

¹¹⁷ El Estado Islámico justificaba estas acciones como la recuperación de una tradición musulmana, utilizada por el Profeta, denominada *saby* o *sabiya*, la cual consiste convertir en esclavas a las mujeres capturadas en las guerras. Esta es considerada parte de la Sharia, por lo que el Departamento de Proclamación de Fatwas e Investigación (*Diwan al-'Iftaa wa al-Buhuth*) del Estado Islámico publicó diferentes documentos justificando y reglamentando esta práctica. De este modo, salieron a la luz documentos como “Preguntas y Respuestas sobre la toma de Cautivas y Esclavas” (*Su'al wa-Jawab fi al- Sabi wa-Riqab*), “Máximas del Creador sobre el Cautiverio y la Esclavitud” y “Decisiones sobre la Esclavitud y el Esclavo”, en estos se justificaba/autorizaba la toma de *sabiyas* entre aquellos considerados apóstatas e infieles, así como era consideraba una práctica válida como parte de la yihad para la expansión islam y la lucha contra los infieles (cfr. al-Tamimi, 2015; 2015b). No obstante, ante el posible desprestigio frente sus simpatizantes por sus acciones en contra de los yazidies, la revista *Dabiq* abordó – y justificó – los hechos en dos artículos diferentes: “*The Revival of Slavery Before The Hour*”, en el cuarto número, y “*Slave-Girls or Prostitutes*”, en el noveno. Finalmente, la esclavitud era relacionaba con la visión apocalíptica del Estado Islámico, por lo que el retorno de esta era considerada como una señal del final de los tiempos (cfr. Islamic State, 2014c).

¹¹⁸ Un ejemplo a mencionar en el caso Sirio, ocurrió en Jabal al-Summaq, en la provincia de Idlib. En noviembre de 2013, el Estado Islámico presionó los habitantes drusos a firmar una declaración en la cual renunciaban a su fe y se convertían al islam (al-Tamimi, 2015a).

sunnitas – y de la comunidad en Mosul, les fue señalado que habían sido “perdonados” por al-Baghdadi y que podrían marcharse sin necesidad de conversión (Amnistía Internacional, 2014, pp. 9-10; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, pp. 16-17).

A pesar de ello, fueron reunidos, días después, en una asamblea en la escuela del pueblo, hombres y mujeres por separado. En esta se les exigió que entregaran sus pertenencias (teléfonos celulares, dinero y joyas) y se les solicitó nuevamente la conversión. No obstante, se les informó que no había problema si no lo hacían. Aquellos hombres que se negaron fueron llevados en vehículos hacia las afueras de la ciudad, suponiendo que podrían marcharse, sin embargo, los hicieron formar a la orilla del camino y fueron ejecutados. Por su parte, las mujeres – y los niños – fueron obligadas a abordar varios vehículos con destino a Tal Afar, donde serían forzadas a convertirse a islam o serían esclavizadas (Amnistía Internacional, 2014, p. 9; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 17).

Por otro lado, en las poblaciones con importante número de habitantes cristianos como Mosul, el ultimátum consistía en el pago de la *jizyah*¹¹⁹, marcharse o morir. Atemorizados de las acciones del Estado Islámico, más de quinientas mil personas, entre ellos un importante número de cristianos, abandonaron Mosul. Lo mismo ocurrió en Qaraqosh y sus alrededores, donde cerca de doscientas mil personas huyeron hacia el Kurdistán (Minority Rights Group International, 2015, pp. 14-15; The 21st Century Wilberforce Initiative, 2015, p. 3). Aunque la población cristiana no fue víctima de masacres y asesinatos masivos, muchas de sus pertenencias fueron confiscadas por los miembros del Estado Islámico al abandonar las ciudades.

¹¹⁹ Impuesto sobre la gente del libro (*Ahl al- Kitâb* o *dhimmis*) que viven bajo el dominio de los musulmanes. Sin embargo, el denominado “pacto *dhimmi*” o “pacto de Omar” (en referencia al segundo Califa), también implicaba duras condiciones para aquellos cristianos que lo aceptaran. Como señalaría la revista *Dabiq* en su decimoquinta edición, la aceptación significaba el reconocimiento de la inferioridad y la humillación ante los musulmanes, por lo cual, no se podrían construir nuevos templos o monasterios; ni reparar los daños sufridos; ni impedir que los musulmanes usen sus edificios como refugios; no deberán albergar espías ni enemigos; no deberán mostrar sus prácticas paganas en público ni invitar a alguien a ellas; no deberán impedir que algún familiar adopte el islam; no podrán portar armas; no venderán vino; no podrán colocar cruces en las iglesias ni a la vista de algún musulmán; ni podrán levantar la voz durante sus oraciones en los templos; entre otras (Islamic State, 2016b, p. 63).

Tabla 10. Sitios religiosos atacados/destruidos por el Estado Islámico

COMUNIDAD	TEMPLOS	LUGAR	TIPO ATAQUE	COMUNIDAD	TEMPLOS	LUGAR	TIPO ATAQUE
Cristianos	Monasterio Mar Elian	Al-Qaryatayn	Destrucción	Cristianos	Iglesia Tallskhouf	Mosul	Atacada
Yazidí	Santuario de Sheikh Sin (Şêx Sin)	Babila/Babirah	Destrucción	Musulmanes/ Cristianos *	Mezquita del Profeta Jirjis	Mosul	Destrucción
Yazidí	Santuario de Sheikh Mikhfiya/Sheikh Makhfi	Babila/Babirah	Destrucción	Musulmanes/ Cristianos *	La Tumba del Profeta Daniel	Mosul	Destrucción
Cristianos	Iglesia Memorial del Genocidio Armenio	Deir ez-Zor	Destrucción	Chiita	La Tumba de la Niña	Mosul	Destrucción
Yazidí	Santuario de Sheikh Hassan	Gabara	Destrucción	Cristianos	Iglesia de la Virgen	Mosul	Destrucción
Yazidí	Santuario de Sheikh Mand	Jiddala	Destrucción	Cristianos	Diócesis Católica Siria	Mosul	Atacada
Chiita	Tumba de 'Ali ibn al-Athir al-Jazari	Mosul	Destrucción	Chiita	Santuario y tumba del Sheikh Ibrahim.	Muhallabiyah	Destrucción
Cristianos	Iglesia Al qiama	Mosul	Destrucción	Chiita	Tumbas de Ahmad ar-Rifa'i y Sheikh Ibrahim	Muhallabiyah	Destrucción
Cristianos	Iglesia Alsaá	Mosul	Atacada	Musulmán**	Tumba de Mohammed bin Ali	Palmira	Destrucción
Cristianos	Iglesia Armenia	Mosul	Destrucción	Musulmán**	Tumba de Nizar Abu Bahaeddine	Palmira	Destrucción
Cristianos	Diócesis Caldea	Mosul	Atacada	Cristianos	Monasterio Mar Behnam	Qaraqosh	Destrucción
Cristianos	Iglesia de la Cruz	Mosul	Atacada	Yazidí	Santuario de Malak Fakhraddin	Sikeeniya	Destrucción
Cristianos	Iglesia de Telkef	Mosul	Atacada	Yazidí	Templo Kabara	Sinjar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de Um AL Maona	Mosul	Destrucción	Yazidí	Santuario Meme Reshan (Quba Memê Reşan)	Sinjar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de la Virgen de Fátima	Mosul	Atacada	Yazidí	Santuario y tumba de Sheikh Sharfaddin	Sinjar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de los Armenios	Mosul	Destrucción	Chiita/Yazidí	Santuario Sayeda Zeinab	Sinjar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de Nuestra Señora de Bisharah	Mosul	Atacada	Yazidí	Minarete de Shingal	Sinjar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de San Efrén	Mosul	Atacada	Yazidí	Santuario de Sherfedin (Quba Şêx Şerfedîn)	Sinjar	Atacada
Cristianos	Iglesia del Espíritu Santo	Mosul	Atacada	Yazidí	Santuario Baate	Sinjar	Destrucción
Chiita	Mezquita Hamou al-Qadu	Mosul	Destrucción	Yazidí	Santuario de Mahma Rasha	Solagh	Destrucción
Chiita	<i>Husayniyyatul</i> Qubbah	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita Ahl al-Beit	Tal Afar	Destrucción
Chiita	Mezquita Khudr	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita al-Abbas	Tal Afar	Destrucción

Cristianos	Iglesia Mar Gurguis (Iglesia-Monasterio de St. George)	Mosul	Atacada	Chiita	Mezquita Ar-Mahmoud	Tal Afar	Destrucción
Chiita	Maryam Khatoon	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita Hashim Antr	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Monasterio de San Behnam (Mar Behnam)	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita de al-Hakim	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Monasterio de las Hermanas de la Victoria	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita del Imam Saad bin Aqeel	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de Nuestra Señora de la Puridad	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita del Imam Sadiq	Tal Afar	Destrucción
Musulmanes/ Cristianos *	Mezquita del Profeta Yunus (Jonás)	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita de los Mártires de Lashkar-e-Mulla	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Iglesia Sa'a Qadima	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita Sheikh Jawad	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Iglesia Siriaco-Ortodoxa de San Efraín	Mosul	Atacada	Chiitas/ Cristiano*	Santuario de Khidr al-Elias	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Iglesia de San Jorge	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita Qaddo	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Monasterio Saint George	Mosul	Atacada	Chiita	Santuario de Arnaout (o ar-Mamut)	Tal Afar	Destrucción
Cristianos	Iglesia Caldea de San Pablo	Mosul	Atacada	Yazidí	Santuario de Shaqsebat	Tel Kaif	Destrucción
Chiita	Santuario del Imam Awn al-Din	Mosul	Destrucción	Cristianos	Iglesia de la Virgen María	Tell Tamer	Destrucción
Chiita	Santuario del Sheikh Fathi	Mosul	Destrucción	Cristianos	Iglesia Arqueológica de Khadhraa	Tikrit	Destrucción
Cristianos	Monasterio de San Elías (Deir Mar Elia)	Mosul	Destrucción	Chiita	Mezquita de Al Arbain	Tikrit	Destrucción
Cristianos	Iglesia St Markourkas	Mosul	Destrucción	Cristianos	Iglesia de San Ahoadamah (Iglesia Verde)	Tikrit	Destrucción

*Estos lugares son considerados por diferentes comunidades como sitios sagrados y lugares de devoción.

** Estos lugares visitados y venerados por la población local, sin importan su religión.

Fuente: elaboración propia.

Nota: esta tabla presenta algunos de los ataques a diferentes templos, santuarios y tumbas por parte del Estado Islámico. Sin embargo, esta no es una revisión exhaustiva, por lo cual, tiene como objetivo ilustrar las acciones cometidas por el grupo. Esta ha sido construida a través de la consulta de diferentes sitios de internet, especialmente, de reconocidos medios de comunicación (BBC, CNN, *The Guardian*, *Daily Mail*, *The New York Times*, entre otros). Por otra parte, la denominación chiita integra a todos los grupos étnicos, no obstante, ha sido la minoría turcomana chiita la que ha sufrido los mayores ataques en su contra. Finalmente, esta ha sido construida a través de la consulta de diferentes fuentes de internet.

Finalmente, con la intención de erradicar y provocar el éxodo masivo de la población, el Estado Islámico confiscaba y/o destruía las propiedades civiles y religiosas que habían quedado abandonadas. De este modo, las viviendas de cristianos, shabaks y turcomanos en Mosul fueron marcadas¹²⁰ con la letra “N” de *nasrani* (en referencia a nazareno, término despectivo para los cristianos) o “R” de *Rafida* (usado para designar a los Chiitas), estas marcas eran acompañadas con la leyenda “propiedad del Estado Islámico” (Minority Rights Group International, 2015, p. 11). Posteriormente estas casas eran destinadas para los combatientes extranjeros que migraban al Califato o utilizadas como sitios de detención¹²¹.

Por otro lado, los sitios religiosos fueron profanados y destruidos. Las iglesias cristianas, hussainías chiitas y templos yazidíes fueron saqueados, dinamitados y/o demolidos (Human Rights Council, 2015a). No obstante, algunos templos fueron convertidos en oficinas dedicadas a la prédica (*da'wa*), como ocurrió con la Iglesia Armenia de los Mártires en Raqqa (Caris & Reynolds, 2014, p. 11).

De esta manera, la destrucción de lugares sagrados por parte del Estado Islámico tenía como fin la corrección de innovaciones (*bid'ah*) como la veneración de objetos, imágenes y tumbas; las cuales llevaban a la idolatría y el politeísmo (*shrik*). Por esta razón, las cruces de las iglesias fueron arrancadas, las estatuas destruidas y demolieron aquellos santuarios que tuvieran tumbas que fuesen veneradas (véase tabla 10). Estas acciones eran consideradas parte de los principios de “hacer lo correcto y prohibir lo incorrecto” (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar*) y *al-wala' wa al-bara'*.

Por lo anterior, fue creada una unidad denominada *Kata'ib Taswiyya* (batallones de liquidación), cuya misión era la búsqueda y destrucción de cualquier sitio que fomentara el politeísmo, en especial, aquellos templos y mezquitas que habían sido construidos sobre alguna tumba y que se hubieran convertido en sitios de culto y devoción (MacEoin, 2014).

¹²⁰ Asimismo, en la ofensiva sobre Sinjar, las viviendas de los yazidíes fueron marcadas para diferenciarlas de las pertenecientes a los árabes. Posteriormente, estas fueron saqueadas y algunas de ellas incendiadas (Human Rights Council, 2016, p. 19).

¹²¹ Muchas de las mujeres yazidíes raptadas señalaron que fueron retenidas en algunas viviendas que fueron abandonadas por turcomanos en Tal Afar (cfr. Amnistía Internacional, 2014; 2014b).

No obstante, sus operaciones no se limitaron a los sitios religiosos, diferentes zonas arqueológicas, monumentos y objetos con gran valor histórico también fueron destruidos y saqueados (véase tabla 11)¹²².

Tabla 11. Sitios arqueológicos/históricos atacados por el Estado Islámico

NOMBRE	LUGAR
Arslan Tash (Hadātu)	Sheran - Alepo -Siria
Castillo Bash Tapia	Mosul - Nínive - Irak
Ciudad antigua de Hatra	Hatra - Nínive- Irak
Ciudad Antigua Nimrud	Noomanea - Nínive - Irak
Ciudad Antigua Palmira*	Tadmur - Homs - Siria
Ciudadela Antigua Tal Afar	Tal Afar - Nínive- Irak
Ciudadela Asiria Tel Ajaja (Saddikanni)	Tel Ajaja - Hasaka - Siria
Dur Sharrukin	Khorsabad - Nínive- Irak
Dura-Europos	Al-Salihiyah - Deir ez-Zor - Siria
La puerta de Eia (Mishqi)	Mosul - Nínive - Irak
Muro de Nínive, puerta de Adad, Nergal y Mashka [al-Masqa]	Mosul - Nínive - Irak
Museo de Mosul	Mosul - Nínive - Irak
Templo de Baalshamin	Tadmur - Homs - Siria
Templo de Bel	Tadmur - Homs - Siria
Tetrápilo de Palmira	Tadmur - Homs - Siria

* Se consideran la totalidad de construcciones que componen el complejo arqueológico como el teatro romano, el castillo, el arco del triunfo, entre otras.

Fuente: elaboración propia.

Nota: esta tabla presenta algunos de los sitios arqueológicos o de gran relevancia histórica que han sido atacados, por lo cual, no es una revisión exhaustiva. Sin embargo, pretende ilustrar las acciones del Estado Islámico. Por otra parte, ha sido construida a través de la consulta de diferentes sitios de internet, especialmente, de reconocidos medios de comunicación (BBC, CNN, *The Guardian*, *Daily Mail*, *The New York Times*, entre otros).

Este ataque contra la herencia cultural de Irak y Siria, para los miembros del Estado Islámico, representaba la emulación del ejemplo de Abraham – en relación con el concepto de *Millat*

¹²² La destrucción de diferentes sitios arqueológicos fue calificado como “crimen de guerra” por la directora de la UNESCO, Irina Bokova, invitando a la urgente acción de la comunidad internacional (La Tercera, 2015). Sin embargo, el Estado Islámico aparte de publicitar la destrucción como parte de su mensaje salafista, hizo del tráfico de antigüedades en el mercado negro otra de sus fuentes de ingresos, incrementado el riesgo de “limpieza cultura” (Gramer, 2017). Además de las razones religiosas y económicas, las antigüedades eran consideradas representaciones del nacionalismo, por lo cual estas fomentaban la idolatría, las fronteras impuestas por los infieles y los regímenes *taghut* (Barak, 2015).

Ibrahim (véase capítulo 2) – y Mahoma, quienes destruyeron y rechazaron las representaciones de falsos dioses y los ídolos. Además, como señala la revista *Dabiq*, la tolerancia y admiración de objetos pertenecientes a culturas que adoraban a dioses diferentes que Allah constituye un forma de infidelidad, por lo cual, estos deben ser aborrecidos, odiados y, en última instancia, destruidos como fuente de *shrik*, siguiendo así el principio fundamental de *al-wala' wa al-bara'* (Islamic State, 2015).

De este modo, el avance del Estado Islámico sobre Mosul y la Llanura de Nínive constituyó una amenaza existencial para las minorías que habitaban en esta zona, ya que los ataques tuvieron como fin la eliminación de su identidad, tanto en su manifestación material/física como ontológica, justificándolos a partir de los preceptos religiosos. Así, la securitización del discurso salafista afectaba la dinámica de la seguridad societal de las comunidades.

Sin embargo, el riesgo era mayor para las minorías étnico-religiosas como yazidíes y cristianos-asirios. Esto se debía a dos razones: primero, a que ambas minorías – producto del vínculo ancestral con el territorio – concentraban la mayor parte su población en las zonas de operación y control del Estado Islámico¹²³; segundo, la totalidad de su población fue amenazada por razones religiosas, a diferencia de otras minorías como shabaks o turcomanos, las cuales tenían miembros tanto chiitas como sunnitas. Además, no se debe desconocer la intencionalidad sistemática del Estado Islámico para erradicar estas comunidades de las zonas ocupadas por el Califato. Por lo tanto, es importante abordar de forma independiente la situación cristianos-asirios y yazidíes.

IV.III. Los Yazidíes: Entre el Exterminio y la Asimilación

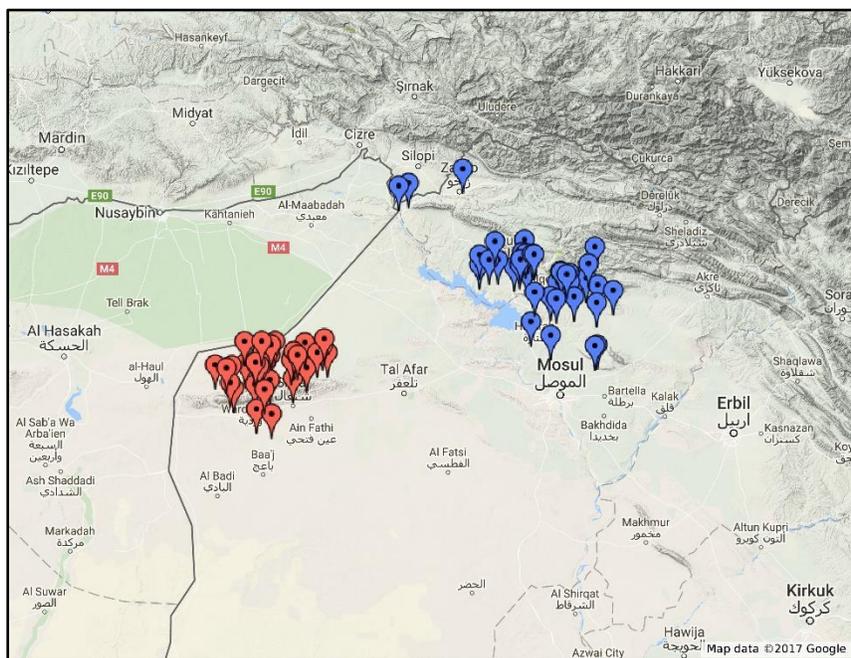
A finales junio de 2014, hacia su primera - y única – aparición pública el líder del Estado Islámico, Abu Bark al-Baghdadi, proclamando la reinstauración del Califato. Sin embargo, los territorios que controlaban en Irak y Siria no se encontraban unificados. Por esta razón,

¹²³ El hecho que los mandeistas se encuentren distribuidos a través de Irak, que los baha'í habiten en su mayoría en el Kurdistán y que los kaka'í habiten en zonas donde no hubo plena presencia de Estado Islámico como Kirkuk, ha permitido que por razones geográficas estas minorías se encuentren menos expuestas a los ataques de los yihadistas. Sin embargo, esto no implica desconocer ni minimizar las acciones de las cuales han sido víctimas, ni el desplazamiento y ni la precaria situación que deben afrontar por los prejuicios y las políticas de asimilación existentes (cfr. IILHR, 2013; Lamani, 2009; Minority Rights Group International, 2014; 2015).

en agosto, fue lanzada una ofensiva sobre la región de Sinjar, la cual se encontraba a medio camino entre Raqqa y Mosul.

En esta región vivía la mayoría de la comunidad yazidí, la cual habitaba estos territorios desde el año 4000 a.C. aproximadamente (Minority Rights Group International, 2015, p. 9). Esta minoría estaba compuesta entre 500 mil a 700 mil personas, distribuidas entre la provincia de Nínive y el Kurdistán iraquí [véase figura 6] (IILHR, 2013, p. 147; Minority Rights Group International, 2014, p. 5; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 4). Aunque creen un dios creador y su fe contenga elementos del zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam, la adoración del Angel *Melek Ta'us* (Pavo Real) ha hecho que sean perseguidos por ser acusados como adoradores del demonio¹²⁴.

Figura 6. Pueblos yazidíes en Irak



En color azul se representan los pueblos yazidíes ubicados en el Kurdistán iraquí, en las provincias de Dohuk y Erbil. En color Rojo, los ubicados en el distrito de Sinjar, provincia de Nínive.

Fuente: Blue Bird Maps. Recuperado el 14 de Julio de 2017, de <https://bluebirdmaps.com/>.

¹²⁴ *Melek Ta'us* es el centro del culto de la fe yazidí. Sin embargo, este es uno de los siete ángeles que son alabados en esta religión (Ahram, 2014; Yazda & the Free Yezidi Foundation, 2015, pp. 8-9). Según la tradición, Dios ordenó a los ángeles que le orarán, a lo que *Melek Ta'us* se opuso, provocando su expulsión del cielo. Aunque posteriormente fue perdonado por Dios y encargado de ejecutar/proteger su creación (Taneja, 2007, p. 13), para musulmanes y cristianos esta es la representación del demonio.

Aunque han sufrido varios ataques a lo largo de la historia, la violencia sectaria y la disputa entre el gobierno kurdo e iraquí han generado un contexto cada vez más hostil para las minorías y, en especial, para los yazidíes. De este modo, a partir de 2007, a medida que ISI sufría grandes reveses en al-Anbar, la violencia hacia las minorías aumentaba en el norte de Irak. Así, en este año, se presentó el ataque más devastador - hasta ese momento - en contra de los yazidíes: el 14 de agosto, cuatro camiones cargados con explosivos devastaron los pueblos de Kahtaniya and Siba Sheikh Khidir, dejando más de cuatrocientos muertos, 1500 heridos y la destrucción de cientos de viviendas (Champman, 2012, p. 2; Human Rights Watch, 2009, p. 41).

Durante el periodo 2003-2011, los yazidíes sufrieron diferentes atentados: varios miembros de la comunidad fueron asesinados acusados de ser “infieles” y colaboradores de los norteamericanos; sus tiendas, cafés y puestos de venta de alcohol eran víctimas de asaltos, incendios y objetivo de atentados suicidas; además, como muchos residentes en Mosul, recibieron intimidaciones, fueron extorsionados y/o secuestrados con el fin forzar la conversión o el desplazamiento (Champman, 2012, p. 3; Human Rights Watch, 2009, pp. 41-43; Minority Rights Group International, 2014, pp. 9-11; Taneja, 2007, p. 13; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 9). Aunque las características de los ataques señalaban a extremistas sunnitas, las investigaciones – en caso de que las hubiera – no lograban determinar a los culpables. Esta sensación de impunidad alimentaba los odios entre árabes y yazidíes¹²⁵ (Human Rights Watch, 2009, p. 42).

Por otra parte, con el aumento del sectarismo, las declaraciones de diferentes líderes religiosos fomentaron la violencia contra las minorías. Por ejemplo, una *fatwa* proclamada por el clérigo chií Mohammed al-Fartousi, condenando el consumo de alcohol, produjo una serie de ataques en contra de varias fábricas y puntos de venta, propiedad de yazidíes y cristianos (Taneja, 2007, p. 8). De este modo, se hizo común la aparición de panfletos – presumiblemente distribuidos por islamistas – instando a matar y/o expulsar a los yazidíes,

¹²⁵ Por ejemplo, en Abril de 2007, Doaa Khalil Aswad, una yazidí que se había convertido al islam, producto de su relación con un musulmán, fue lapidada en Bashiqa. Como aparente retaliación, días después fueron ejecutados 23 yazidíes, quienes fueron bajados de un bus que viajaba entre la fábrica textil de Mosul y Bashiqa (Champman, 2012, p. 2; Human Rights Watch, 2009, p. 42).

lo cual derivó en hechos como la oleada de muertes, entre septiembre-diciembre de 2004, en Mosul (Minority Rights Group International, 2014, p. 15; Taneja, 2007, p. 13).

Además de los ataques contra su vida y sus propiedades, la minoría yazidí ha debido enfrentar la constante discriminación. Debido a esto, varios líderes yazidíes han señalado que existe una intencionada negligencia - en medio de la disputa entre el gobierno kurdo e iraquí¹²⁶ - que no permite la cobertura de los servicios de salud, educación, electricidad, entre otros, en los pueblos y villas yazidíes¹²⁷ (Minority Rights Group International, 2014, p. 18). Asimismo, producto del “estigma” sobre las minorías, el acceder a la educación obligaba a los yazidíes a modificar sus costumbres, por lo que muchas mujeres que asistían a la universidad de Mosul comenzaron a usar el *hijab* por temor a ser atacadas (Minority Rights Group International, 2014, p. 19). Igualmente, las oportunidades de trabajo eran escasas por razones religiosas (Taneja, 2007, p. 23), como señalaría un activista yazidí:

The Yezidis can't get high-level jobs with the government even if they have a PhD. For example, I graduated from politics and law. If I make an application with the foreign ministry, they directly refuse me. There are a lot of positions and jobs the government doesn't hire Yezidis in. If someone wants to be a pilot, in the Iraqi army, it's a dream. He can never be a pilot. Even if he's clever and succeeds in everything, when they read in his Iraqi ID that he is Yezidi, then he is refused (Minority Rights Group International, 2014, p. 20).

Simultáneamente, la influencia del Kurdistán aumentaba en la región. El boicot sunnita en las elecciones de 2005, había permitido que los kurdos ganaran el poder político en la provincia de Nínive, mientras que el deterioro de la seguridad había hecho que la presencia

¹²⁶ Como señala un líder político iraquí:

[S]ervices in Sinjar [a Yazidi region in the disputed areas] are not good ... Mosul doesn't give a budget to outlying areas. In Sinjar the KRG takes care of security, but it is administered by Mosul, for this reason there are no services. Some villages have no electricity. You have to go to the city to get health treatment (Taneja, 2011, p. 15).

¹²⁷ Por ejemplo, se ha denunciado que en la zona de Sinjar no existe un centro de salud que pueda brindar atención adecuada a las mujeres en embarazo, por lo que deben viajar hasta Dohuk, en el Kurdistán iraquí (Taneja, 2011, p. 16). Esto ha sido aprovechado por las autoridades kurdas para asimilar a los yazidíes, obligando a registrar los recién nacidos como kurdos (IILHR, 2013, p. 148).

de los Peshmerga aumentara. Esto despertaba temores de asimilación entre la población yazidí. Los cuales eran identificados por el Kurdistan como étnicamente kurdos¹²⁸.

Por lo tanto, las diferentes minorías denunciaron una estrategia de “kurdificación”, la cual funcionaba a través de un sistema de patronazgo que buscaba cooptar ciertos sectores de la población para apoyar el dominio kurdo en el norte de Irak (Human Rights Watch, 2009, p. 27). De este modo, el gobierno del Kurdistan comenzó a invertir importantes sumas de dinero en el patrocinio de actividades culturales y religiosas de los yazidíes, como en el Centro Cultural de Lalish, donde se encuentra el templo yazidí más importante. (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 47; Human Rights Watch, 2009, p. 26). Asimismo, se invirtió en la construcción de escuelas, en las cuales se enseñaba en kurdo y ondeaba la bandera del Kurdistan (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 116). No obstante, esto era considerado una amenaza para la lengua yazidí, el kurmanji¹²⁹. Algunos sectores exigían la enseñanza en la lengua materna – según el derecho constitucional (Minority Rights Group International, 2014, p. 18), mientras que otros señalaban que esta era un dialecto kurdo (Taneja, 2007, p. 13), por cual no debería existir un debate acerca de la lengua de instrucción en las escuelas.

Por otro lado, la intimidación fue la otra cara de la moneda de la presencia kurda. Si bien los patrocinios y la oferta de empleos¹³⁰ habían buscado fomentar – y forzar – la simpatía por los partidos políticos kurdos, durante los periodos electorales – especialmente en las elecciones de 2009 – las fuerzas kurdas y *asayish* (servicio de inteligencia) arrestaron, amenazaron y atacaron a todos aquellos que manifestaran su oposición a identificarse como kurdo y/o aceptar su dominio político (Human Rights Watch, 2009, pp. 44-48). Por ejemplo, en 2013, varios líderes yazidíes fueron detenidos hasta que firmaron un compromiso de no

¹²⁸ Los líderes kurdos se refieren a los yazidíes como “kurdos originales”, ellos señalan que esta población tan solo no se convirtió al islam, pero que el hecho que los yazidíes hablen kurdo es una muestra de su pertenencia étnica, por lo cual no constituyen una minoría independiente ni merezca un trato como tal (Human Rights Watch, 2009, p. 44).

¹²⁹ En ocasiones es conocido como ezidí (IILHR, 2013, p. 147).

¹³⁰ El acceso a empleos de las minorías estuvo en varias ocasiones supeditado a la identificación étnica como kurdos o el juramento de lealtad a los partidos políticos del Kurdistan (Minority Rights Group International, 2014, p. 22)

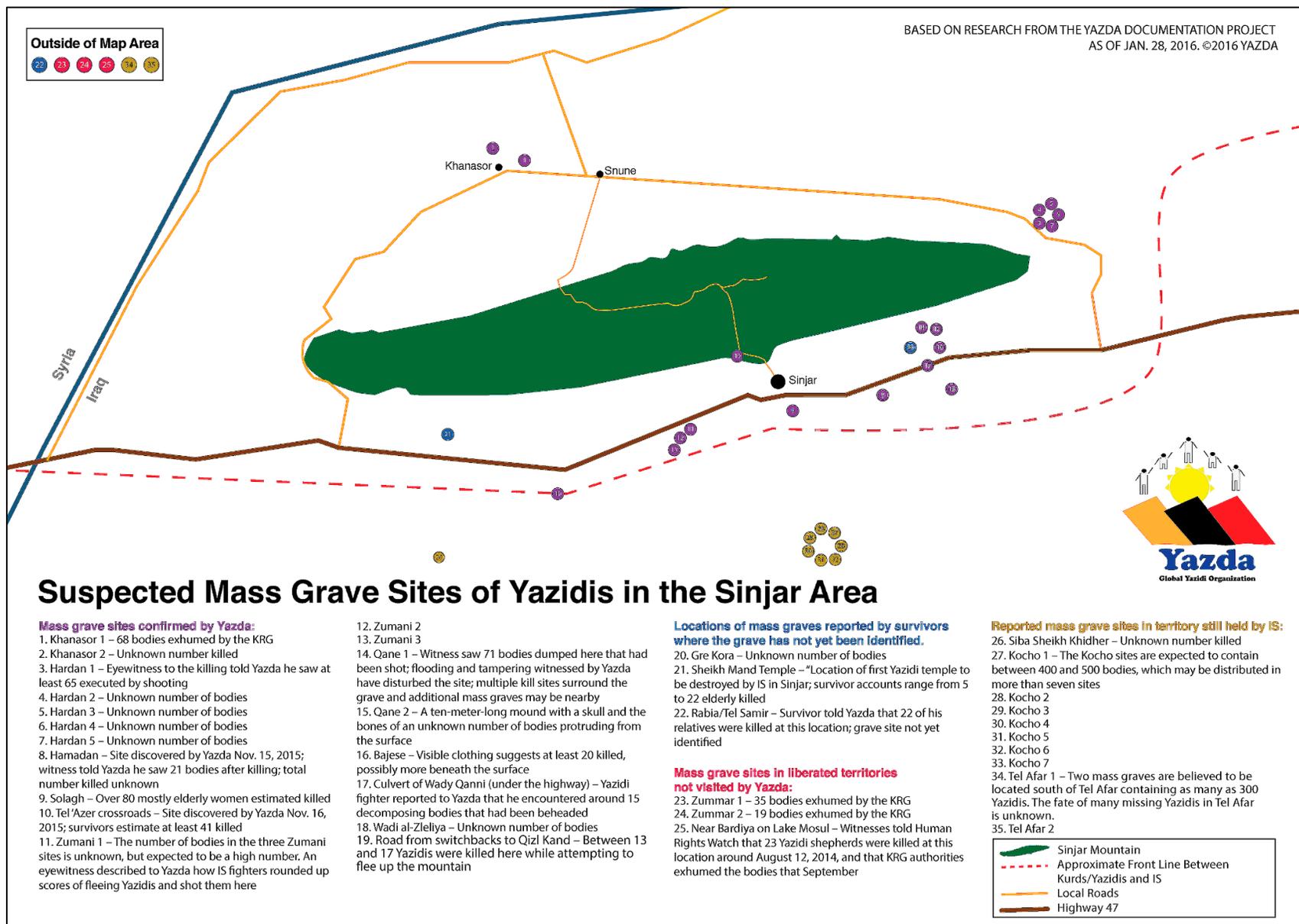
involucrarse en actividades políticas “anti-kurdas” (Minority Rights Group International, 2014, p. 23).

Por otra parte, el descontento de los sunnitas con la presencia kurda en la provincia de Nínive, hizo que fueran aquiescentes con los grupos radicales fundamentalistas, permitiéndoles encontrar refugio entre su población. De este modo, los antecesores del Estado Islámico pudieron desarrollarse en la clandestinidad, atacando y amedrentando a las minorías. La desconfianza en el sistema político iraquí y el trato recibido ante sus demandas, hacía de la insurgencia la mejor opción de los sunnitas para luchar de un contra un gobierno considerado sectario, ilegítimo y corrupto. En consecuencia, cuando el Estado Islámico avanzó sobre las ciudades iraquíes, fueron considerados como libertadores y una fuerza que brindaría justicia y estabilidad.

Por lo tanto, la re-aparición de ISIS (abril de 2013), en el marco de las protestas en contra del gobierno de Nouri al-Maliki, coincidía con el aumento de los ataques en contra de las minorías. Así, a lo largo de 2013 y hasta mediados de 2014, se reportaron varios asesinatos de yazidíes en diferentes pueblos del norte de Irak y Bagdad (Minority Rights Group International, 2014, pp. 10-11). Igualmente, durante la toma de Mosul varios yazidíes fueron ejecutados, como ocurrió en la prisión de Badush y en el Centro de Transferencia de Detenidos (Minority Rights Group International, 2014, p. 11; 2015, p. 12).

Sin embargo, estos hechos serían – prácticamente – irrelevantes después de agosto de 2014, cuando el Estado Islámico – posterior a la proclamación del Califato - avanzó sobre las localidades de Sinjar y Zumar, ejecutando una estrategia organizada y sistemática que pretendía la eliminación de los yazidíes a través del exterminio y la asimilación. Estas acciones fueron calificadas por parte de diferentes organizaciones internacionales como actos de genocidio (Amnistía Internacional, 2014; Human Rights Council, 2016; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015; UNAMI, 2014b; Yazda & the Free Yezidi Foundation, 2015).

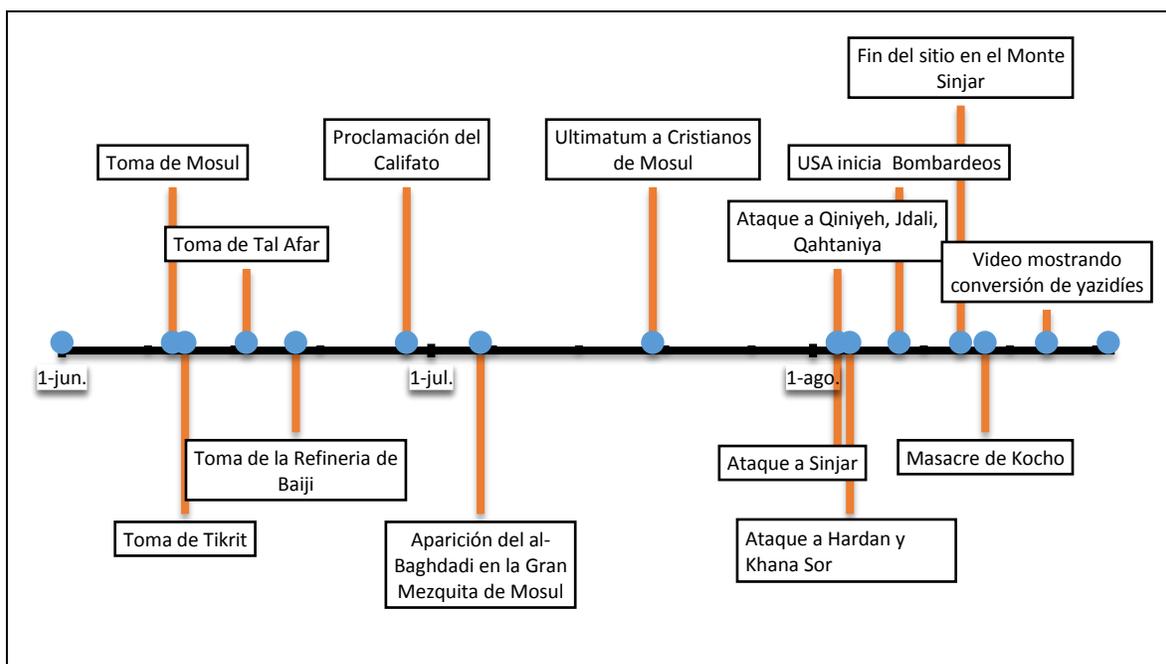
Figura 7. Fosas comunes y sitios de ejecución en Sinjar



Fuente: este mapa ha sido extraído del informe "Mass Graves of Yazidis Killed by the Islamic State Organization or Local Affiliates On or After August 3, 2014", Yazda, 2016, p. 7. Este presenta las fosas comunes yazidíes reportadas para enero de 2016.

Como lo revela la revista *Dabiq*, los yazidíes habían sido estudiados por el departamento de la Sharia del Estado Islámico, concluyendo que deberían ser tratados como *mushirk* y no como apóstatas, por lo cual, no pueden acceder al pago de la *jizyah*, sus mujeres podrían ser esclavizadas y solo tienen la opción de elegir entre la conversión o la muerte (Islamic State, 2014c, p. 15). De este modo, fue justificado religiosamente el ataque sobre la identidad yazidí.

Figura 8. El avance del Estado Islámico sobre el norte de Irak



Fuente: elaboración propia.

Así, las poblaciones de Sinjar, Zumar, Kocho, Qiniyeh, Hardan, Khana Sor, Solagh y Jdali fueron el escenario de la ejecución de centenares de hombres y el secuestro masivo miles de yazidíes, principalmente mujeres y niños, entre el 3 al 15 de agosto de 2014¹³¹ (véase figura 8). Las acciones de los militantes del Estado Islámico siguieron – prácticamente – el mismo patrón en los diferentes lugares, primero reunían a los pobladores, les separaban en tres grupos: hombres mayores de 12 años, mujeres e hijos menores de siete años y niños mayores

¹³¹ Algunas cifras estiman que 1562 yazidíes murieron durante la ofensiva del Estado Islámico, 5838 fueron secuestrados, de los cuales eran 3192 mujeres (The 21st Century Wilberforce Initiative, 2015, p. 21). Actualmente, a falta de números concretos, se calcula que entre 2500 a 3000 personas permanecen secuestradas (Human Rights Council, 2016, p. 4; The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 21).

de siete años (Amnistía Internacional, 2014; Human Rights Council, 2016). Aunque algunos hombres fueron secuestrados y forzados a convertirse al islam, la gran mayoría fue llevada en vehículos a las afueras de los pueblos y ejecutada, en represalia por haberse opuesto al Estado Islámico o haber rechazado convertirse al islam (Amnistía Internacional, 2014, pp. 4-5). Según la organización Yazda, en un reporte publicado en enero de 2016, fueron halladas 35 fosas comunes¹³² y 33 sitios de ejecución en el distrito de Sinjar [véase figura 7] (Yazda, 2016). Por su parte, las mujeres fueron llevadas a diferentes partes de Siria, donde fueron repartidas como botín de guerra, violadas y vendidas como esclavas. Mientras que los niños mayores de siete años fueron raptados para ser convertidos al islam y entrenados como futuros miembros de la organización (Human Rights Council, 2015; 2016).

En consecuencia, la ofensiva sobre el norte de Irak produjo el desplazamiento de aproximadamente 850 mil personas (Amnistía Internacional, 2014, p. 4). Entre ellas, cerca de 50 mil, de forma desesperada, buscaron refugio en el escabroso Monte Sinjar. Allí, fueron sitiados durante cerca de dos semanas, soportando altas temperaturas, sin agua, comida ni medicamentos¹³³. Al menos 500 yazidíes murieron – entre ellos 40 niños – por deshidratación e inanición (Minority Rights Group International, 2015, p. 13). Para el Estado Islámico, esta situación era considerada un justo castigo por no haber aceptado la conversión al islam, como era señalado en un video divulgado a mediados de agosto, en el cual se entrevistaba a uno de los comandantes de la operación sobre Sinjar, quien invitaba a los yazidíes a elegir entre el islam o la muerte en la montaña (Islamic State, 2014e).

Sin embargo, el mayor intento por erradicar y asimilar a la comunidad yazidí por parte del Estado Islámico fue la violencia sexual. De este modo, las mujeres y niñas mayores de nueve

¹³² La fosas comunes han sido definidas como las locaciones en la cuales se llevó a cabo una masacre y fueron enterrados total o parcialmente un gran número de cadáveres. Por su parte, un sitio de ejecución corresponde a un lugar en el cual un individuo o un grupo pequeño fue ejecutado por el Estado Islámico, cuyas víctimas no fueron enterradas (Yazda, 2016, pp. 4-5).

¹³³ Es recordado el discurso del 5 agosto de 2014 de la representante yazidí en el parlamento iraquí, Vian Dakhil, en el cual suplicaba, en medio del llanto, la intervención de la comunidad internacional para detener el avance del Estado Islámico en el monte Sinjar. De este modo, en el video que se conoció a través YouTube, Dakhil denunciaba el genocidio que se estaba cometiendo en contra de su pueblo. Según señaló el presidente estadounidense Barack Obama, la emotiva petición de Dakhil influyó en su decisión de iniciar los bombardeos norteamericanos en contra del Estado Islámico, a partir del 8 de agosto (cfr. Haworth, 2015).

años fueron consideradas botín de guerra (*malak yamiin*) para ser repartido entre los miembros de la organización (Amnistía Internacional, 2014b). Una vez capturadas fueron llevadas a ciudades como Mosul, Tal Afar y Raqqa, para posteriormente ser vendidas como esclavas en los mercados denominados *souk sabaya*¹³⁴. El valor solicitado dependía de su estado civil, edad, belleza y número de hijos (Human Rights Council, 2016, pp. 12-13). Una vez en manos de sus captores-compradores, eran forzadas a convertirse al islam, golpeadas y violadas en repetidas ocasiones (Amnistía Internacional, 2014b; Human Rights Council, 2016). Muchas mujeres fueron asesinadas tras fallidos intentos de fuga, mientras que otras se suicidaron tras ser abusadas – o para evitarlo (Amnistía Internacional, 2014; 2014b).

Estos hechos han causado un efecto devastador sobre los yazidíes. No solamente por el impacto inmediato que causa el secuestro y el abuso sexual sobre las mujeres de la comunidad, sino también por el impacto psicológico y la ruptura del tejido social que produce el estigma que recae sobre las víctimas. Inclusive los líderes religiosos se han visto en la necesidad de emitir decretos que ordenan dar la bienvenida a las mujeres que son liberadas del Estado Islámico (Graham-Harrison, 2017; Minority Rights Group International, 2015, p. 16). Por lo tanto, el impacto de la violencia sexual trasciende en el corto y en largo plazo en la fábrica social de la comunidad.

Superar esta situación constituye un gran desafío para una sociedad tan conservadora como la yazidí. La cual es un grupo cerrado que tiene como principal requisito para ser miembro que ambos padres sean yazidíes, por lo que los matrimonios exógenos están prohibidos y son condenados. Así, aquellas mujeres que se involucraban con hombres de otras religiones eran

¹³⁴ A finales de 2014, se filtró un video a través de internet, en el cual se observaba a un grupo de combatientes del Estado Islámico en el “día de mercado de esclavas” (Buchanan , 2014). Esto permitió evidenciar que las mujeres yazidíes eran vendidas y que su valor dependía de sus rasgos físicos, por ejemplo, las mujeres jóvenes y de ojos azules tenían un valor mayor. Asimismo, se observaba que las mujeres eran revendidas nuevamente. Por ello, muchas yazidíes pasaron por diferentes “propietarios” (Graham-Harrison, 2017). En un informe de la organización *Knights of Columbus and In Defense of Christians* fue revelado un listado de precios de mujeres cristianas, los cuales estaban entre los 75.000 y los 200.000 dinares (The Knights of Columbus and In Defense of Christians, 2016, pp. 202-203). Mientras que en el caso de las yazidíes, los precios oscilaban entre los 200 a 1500 dólares (Human Rights Council, 2016, p. 13).

expulsadas de su comunidad o - en varias ocasiones – víctimas de los asesinatos por honor¹³⁵. Por lo tanto, acoger a las mujeres que sido abusadas sexualmente, algunas de ellas con hijos de sus captores, exigen la transformación de muchas prácticas de la sociedad, como parte del proceso de resiliencia (Graham-Harrison, 2017).

Asimismo, el activismo de las mujeres se ha convertido en un nuevo elemento de la sociedad yazidí. Líderes como Vian Dakhil y Nadia Murad – nominada al Premio Nobel de Paz – se han convertido en voceras de la lucha contra el Estado Islámico, exigiendo a la comunidad internacional la recuperación de las mujeres que permanecen secuestradas y el juzgamiento de los responsables (Haworth, 2015; King, 2017). No obstante, por último, la identidad yazidí se encuentra vulnerable y aún enfrenta peligros de asimilación, en especial, la influencia kurda sigue siendo una amenaza constante, su presencia se ha fortalecido en la región gracias a su apoyo en el proceso de reconstrucción y su fuerza militar en contra del Estado Islámico.

IV.IV. Los Cristianos-Asirios: Perseguidos y Expulsados de sus Tierras Ancestrales

El cristianismo en Irak comprende varios grupos étnicos. Sin embargo, a pesar de que armenios¹³⁶ y un pequeño número de turcomanos y circasianos compartan la misma fe, la gran mayoría de miembros de la comunidad cristiana corresponde a los asirios (también denominados caldeos, caldeo-asirios, siriacos)¹³⁷. Asimismo, al habitar las zonas de operación del Estado Islámico – Bagdad y el norte de Irak –, han sido el principal grupo étnico afectado por sus los ataques en contra del cristianismo. Por lo tanto, es posible asociar la situación de los cristianos con los asirios indistintamente.

Los asirios son uno de los pocos grupos étnicos autóctonos de Irak – descendientes de los antiguos pueblos de Mesopotamia, por lo que se autodenominan *suraye* (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 13) – y una de las primeras

¹³⁵ Por citar un caso, en abril de 2007, una mujer yazidí fue apedreada por miembros de su comunidad al ser acusada de haberse convertido al islam y sostener una relación sentimental con un sunnita (Human Rights Watch, 2009, p. 42)

¹³⁶ Algunos sectores asirios señalan que los armenios han sido incluidos como parte de la comunidad cristiana caldeo-asirios con el fin de diluir la reivindicación étnica y alterar la composición demográfica de los cristianos en el norte de Irak, donde habita la gran mayoría (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 13).

¹³⁷ Aunque existen pequeñas comunidades asirias que habita en Siria, como en la provincia de al-Hasaka, los cristianos sirios se identifican principalmente como árabes (Barber, 2016, p. 457).

comunidades cristianas en el mundo. Estos se distribuyen entre la Iglesia Católica Caldea y la Iglesia Asiria del Oriente (más conocida como Iglesia Nestoriana), aunque también existen filiaciones con la Iglesia Católica Siriaca, Iglesia Ortodoxa Siriaca y otros grupos protestantes. No obstante, todas estas comparten – aparte de la etnicidad – el uso del siriaco, una lengua derivada del arameo. Por lo tanto, las comunidades cristianas de Irak se consideran a sí mismas una identidad diferente de los árabes.

Históricamente, los asirios han sido perseguidos por su religión y/o su etnia. Sin embargo, el fin de la Primera Guerra Mundial y del Mandato Británico en Mesopotamia (Irak) significaría para los asirios el inicio de un oscuro periodo caracterizado por el genocidio y limpieza étnico-religiosa (Shaded, 2014). De este modo, el naciente Estado iraquí – para entonces, Reino Hachemita de Irak – era inaugurado con la masacre de Simele¹³⁸. Entre el 7 y 11 de agosto de 1933, más de medio centenar de pueblos asirios fueron atacados y tres mil personas fueron asesinadas a manos de kurdos y árabes (Barber, 2016, p. 454; Shaded, 2014, pp. 23-26). Este hecho se ha convertido en uno de los eventos más importantes de la memoria colectiva asiria, sobre la cual sea cimentado su identidad¹³⁹.

Asimismo, con la llegada del Partido Ba'ath en la década de los setenta, los asirios fueron víctimas de las políticas de “arabización”, la *Campaña al-Anfal* y la denominada “corrección de las nacionalidades”. De esta manera, se intentó borrar la identidad asiria del norte de Irak. Así, miles de asirios fueron asesinados y otros tantos expulsados de sus tierras ancestrales, las cuales serían ocupadas por árabes; sus pueblos destruidos; su identidad negada, obligados

¹³⁸ Entre las justificaciones de la masacre estuvieron las aspiraciones nacionalistas de los asirios, quienes habían intentado lograr su independencia en los tratados de Sèvres y Sykes-Picot. De este modo, eran considerados como colaboradores de los británicos, producto de su identidad religiosa y su rol activo en contra del Imperio Otomano durante la Primera Guerra Mundial. Finalmente, es importante señalar que asirios y kurdos sostienen una disputa por lo territorios del norte de Irak, por lo que estos últimos han sido señalados de cometer diferentes masacres – inclusive bajo el Imperio Otomano – e intentos asimilacionistas en contra de la comunidad asiria (cfr. Shaded, 2014).

¹³⁹ Como ha señalado Haddad (2010, p. 29), los traumas (o glorias) escogidos son elementos de los complejos mitos-simbólicos que componen una identidad. Estos son recordados, mitificados y santificados como parte de la memoria colectiva de un grupo. Asimismo, permanecen latentes y son despertados de acuerdo a la lectura que se haga de la realidad. De este modo, la construcción del complejo mito-simbólico a partir de una gran cantidad de traumas permite que una identidad este ligada al sentimiento de victimización.

a identificarse como kurdo o árabe; y considerados traidores “peores que los kurdos” (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, pp. 14-16).

Sin embargo, la caída del régimen de Hussein precipitaría la mayor amenaza existencial para la comunidad asiria (Barber, 2016, p. 455), en términos tanto étnicos como religiosos, producto del expansionismo kurdo y del surgimiento de grupos radicales islamistas. El vacío de seguridad creado por las políticas de la Autoridad Provisional de la Coalición, como la prohibición del Partido Ba'ath y el desmantelamiento del ejército, serían aprovechadas por estos actores para alcanzar sus objetivos, los cuales llevarían al borde de la desaparición a las diferentes minorías.

A partir de 2003, los kurdos lograron aumentar su influencia sobre el norte de Irak. El deterioro de la seguridad y el descontento sunnita con el sistema político habían permitido que el Kurdistán pudiera controlar las provincias de Nínive, Kirkuk y Diala a través de sistemas de patronazgo y la fuerza militar de los Peshmerga. Sin embargo, para los cristianos asirios que habitaban la Llanura de Nínive, esto significaba un nuevo intento de asimilación, lo que denominaban “kurdificación” o “arabización inversa”.

De este modo, el gobierno kurdo comenzó a financiar diferentes actividades, construcciones y partidos políticos en el norte de Irak. Así, el ministro de Finanzas del GRK, Sarkis Aghajan, un católico asirio, invirtió grandes cantidades de dinero en proyectos de vivienda, reparación y restauración de iglesias, distribución de ayuda y creación de grupos deportivos y asociaciones culturales (Human Rights Watch, 2009, p. 25). No obstante, estas actividades eran consideradas una forma de minar las organizaciones locales asirias, con el fin de garantizar el apoyo en un posible referendo independentista kurdo (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 44), por lo que muchos asirios sospechaban de las intenciones de la inversión kurda en la región, como lo señalarían a Human Rights Watch (2009):

“The Kurds have a hidden agenda and are using money to co-opt Christians—it’s not because they want to help our people ... I believe that anyone who disagrees with their agenda puts their life at risk.” Other Christian

representatives in Arbil and Tal Usquf told Human Rights Watch that they too are wary because they know the money comes with strings attached (P. 25).

Por lo anterior, diferentes sectores de la comunidad asiria denunciaron que el acceso a muchos servicios, ayudas y al sistema educativo¹⁴⁰, había sido obstaculizado a aquellos que no demostrarán su apoyo al Partido Democrático Kurdo (Human Rights Watch, 2009, p. 26). Igualmente, el aumento de la presencia kurda dejaba vislumbrar una cierta reivindicación territorial, por lo que el nombre de varios pueblos fue cambiado a lengua kurda y la bandera del Kurdistán ondeaba en las diferentes escuelas, edificios y barrios construidos; también diferentes placas conmemorativas resaltando los líderes kurdos se observaban a lo largo de la provincia de Nínive (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010). Esto precipitaba que muchos líderes religiosos y sociales – posiblemente cooptados – realizaran solicitudes al gobierno de Irak para que sus pueblos fueran anexados al Kurdistán iraquí (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 47; Human Rights Watch, 2009, p. 26).

No obstante, a pesar del dominio kurdo, la seguridad de las minorías continuaba deteriorándose. Los ataques en contra de los asirios provenían tanto de las fuerzas kurdas como de los diferentes grupos islamistas. Las milicias formadas por el GRK para la protección de los asirios, conocidas como “Guardianes de la Iglesia”, no eran más que un grupo de hombres mal armados y poco entrenados, incapaces de garantizar la seguridad; estas tan solo representaban otro mecanismo para garantizar la lealtad de la población¹⁴¹ (Assyria

¹⁴⁰ Es importante señalar, que en muchas de las escuelas patrocinadas por los kurdos, no se respetaba en el derecho de las minorías de recibir la instrucción en su lengua materna. Asimismo, el currículo se encontraba “kurdificado”, los niños hacían uso de textos escolares en los cuales se resaltaban los héroes kurdos, se estudiaban poemas glorificando el Kurdistán y se rendían honores a la bandera y los líderes políticos como la familia Barzani (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 117; Shaded, 2014, p. 32). Igualmente, las familias que decidieran ingresar a sus hijos a las escuelas kurdas, en vez de las siriacas, recibían incentivos económicos (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 119). Finalmente, en varios casos, aquellos que deseaban acceder a la educación superior tuvieron como requisito el estar afiliados a alguno de los partidos políticos kurdos (Shaded, 2014, p. 32).

¹⁴¹ El tema de las milicias ilustraba el limbo en el que se encontraba la seguridad en los territorios disputados. Los intentos de integrarlas dentro de las fuerzas policiales kurdas era rechazado por Bagdad, mientras que el GRK se oponía a la presencia de las fuerzas iraquíes. No obstante, las autoridades kurdas insistieron que sin la presencia de las milicias los ataques de los grupos extremista sunnitas hubiesen sido más devastadores (Assyria

Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 46; Human Rights Watch, 2009, p. 27). Asimismo, las intimidaciones de las *asayesh* en contra de los líderes políticos asirios y quienes expresaran oposición al dominio kurdo se multiplicaban, en especial, durante los periodos electorales¹⁴² (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, pp. 48-53; Human Rights Watch, 2009, pp. 44-48).

Por otra parte, el poderío kurdo en Nínive aumentaba el descontento de los árabes sunnitas. Esto era aprovechado por los grupos islamistas para señalar a las minorías como cómplices de los enemigos. De este modo, los cristianos eran acusados de ser colaboradores de Occidente – no solo por la asociación religiosa, sino también por los empleos que adquirieron como traductores o contratistas – y promotores de prácticas anti-islámicas como el consumo de alcohol¹⁴³ (Barber, 2016, p. 455; Shaded, 2014, p. 27). Por consiguiente, los asirios no solo eran amenazados étnicamente por el asimilacionismo kurdo, además comenzarían a ser perseguidos y acosados por motivaciones religiosas, siendo Mosul y Bagdad el epicentro de los ataques en su contra.

De este modo, la población cristiana-asiria comenzaría a ser blanco de diferentes ataques: sus negocios fueron destruidos por ser anti-islámicos; muchos fueron secuestrados con fines extorsivos, pero también para forzar su conversión al islam; las mujeres que no hicieran uso del *hijab* fueron atacadas; y regularmente recibían intimidaciones para marcharse o convertirse al islam a través de panfletos o mensajes de texto (AINA, 2017; Human Rights Watch, 2009, pp. 31-36; Taneja, 2007, pp. 8-11). Estas acciones provocarían que se redujera

Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, pp. 46-47; Human Rights Watch, 2009, pp. 27-28).

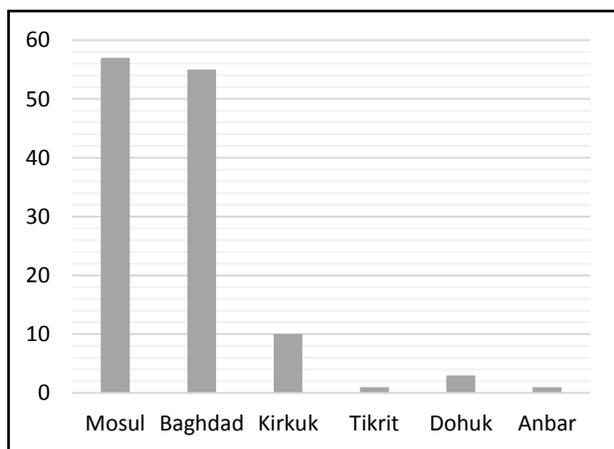
¹⁴² Las elecciones de 2009 estuvieron precedidas por una ola de asesinatos de cristianos-asirios (más de 40 muertes y doce mil desplazados). Esta se intensificó posteriormente al lobby de representantes cristianos en Bagdad para conseguir un mayor número de escaños en el parlamento iraquí y a las manifestaciones exigiendo la creación de una región autónoma gobernada por cristianos (Human Rights Watch, 2009). Varios sectores denunciaron la negligencia y complicidad de las autoridades kurdas en los ataques, lo cual era considerado parte de una estrategia para desestabilizar la región y consolidar su presencia al hacer necesario el despliegue de los Peshmerga (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 53). Asimismo, durante el periodo pre-electoral se presentaron detenciones extrajudiciales, arrestos aleatorios y amenazas de muerte con el fin de amedrentar a los miembros de las minorías (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 52; Human Rights Watch, 2009, pp. 44-47).

¹⁴³ Es importante recordar la *fatwa* del líder chiita Mohammed al-Fartousi, en la cual señalaba como anti-islámico los cines, las ventas de alcohol y los comerciantes de radios y televisores. Todas estas, actividades económicas principalmente de cristianos (Taneja, 2007, p. 8).

en un 50% la población cristiana que habitaba en Irak, aunque un importante número eran desplazados internos (IDP, por su sigla en inglés) que buscaron refugio en el Kurdistán, la gran mayoría había optado por salir del país (AINA, 2017, p. 7; Barber, 2016, p. 456; IILHR, 2013, p. 77).

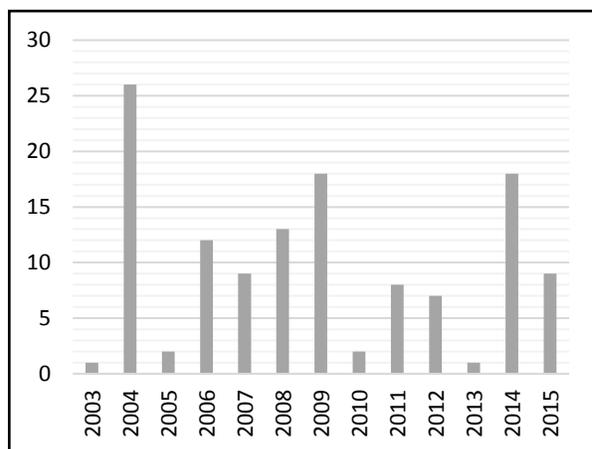
Por otra parte, los asesinatos de asirios pasaban – en cierto modo – desapercibidos, los responsables no eran determinados y la impunidad reinaba. Sin embargo, según cifras de la organización *The Knights of Columbus and In Defense of Christians* (2016), entre 2003 y mediados de 2015, mil ciento treinta y un cristianos fueron asesinados. Por su parte, la organización asiria AINA (2017, p. 9), estimó un promedio de 50 muertes por año, más de un 2000% superior al registrado entre 1995-2002. En líneas generales, ambas organizaciones denunciaban un genocidio silencioso en contra de las comunidades cristianas-asirias. El cual manifestaba su aspecto más dramático en el ataque en contra de sus líderes religiosos y las iglesias.

Figura 9. Ataques a iglesias cristianas por ciudad (2003-2014)



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de *The Knights of Columbus and In Defense of Christians* (2016)

Figura 10. Ataques a iglesias cristianas por año (2003-2014)



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de *The Knights of Columbus and In Defense of Christians* (2016)

De este modo, ISI atacó, secuestró y/o asesinó a doce sacerdotes entre 2007-2014. Igualmente, durante el mismo periodo, más de un centenar de iglesias cristianas fueron atacadas, saqueadas y/o profanadas (AINA, 2017; *The Knights of Columbus and In Defense of Christians*, 2016), principalmente en Mosul y Bagdad (véase figuras 9 y 10). En ambas

situaciones se presentó un caso significativo que sembró temor entre la población y produjo el desplazamiento de miles de personas. Así, respecto al ataque de líderes religiosos, el secuestro y posterior asesinato del Arzobispo de Mosul, Paulus Faraj Rahho, en 2008, inauguró una serie de ataques en contra de los cristianos de Mosul para presionar el pago de la *jizyah*. Atemorizados más de dos mil personas abandonarían la ciudad (Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization, 2010, p. 59; Human Rights Watch, 2009, pp. 31-32).

Por su parte, el ataque en contra de las iglesias constituía un aspecto importante del yihad en contra de los cruzados¹⁴⁴, por lo cual, el Estado Islámico - y sus antecesoras – consideraban que sus ataques se dirigían a la totalidad cristiandad. De este modo, el atentado, en 2010, contra la Iglesia de Nuestra Señora de la Salvación de Bagdad, era justificado como retaliación por el secuestro y la conversión forzada al cristianismo de dos mujeres musulmanas en Egipto¹⁴⁵. Este ataque tuvo como consecuencia el desplazamiento de alrededor de cuatro mil cristianos de Bagdad y Mosul (IILHR, 2013, p. 77; Taneja, 2011, p. 5).

No obstante, a pesar de soportar años de persecución y acoso, el avance del Estado Islámico sobre Mosul, Qaraqosh y demás pueblos de la Llanura de Nínive significaría para los cristianos-asirios la expulsión sus tierras ancestrales y el mayor intento por erradicar su identidad. Así, el ultimátum de convertirse al islam, pagar la *jizyah* o ser asesinados, dejó

¹⁴⁴ En agosto de 2004, el ataque simultáneo a cuatro iglesias – uno en Mosul y tres en Bagdad – reivindicado por un grupo denominado “Comité de Planificación y Seguimiento en Irak”, era justificado como retribución a la cruzada declarada con la invasión americana. Considerando a los cristianos (los cruzados) como una nación, a pesar de que posean diferentes ideas (Taneja, 2007, p. 9). Igualmente, el ataque en contra de las iglesias es considerado por el Estado Islámico como parte de su lucha en contra del politeísmo y la defensa del *tawhid*. Como señalaría la revista *Dabiq* en su último número, dedicado a criticar el cristianismo y cuyo artículo central se denomina “*Break the Cross*” (cfr. Islamic State, 2016b).

¹⁴⁵ El caso de Kaimilia Shehata y Wafa Constantine, dos mujeres egipcias, que aparente se habían convertido al islam y fueron secuestradas y forzadas a volver al cristianismo en una iglesia copta, fue la justificación del atentado en contra de la Iglesia de Nuestra Señora de la Salvación en Bagdad. Para el Estado Islámico era irrelevante que estos hechos hubieran ocurrido en otro lugar, este constituía un ataque del cristianismo, en su totalidad, en contra de islam. Este sería nuevamente reivindicado en el video, de febrero de 2015, titulado “*A Message Signed With Blood To the Nation of the Cross*”, en el cual 21 cristianos coptos fueron decapitados. Asimismo, esta justificación también fue reproducida en el séptimo número de la revista *Dabiq* y presentada como un ejemplo de los ataques incesantes del cristianismo en contra del islam en el video “*Until There Came To Them Clear Evidence*” (abril de 2015), en el que treinta cristianos etíopes fueron ejecutados.

como última opción para los habitantes el marcharse de las ciudades. De este modo, aproximadamente doscientas mil personas huyeron hacia el Kurdistán iraquí (Minority Rights Group International, 2014, p. 9).

Aunque muchos sacerdotes y líderes religiosos sugirieron a su congregación huir como la mejor opción para proteger sus vidas (BBC, 2010; Minority Rights Group International, 2014, p. 9). El desarraigo de las tierras que habían ocupado desde hace miles de años afectaba la existencia de su identidad, dejando a merced de los yihadistas la riqueza cultural de las primeras comunidades cristianas. Como lo señalaría una monja iraquí:

“Our heritage is back in Nineveh Plains, where we have some places from the fourth century. So we need to go back to that place because that is our heritage. No Syriac [Asiria] heritage will be left. They [ISIS] are trying to clear the Christians out of our historic lands...” (The 21st Century Wilberforce Initiative, 2015, p. 6)

Si bien lo cristianos no fueron víctimas de ejecuciones masivas, como ocurrió con otras minorías, aquellos que permanecieron en las ciudades – por decisión propia o ser muy pobres – fueron reunidos y separados según su sexo y edad. De acuerdo, al testimonio de algunos habitantes de Qaraqosh (Griswold, 2015), los hombres del Estado Islámico dispusieron de dos buses, uno para ancianos y enfermos, y otro para personas jóvenes y saludables. El primero grupo fue llevado hasta el Rio Kahzir – límite de los territorios controlados por los yihadistas – y abandonado en la carretera. Mientras que el segundo grupo tomó dirección a Mosul, donde posiblemente serían forzados a convertirse al islam¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Aunque se desconoce el paradero de aquellos cristianos que fueron secuestrados por el Estado Islámico. La conversión forzada es la opción más plausible por tres razones: primero, en la amplia propaganda que posee el grupo – hasta el momento – no han sido reveladas ejecuciones de cristianos asirios; segundo, si se tiene en cuenta el secuestro de 260 asirios en la zona de Tal Tamer (al-Hasaka, Siria), estos fueron retenidos para exigir el pago de extorsiones (Akbar, 2015), aunque también se publicitaron las conversiones, como se observó en el video *“A Christian From the Darkness to the Light of Islām”*, en el cual se presentaba la conversión – posiblemente – de uno de los secuestrados; por último, la opción del pago la *jizyah* quedaba descartada, ya que como señaló un hombre de Mosul que quiso optar por esta opción, los militantes del Estado Islámico rechazaron su solicitud debido a que los sacerdotes de la ciudad se habían negado a negociar con ellos (The United State Holocaust Memorial Museum, 2015, p. 14). Como señaló Matthew Barber (2016, p. 467), tras las entrada a Mosul, el Estado Islámico convocó a los sacerdotes de la ciudad para discutir el “estatus” de los cristianos, ninguno atendió a la reunión y días después fue decretado el ultimátum.

Por otra parte, la confiscación de las propiedades y las pertenencias de los cristianos hizo aún más humillante el abandono de las ciudades. De este modo, el Estado Islámico instaló puestos de control en las afueras de las poblaciones, en los cuales las personas eran obligadas a entregar el dinero, las joyas y los objetos de valor; documentos de identificación; medicinas de los ancianos y el agua para los niños fueron arrojadas al suelo a pesar de las suplicas; también los vehículos fueron confiscados, obligando a quienes huían hacia el Kurdistán a continuar su camino a pie (Barber, 2016, p. 467; Minority Rights Group International, 2014, p. 20).

Igualmente, las viviendas, iglesias y edificios pertenecientes a los cristianos fueron marcados con la letra “N” de Nazareno (*Nasrani*) y la leyenda de “propiedad del Estado Islámico” (Minority Rights Group International, 2014, p. 20; Shamdeen, 2015). Asimismo, las propiedades cristianas inscritas en el Registro de Bienes Raíces y en otras instituciones gubernamentales fueron transferidas al grupo¹⁴⁷, como también le fue indicado a aquellos musulmanes que hubieran rentado propiedades cristianas que en adelante deberían hacer el pago directamente al grupo (Shamdeen, Islamic State Had Been Harassing Mosul's Christians For Years, 2015). Por último, en las calles de Mosul fue establecido un mercado de segunda mano denominado “Botín de los *Nasrani*”, en el cual se ofrecían electrodomésticos, muebles y objetos robados de los hogares y templos cristianos (Williams, 2015).

Por otra parte, el establecimiento del pacto *dhimmi* era una parte importante del cumplimiento de las leyes islámica para el grupo de al-Baghdadi. Por esta razón, en todas aquellas poblaciones cristianas que controlaba, tanto en Siria como en Irak, el Estado Islámico buscó imponerlo. De este modo, en parte de su propaganda se publicitaba la aceptación del pacto por parte de los cristianos de Raqqa y de otras partes de Siria¹⁴⁸. No obstante, los cristianos

¹⁴⁷ No obstante, Shamdeen (2015) ha señalado que desde 2006 el ISI (antecesor del Estado Islámico) había logrado que muchas propiedades cristianas en Mosul, que habían sido abandonadas producto de la violencia, fueran transferidas a “nuevos compradores”, quienes en realidad eran miembros de la organización que las revendían con el fin de obtener recursos. Esto era facilitado gracias al cierre del Departamento de Registro de Bienes Raíces tras una serie de atentados, por lo que los militantes reclamaban haber comprado las propiedades ante las Cortes de Primera Instancia, las cuales después de un tiempo fallaban a su favor.

¹⁴⁸ El primer pacto *dhimmi* establecido entre cristianos y el Estado Islámico ocurrió en Raqqa, este fue publicitado en febrero de 2014, en el cual se presentaban las doce condiciones sobre la población cristiana de

en Irak ni siquiera consideraron esta posibilidad. Según Matthew Barber (2016, pp. 469-473) esto se debía a cuatro razones: primero, el precedente de 2007, cuando islamistas controlaron el barrio cristiano de Dora¹⁴⁹ en Bagdad, los asesinatos y secuestros de cristianos no cesaron a pesar de que algunos sacerdotes accedieron a pagar la *jizyah*; segundo, existía desconfianza hacia el Estado Islámico por sus acciones en contra de las otras minorías; tercero, el pago de la *jizyah* – una cifra bastante onerosa – era impensable con las políticas económicas del Estado Islámico que impedían a las minorías obtener ingresos; finalmente, los primeros días de gobierno de los hombres de al-Baghdadi estuvieron caracterizados por los ataques en contra de los cristianos, como la profanación de templos, saqueo de propiedades y secuestro de religiosos.

De este modo, para finales de 2014, la población cristiana-asiria había prácticamente desaparecido de las tierras que habían ocupado durante milenios. Como señalaría el Arzobispo de Erbil, Bashar Barda, el 15 de junio de 2014 fue la primera vez en mil seiscientos años que la misa no se celebró en Mosul (Minority Rights Group International, 2014, p. 9). Sin embargo, los cristianos-asirios aún luchan por la permanencia y recuperación de sus tierras ancestrales, por lo que la formación de milicias – con el patrocinio kurdo – se ha convertido en la primera opción para lograrlo (Barber, 2016, pp. 473-474).

No obstante, la militarización de la comunidad cristiana expone dos nuevas problemáticas. Por un lado, el lenguaje anti-sunnita de algunas milicias – como Las Unidades de Protección de la Llanura de Nínive (NPU, por su sigla en inglés) – hace temer posibles retaliaciones en

la ciudad, entre ellas: no construir o reparar iglesias, no permitir que las cruces o elementos de su religión quedaran a la vista de los musulmanes, no impedir la conversión al islam, aceptar las normas islámicas de vestido y pagar la *jizyah* (cfr. al-Tamimi, 2015). Otro ejemplo, es el caso Qaryatayn (Homs, Siria), cuyos habitantes también recibieron el mismo ultimátum (*jizyah*, marcharse o morir y/o ser esclavizados) en octubre de 2015, algunos foto-reportajes presentaron un pequeño grupo de cristianos firmando el pacto (MEMRI, 2015; 2015a).

¹⁴⁹ En marzo de 2007, milicianos del ISI tomaron control de Dora, un barrio cristiano-asirio al sur de la capital, en el cual impusieron el pago de la *jizyah* para garantizar la protección de los habitantes. Sin embargo, dos meses después, los ataques contra los cristianos y sus iglesias habían aumentado. No obstante, los militantes pasaban de casa en casa exigiendo el pago o la conversión de un miembro de la familia si no poseían los recursos suficientes. Asimismo, aquellos que huían de la ciudad debieron pagar un “impuesto de salida” de \$400 dinares (AINA, 2017, pp. 28-31). Aunque la gran mayoría de personas que abandonaron Dora se dirigieron a Qaraqosh, un grupo de mil quinientos cristianos se mantienen como uno de los últimos vestigios del cristianismo en Bagdad (Spencer, 2014).

contra de aquellos que pudieran ser considerados colaboradores y/o simpatizantes del Estado Islámico (cfr. Stancati & Nabhan, 2016). Mientras que por el otro, el patrocinio kurdo a las milicias y su importancia en la recuperación de los territorios de manos de los yihadistas, mantiene latente las tensiones entre kurdos-asirios, en especial, por los cuestionamientos sobre la fuerzas kurdas que dejaron las poblaciones a merced de los yihadistas y el avance territorial que han conseguido al combatirlos.

Para finalizar, la desconfianza hacia los gobiernos de Irak y del Kurdistán ha hecho que vuelva a colocarse sobre la mesa el tema de la creación de una región (semi)autónoma en la cual puedan ser protegidos los cristianos-asirios (Barber, 2016, p. 474). De este modo, los líderes religiosos, como el Patriarca Caldeo Luis Sako, han buscado llamar la atención de la comunidad internacional para que garantice la protección de las minorías en un eventual territorio autónomo (Shamdeen, 2015a). Aunque esto se convierta en desafío para la integridad de Irak y las aspiraciones kurdas.

CONCLUSIÓN

El avance del Estado Islámico sobre Mosul y la Llanura de Nínive se convirtió en la mayor amenaza para las comunidades minoritarias que habitaban en estos territorios. Si bien históricamente estas comunidades se encontraban en una precaria situación, desde la caída del régimen de Hussein su seguridad se deterioró hasta llevarlas al borde de la desaparición.

No obstante, el crecimiento de los movimientos islamistas no era la única amenaza que enfrentaban. La presencia kurda en el norte de Irak había establecido un sistema de patronazgo para ganar la simpatía de las minorías y, con ello, mantener el control en los territorios disputados. Así, a través del financiamiento de diversas actividades, la construcción de escuelas, reparación de templos, reparto de ayudas, entre otras, se cooptaron sectores de las comunidades para que apoyarán al gobierno kurdo y, eventualmente, la anexión al Kurdistán. Sin embargo, para grupos como shabaks, yazidíes y cristianos-asirios las acciones kurdas fueron consideradas intentos de asimilación que amenazaban su identidad.

Asimismo, las intimidaciones de fuerzas kurdas se hicieron constantes durante los periodos pre-electorales, especialmente, en contra de aquellas personas que se opusieron al gobierno y a la influencia del Kurdistán. Lo cual se sumaba a la violencia de grupos radicales sunnitas, generando un ambiente de persecución y acoso en contra de las minorías, caracterizado por los asesinatos, secuestros extorsivos y ataques en contra de sus negocios y propiedades, los cuales quedaban en la impunidad, provocando el desplazamiento de miles de personas.

Tanto la disputa entre kurdos y el gobierno de Irak como la violencia sectaria produjeron un vacío de seguridad que fue aprovechado por los antecesores del Estado Islámico y otros grupos criminales para atacar a los miembros de las diferentes minorías. Estas acciones eran justificadas – en su gran mayoría – como parte de la eliminación de costumbres anti-islámicas y la yihad en contra los “cruzados”.

Sin embargo, el avance del Estado Islámico sobre la Llanura de Nínive, después de junio de 2014, configuró la mayor amenaza existencial que debieron enfrentar las comunidades minoritarias. Así, las minorías fueron expulsadas de sus tierras ancestrales, secuestradas y asesinadas; sus prácticas culturales y religiosas han sido deterioradas por la destrucción de sus templos y lugares sagrados; y el mantenimiento de la fábrica social y el sostenimiento de su identidad han sido gravemente afectadas por la violencia sexual y el desplazamiento forzado, por lo cual, comunidades como yazidíes y cristianos han sido llevadas al borde de la extinción como grupo societal.

Finalmente, aunque el Estado Islámico ha tenido importantes retrocesos, el impacto sobre las comunidades minoritarias ha generado nuevos desafíos. En primer lugar, como parte del proceso de resiliencia y el sostenimiento de la identidad, las minorías se visto en la necesidad de modificar algunas de sus tradiciones para acoger a las víctimas, generando importantes debates entre los sectores conservadores y progresistas de la comunidad. Segundo, la creación de milicias de las minorías para la recuperación de los territorios es otro tema de controversia, si bien las comunidades minoritarias las han considerado necesarias para su protección, existe el riesgo que se presenten retaliaciones en contra de los árabes sunnitas, generando un nuevo ciclo de violencia intercomunitaria. Por último, la consolidación de la presencia kurda en el norte de Irak ha revivido los temores de asimilación como parte de las

reivindicaciones territoriales del Kurdistán. De este modo, la situación de vulnerabilidad de las minorías se mantiene a pesar de que caiga Mosul.

V. CONCLUSIONES

El Estado Islámico ha amenazado a los diferentes grupos sociales, tanto mayoritarios como minoritarios, que componen Irak y Siria. Reivindicando la defensa de una identidad islámica prístina, a través del discurso del salafismo-yihadista, ha buscado erradicar la manifestación de todo aquello que pueda ser considerado no islámico. De este modo, sus ataques se han dirigido en contra de los chiitas, como primer paso para la recuperación de la gloria pasada y la purificación de la religión. Asimismo, con el control territorial que adquirió en el norte de Irak, buscó la eliminación de los grupos minoritarios al considerar su existencia como manifestaciones de la idolatría y el politeísmo.

Por lo tanto, la identidad y la religión se convierten en factores importantes para la comprensión de la dinámica de seguridad que genera la aparición del Estado Islámico. Así, los conceptos de seguridad societal, sectores de la seguridad y securitización de la Escuela de Copenhague son de gran utilidad para comprender la relación entre seguridad, religión e identidad. De esta manera, la securitización de la religión que realiza el Estado Islámico afecta el sector societal de los Estados y la seguridad societal de las comunidades, en especial, de las minorías.

De este modo, lo primero que se debe reconocer es que el salafismo-yihadista constituye una forma de securitización de la religión. Este elabora un discurso que establece que el islam se encuentra en peligro existencial debido al alejamiento del principio fundamental del *tawhid* (monoteísmo), lo cual es resultado de la tolerancia y el fomento de prácticas anti-islámicas por parte de gobernantes impíos (*taghut*), quienes son títeres impuestos por los “infieles” de Occidente. Por lo tanto, el salafismo considera que la historia y la realidad del pueblo musulmán es decadente como resultado del distanciamiento del ejemplo de Mahoma y de los *Rashidun*.

Por otro lado, como concepción del islam que prioriza la acción sobre la creencia, el salafismo considera que la yihad y la aplicación de la Sharia son el camino para la purificación del islam, lo que en términos de la securitización, constituyen la medidas

extraordinarias¹⁵⁰. Por lo tanto, estas acciones permiten la defensa del *tawhid*, ya que son formas de demostrar la lealtad a Allah y de repudiar lo que aleja de Él (*al-wala' wa al-bara'*), así como maneras de fomentar lo correcto – al islam – y prohibir lo incorrecto (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy'an al-munkar*). Por consiguiente, a partir de estos conceptos se identifica todo aquello que constituyan prácticas no islámicas – como innovaciones (*bida'h*), politeísmo e idolatría (*shrik*) – y a quienes puedan ser considerados como apóstatas (*murtadd*) o infieles (*kuffar*).

De esta manera, el salafismo-yihadista lograr identificar y hacer frente al enemigo, completando el movimiento securitizador. Sin embargo, es importante señalar que la securitización de la religión – a falta de un profundo desarrollo conceptual por parte de la Escuela de Copenhague – posee tres características importantes: primero, el discurso se dirige a múltiples y variadas audiencias, por lo cual no se busca únicamente lograr la aprobación/legitimación de futuras medidas extraordinarias – según la comprensión básica de Buzan & Waeber –, a su vez, pretende ganar adeptos, amedrentar al enemigo y justificar actos pasados; esto hace gran utilidad enfoques como el de “ramas de la securitización” (Vuori, 2008) para comprender elementos de la propaganda yihadista.

En segundo lugar, el discurso salafista es ofensivo y defensivo (Sheikh, 2014), presentando de forma simultánea el diagnóstico de la amenaza y su solución, por lo que la defensa de la doctrina religiosa (*tawhid*) se logra tanto enfrentado la amenaza como manteniendo la acción constante en contra de todo aquello que impida la vivencia de la verdadera religión. Por lo

¹⁵⁰ Para el salafismo-yihadista la defensa del islam permite acciones que de otro modo estarían prohibidas, como es el caso del suicidio. Los atentados suicidas se han convertido en una característica del Estado Islámico y de otros grupos como *Jabhat al-Nusra* o AQAP. Estos grupos hacen la distinción entre los conceptos de *intihār/intihani* (suicidio) e *inghamaasi/inghimasi* (aquel que busca el martirio), presentando el segundo término como una muestra de honor, valentía y suprema fidelidad a Allah (El-Badawy, Comerford, & Welby, 2015, p. 20). No obstante, es importante señalar que Estado Islámico distingue dos tipos de operaciones suicidas: las operaciones *inghimasiyya* y operaciones *istishhadiyya*. El primero de estos hace referencia a operaciones que buscan causar el mayor daño posible al enemigo arriesgando la vida del atacante, por lo tanto – a diferencia del segundo – no son meros actos que buscan la muerte de individuo en la ejecución del ataque (Winter, 2017, pp. 4-5). Un ejemplo de este tipo de operaciones fue el atentado al teatro Bataclan de París, en noviembre de 2015, cuando cuatro atacantes abrieron fuego a una multitud que se encontraba en un concierto, luego tomaron rehenes y finalmente detonaron los explosivos que llevaban consigo. Por su parte, *istishhadiyya* refiere a los ataques suicidas que son llevados a cabo por los militantes, en la mayoría de los casos, haciendo uso de carros bomba, estos han sido presentados en varios videos y/o foto-reportajes como héroes valientes y honorables.

tanto, los ataques del Estado Islámico no solo se dirigieron en contra de aquellos que eran considerados enemigos, los cuales que representaban una amenaza directa; además, buscó erradicar todo aquello que representara una inobservancia del principio del *tawhid*, como era el caso de las minorías, las cuales si bien no poseían un poder militar para hacerle oposición ni habían cometido ataques en su contra para significar una amenaza, si encarnaban el politeísmo y la idolatría.

En tercer lugar, la securitización de la religión relaciona elementos político-militares, societales e identitarios, por lo que establece una dinámica de seguridad que opera de forma intersectorial. De este modo, el discurso religioso del Estado Islámico se convierte una amenaza para el sector societal de los Estados y la seguridad societal de las comunidades. Así, la defensa y reivindicación de un islam primigenio es incompatible con la existencia de los Estados actuales de Medio Oriente y aquellos pueblos que practican el politeísmo y la idolatría.

De esta manera, el discurso salafista del Estado Islámico presentaba la situación de la comunidad sunnita en Irak y Siria como parte de una guerra en contra del islam, por lo cual, establecía como una de sus prioridades la lucha contra los regímenes *taghut* de al-Assad y al-Maliki. En consecuencia, los ataques buscaron producir una ruptura de la sociedad a través de líneas sectarias, amenazando la seguridad societal de los Estados. Así, el fomento de los odios sectarios generaría un vacío de seguridad en el cual la organización pudo crecer y adquirir control territorial.

Es importante señalar que el sectarismo fue la estrategia que diseñó el “padre fundador” de la organización, Abu Musab al-Zarqawi, para desestabilizar los países, por lo cual, los atentados en contra de la población chiita tenían como fin demostrar la incapacidad de los gobiernos para garantizar la seguridad y forzar la utilización de las milicias chiitas, lo cual permitía generar un ciclo de violencia y retaliaciones que escalarían hasta la guerra civil. De este modo, el Estado Islámico lograría ganar simpatizantes al presentarse como defensor de la población sunnita ante un gobierno considerado opresor y sectario.

Sin embargo, el auge del sectarismo también fue resultado de los eventos contextuales. Así, el orden político que se estableció en Irak después de 2003, hizo de la identidad sectaria el elemento de definición política a través del sistema de cuotas que se impuso dentro de la organización estatal. Esto provocó el rechazo de la comunidad sunnita al nuevo orden iraquí, al considerarse excluidos del poder. Por lo tanto, el cuestionamiento de la legitimidad del Estado se convirtió en un elemento de la identidad sunnita.

Por otra parte, las protestas entre 2011-2013 transformarían las relaciones entre los Estados y los sunnitas, la reacción violenta tanto de al-Maliki como de al-Assad – acusándoles de terroristas – permitió que apareciera un sentimiento de victimización, el cual encontraba respuesta en el discurso salafista. De este modo, el lenguaje anti-chiita del Estado Islámico ganaba adeptos a medida que aumentaba el descontento con los gobiernos, los cuales eran presentados como gobiernos *taghut* que tenían como fin la eliminación del sunnismo de Irak, en una “conspiración” orquestada Irán. Por lo tanto, simultáneamente se securitizaban la identidad sunnita y el islam.

Así, el Estado Islámico logró obtener control territorial sobre las provincias iraquíes con importante – por no decir mayoritaria – presencia sunnita. En estos lugares se hicieron comunes las imágenes de los pobladores recibiendo como “libertadores”. De este modo, a través de una rápida ofensiva, impulsada por los triunfos en Siria, en menos de seis meses el Estado Islámico lograba controlar una tercera parte de Irak, incluyendo ciudades como Mosul, Faluya, Tirkrit y Ramadi. Lo que posteriormente le permitiría declarar la instauración de un Califato.

En este punto, es importante señalar el papel de la propaganda como herramienta para el reclutamiento de combatientes y la transmisión del mensaje salafista. Dentro de la cual, la presentación del sufrimiento sunnita como parte de una guerra entre el “bien” y el “mal”, fue un elemento destacado para el crecimiento del grupo. De este modo, ciudadanos iraquíes, árabes y de países europeos se unieron a las filas del Estado Islámico con el fin de hacer frente a los infieles y terminar con el sufrimiento de sus correligionarios. A esto se sumaba, cierta “mística” que era introducida a través de narraciones apocalípticas y referencias a un

pasado glorioso, por lo que muchos de estos hombres consideraban que estaban librando las primeras batallas del fin de los tiempos.

No obstante, se debe reconocer que la propaganda del Estado Islámico ha evolucionado hasta convertirse en un elemento distintivo del grupo y revolucionario para el yihadismo global. Esta transformación abarca tanto la producción como el contenido y el alcance de su mensaje. De este modo, las imágenes de líderes yihadistas recitando largos sermones fueron reemplazadas con operaciones militares, la presentación de los combatientes y la ejecución del enemigo, todo ello con alta calidad, efectos digitales y en múltiples idiomas. Con lo cual, el Califato se proyectó como la materialización de una utopía religiosa fundamentada en la doctrina del *tawhid*.

Sin embargo, antes de obtener el alcance global, la propaganda fue un factor importante para lograr la fractura entre los sunnitas y el gobierno de Irak. Así, entre 2011-2013, durante las protestas sunnitas, la propaganda del Estado Islámico se encargó de presentar a los gobiernos como regímenes represivos y violentos que buscaban la erradicación de los sunnitas, instándole a tomar las armas y declarar la yihad en su contra.

En resumen, el fomento de la violencia sectaria permitió que la relación entre el Estado y su población se rompiera. Lo cual hizo que anti-chiismo acérrimo del Estado Islámico se convirtiera en la única opción de los sunnitas para hacer frente a la violencia de los gobiernos, las fuerzas paramilitares y las milicias. Esto permitió presentar la situación en Irak y Siria como una lucha existencial del sunnismo – y el islam – en contra de unos gobiernos dominados por infieles y apóstatas. Aunque paralelamente, el Estado Islámico contribuyó a la desestabilización de los países realizando una ofensiva militar caracterizada por el alto número de carros bomba. Así, el Estado Islámico lograría avanzar territorialmente hasta proclamar la reinstauración del Califato.

Por otro lado, la caída de Mosul y la conquista de la provincia de Nínive dejaron a las minorías como yazidíes y cristianos-asirios bajo el dominio del Estado Islámico. Estas dos comunidades fueron las más afectadas por el avance de los hombres de al-Baghdadi sobre el norte de Irak. Ambas comunidades debieron enfrentar el intento sistemático de erradicación

y asimilación a través de la conversión forzada, la violencia sexual, el desplazamiento de sus tierras ancestrales y el asesinato masivo de los miembros de sus comunidades. Todas estas acciones eran justificadas como necesarias para eliminar el politeísmo y la idolatría de las tierras del Califato, por lo que tanto yazidíes como cristianos fueron atacados por su identidad religiosa.

Tabla 12. La seguridad societal de las minorías

AMENAZAS A LA SEGURIDAD SOCIETAL DE LAS MINORIAS	
Migración	Las minorías se han visto obligadas a abandonar sus tierras ancestrales tanto por la violencia en su contra como por la expulsión de sus territorios. Durante muchos años debieron enfrentar el acoso, la intimidación y la persecución por parte de células islamistas que pretendía forzarlos a dejar las ciudades. Sin embargo, la incursión del Estado Islámico obligó al abandono total – por la fuerza o por temor – de aquellos sitios que habían habitado durante milenios.
Competición Horizontal	La identidad de la población minoritaria es amenazada al ser integrada dentro los territorios del Kurdistán o como parte del Califato.
Competición Vertical	A través de la conversión forzada el Estado Islámico ha buscado erradicar la identidad de las minorías. Por otra parte, la consideración de algunos grupos minoritarios como étnicamente kurdos por parte del gobierno de Kurdistán, pretende eliminar su identidad por medio de la asimilación.
<i>Despoblación</i>	Miles de miembros de las minorías han sido asesinados desde 2003 y, especialmente, desde la proclamación del Califato.

Fuente: elaboración propia

Sin embargo, yazidíes y cristianos-asirios también constituyen dos minorías étnicas, por lo que los ataques en su contra por motivos religiosos, podría significar la desaparición total de su población. En otras palabras, un genocidio. No obstante, si bien el Estado Islámico representa la mayor amenaza que han debido enfrentar, las pretensiones kurdas en el norte de Irak también se han convertido en un riesgo para su identidad, ya que con el fin de reivindicar mayores territorios frente al gobierno iraquí ha buscado asimilar a las diferentes minorías, identificándolas como kurdas.

Por lo tanto, como se observa en la tabla 12, las minorías han enfrentado las diferentes amenazas que ha establecido la Escuela de Copenhague para la seguridad societal (Buzan, Waeber, & de Wilde, 1998), por lo cual, el riesgo de desaparición de estas comunidades es

alto. Si bien, su situación ha sido vulnerable desde 2003, la proclamación del Califato constituye el mayor riesgo existencial que debieron afrontar hasta el momento.

Actualmente, en el momento en que se escribe, el Estado Islámico enfrenta las mayores ofensivas en su contra. Mosul ha sido recuperada por las fuerzas iraquíes, mientras que Raqqa se encuentra bajo el asedio de las fuerzas kurdas y sirias. Sin embargo, su derrota no es garantía de que tanto Irak como Siria se estabilicen. El impacto que ha causado el Estado Islámico al sector societal de los Estados como a la seguridad societal de las comunidades minoritarias – y mayoritarias – se extiende en el corto y en el largo plazo, dejando diferentes desafíos para los gobiernos y las comunidades.

El primero de ellos, y tal vez uno de los más importantes, tiene que ver con la situación de los sunnitas. Si bien el Estado Islámico se autoproclamaba como defensor de ellos, han sido la población más afectada por las duras condiciones que ha significado la imposición radical de la Sharia. Por otra parte, la recuperación de los territorios ha conllevado la destrucción de las ciudades (sunnitas). Mosul, Ramadi, Faluya o Tikrit, hoy se encuentran en ruinas y el gobierno iraquí cuenta con pocos recursos para su reconstrucción. A lo cual se suma, el desplazamiento de miles de sunnitas producto ferocidad de los combates, siendo las provincias al-Anbar y Nínive las que registren el mayor número.

Asimismo, los temores de persecución y la sensación de re-victimización crecen dentro de los sunnitas. El estigma social que ha recaído sobre su población como colaboradores y/o simpatizantes del Estado Islámico hace prever posibles retaliaciones en su contra. Por ejemplo, en algunas poblaciones de Sinjar, las casas de familias árabes sunnitas han sido destruidas con el fin de evitar su retorno (Sly, 2016; Zeed, 2015). Asimismo, aparte de las demoliciones, han sido víctimas de diferentes abusos por parte de las milicias chiitas, como detenciones, desapariciones y saqueos (Human Rights Watch, 2015; 2015b). Lo cual ha conllevado a la expulsión de muchos sunnitas de sus poblaciones, en ocasiones, justificadas como medidas de seguridad necesarias (Higel, 2016; Sly, 2016).

Aunque la situación es precaria para la gran mayoría de desplazados, para los sunnitas el buscar refugio se convierte en una forma de re-victimización. Así, son sometidos a –

humillantes – detenciones e interrogatorios con el fin de corroborar que no sean miembros, colaboradores o simpatizantes del Estado Islámico. En ocasiones, a muchos de ellos les ha sido negado el refugio (UNHCR, 2016; Human Rights Watch, 2017; Sly, 2016). Siendo ubicados en improvisados campamentos a las afueras de las ciudades

En segundo lugar, la importancia que han ganado las milicias les convierte en un actor relevante para la estabilización de Irak. La gran mayoría opera bajo la organización paraguas Fuerzas de Movilización Popular (*Al-Hashd Al-Sha'abi*), la cual agrupa milicias de diferentes grupos étnicos. Sin embargo, el poder político que estas han adquirido, los temores de posibles retaliaciones sectarias y el lazo de muchas de estas con Irán, despiertan varias inquietudes en el escenario posterior al Estado Islámico (Amnistía Internacional, 2014a; Duman, 2015; Wyer, 2012). Asimismo, el hecho que la sociedad se encuentra militarizada, demuestra la incapacidad que aún posee el Estado para garantizar la seguridad y poseer el monopolio la fuerza.

Por último, el irresoluto asunto kurdo es otro de los principales desafíos a futuro. La lucha contra el Estado Islámico ha permitido que el Kurdistán consolide su presencia en el norte de Irak y con ello intensifique sus reclamos autonómicos. Actualmente, tanto pueblos habitados por minorías como por sunnitas se encuentran bajo el gobierno kurdo, tras su recuperación de manos de los yihadistas. Sin embargo, para las minorías, el aumento de la influencia kurda mantiene latentes los temores de asimilación, mientras que muchos sunnitas temen represalias de su parte.

De este modo, la descomposición de los países y la violencia intercomunitaria son el legado que ha dejado el Estado Islámico. Y aunque aún mantiene su presencia en Siria. La caída del Califato significa para el gobierno y la sociedad iraquí un importante desafío para la no repetición de los errores del pasado que permitieron que el radicalismo ganara espacio dentro la población, por lo cual, la recuperación del tejido social y las relaciones intercomunitarias son el mayor reto para la reconstrucción de Irak.

BIBLIOGRAFÍA

Libros, libros electrónicos y capítulos de libro

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arenal, C. (2002). *Introducción a las Relaciones Internacionales*. 3a ed. Madrid: Editorial Tecnos.
- Barber, M. (2016). They That Remain: Syrian and Iraqi Christian Communities amid the Syria Conflict and the Rise of the Islamic State. En A. D. Hertzke, & T. S. Shah (Eds.), *Cristianity and Freedom* (Vol. II, pp. 453-488). Cambridge: Cambridge University Press. Recuperado el mayo 12 de 2017, de https://www.academia.edu/29357167/They_That_Remain_Syrian_and_Iraqi_Christian_Communities_amid_the_Syria_Conflict_and_the_Rise_of_the_Islamic_State
- Berenskoetter, F. (2010). Identity in International Relations. En R. Denmark, *The International Studies Encyclopedia* (Vol. 6, pp. 3595-3611). New Jersey: Willey-Blackwell.
- Booth, K. (2005). Critical Explorations. En K. Booth (Ed.), *Critical Security Studies*. Colorado: Lynne Reinner Publishers.
- Booth, W., Colomb, G., & Williams, J. (2008). *Cómo Convertirse en un Hábil Investigador*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Buzan, B. (1995). Security, the State, the "New World Order" and Beyond. En R. Lipschutz, *On Security*. New York: Columbia University Express.
- Buzan, B. (2007). *People, States and Fear: an agenda for the international security studies in the post-cold war era*. Colchester: ECPR press.
- Buzan, B., & Hansen, L. (2010). *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Buzan, B., & Waever, O. (2003). *Regions and Powers. The structure of international security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buzan, B., Waever, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A Framework for the Analysis*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Cockburn, P. (2015). *ISIS: El retorno de la Yihad*. Barcelona: Ariel.
- De Currea-Lugo, V. (2016). *El Estado Islámico*. Bogotá: Debate.
- El-Affendi, A. (2010). Umma, State and Movement: Events that Shaped the Modern Debate. En K. Hroud (Ed.), *Political Islam: Context versus Ideology* (pp. 20-36). London: SAQI & London Middle East Institute SOAS.
- *El Corán*. (2008). (R. González Bórnez, Trad.) Qum: Centro del Traducciones del Sagrado Corán. Recuperado el 18 de enero de 2017, de <https://yamani313.files.wordpress.com/2012/11/el-corc3a1n-con-tafsir-interpretacic3b3n-en-espac3b1ol.pdf>
- Erikson, E. (2009). *Infancia y Sociedad*. Barcelona: Paídos.
- Esposito, J. (1996). *El Desafío Islámico : mito o realidad?* Madrid: Acento.
- Esposito, J. L. (Ed.). (2003). *Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.oxfordislamicstudies.com/browse?type=article>
- Fattah, B. A. (2015). Popular Revolutions and the Rise of Religious Radicalism in the Arab World. En Friedrich Ebert Stiftung, *The Rise of Religious Radicalism in the Arab World: Significance, Implications and Counter-Strategies*. (pp. 25-47). Amman: FES Jordan & Iraq. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/amman/11463.pdf>
- Haddad, F. (2013). The Politics of Sectarism in Iraq. En C. Spencer, J. Kinninmont, & O. Sirri (Eds.), *Iraq Ten Years On* (pp. 16-19). Chatam House. Recuperado el 18 de octubre de 2016, de <https://www.chathamhouse.org/publications/papers/view/191107#>

- Haddad, F. (2014a). A Sectarian Awakening: Reinventing Sunni Identity in Iraq After 2003. En H. Fradkin, H. Haqqani, E. Brown, & H. Mneimneh (Eds.), *Current Trends in Islamic Ideology* (Vol. 17, pp. 70-101). Washington: Hudson Institute. Recuperado el 25 abril de 2017, de https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1426/ct_17_inal.pdf
- Hastings, A. (2000). *La construcción de las Nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1991). *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Madrid: Critica.
- Hobsbawm, E. (2006). *La Guerra y la Paz en el Siglo XXI*. Barcelona: Critica.
- Jawad, S. N. (2013). *The Iraqi Constitution: Structural Flaws and Political Implications*. London: LSE Middle East Centre. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <http://www.lse.ac.uk/middleEastCentre/publications/Paper-Series/Iraqi-Constitution.aspx>
- Kaldor, M. (2001). *Las Nuevas Guerras: violencia organizada en la era global*. Tusquest: Barcelona.
- Lapid, Y. (1996). Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory. En Y. Lapid, & F. Kratochwil, *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (pp. 3-21). London: Lynne Rienner Publishers.
- Lapid, Y., & Kratochwil, F. (1996). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Laustsen, C. B., & Waever, O. (2003). In Defense of Religion. Sacred referent objects for securitization. En F. Petite, & P. Hatzopoulos, *Religion in International Relations. The return de exile* (pp. 147-180). New York: Palgrave Macmillan.
- McCants, W. (2015). *The ISIS Apocalypse. The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: Saint Martin's Press.

- McSweeney, B. (1999). *Security, identity, and interests a sociology of international relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meijer, R. (2010). Salafism: Doctrine, Diversity and Practice. En K. Hroud (Ed.), *Political Islam. Context versus Ideology* (pp. 37-60). London: SAQI & London Middle East Intitute SOAS.
- Naji, A. B. (2006). *The Management of Savagery: The most critical stage through wich the Umma will pass*. (W. McCants, Trans.) Recuperado el junio 9 de 2016, de <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>
- Napoleoni, L. (2015). *El Fénix Islamista*. Barcelona: Paidós.
- Roe, P. (2005). *Ethnic Violence and the Societal Security Dilemma*. London: Routledge.
- Rumman, M. A. (2015). Is It "Al-Qaeda Spring?". En Friedrich Ebert Stiftung, *The Rise of Religious Radicalism in the Arab World: Significance, Implications and Counter-Strategies*. (pp. 9-24). Amman: FES Jordan & Iraq. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/amman/11463.pdf>
- Saeed, H. (2015). The Islamic State in Iraq and Al-Sham in Iraq: Integrating the Sunni Policy in the Salafist Ideology. En Friedrich Ebert Stiftung, *The Rise of Religious Radicalism in the Arab World: Significance, Implications and Counter-Strategies*. (pp. 67-85). Amman: FES Jordan & Iraq. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/amman/11463.pdf>
- Smith, A. (1997). *La Identidad Nacional*. Madrid: Trama Editorial.
- Stern, J., & Berger, J. (2015). *ISIS, The State of Terror*. London: William Collins.
- Tawil, C. (2010). Al-Qaeda in the Middle East, North Africa and Asia: Jihadist and Franchises. En K. Hroud (Ed.), *Political Islam. Context versus Ideology* (pp. 231-252). London: SAQI & London Middle East Intitute SOAS.

- Veiga, F. (2009). *El Desequilibrio como Orden: una historia de la posguerra fría 1990-2008*. Madrid: Alianza Editores.
- Waever, O. (1993). *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*. London: Pinter.
- Weiss, M., & Hassan, H. (2015). *ISIS, Inside the Army of Terror*. Nueva York: Regan Arts.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of the International Politics*. New York: Cambridge University Press.

Artículos de revistas y bases de datos

- Alexseev, M. (2011). Societal security, the security dilemma, and extreme anti-migrant hostility in Russia. *Journal of Peace Research*, 48(4), 509-523.
- al-Shishani, M. B. (2005). Al-Zarqawi's Rise to Power: Analyzing Tactics and Targets. *Terrorism Monitor*, 3(22), 1-5. Recuperado el 12 febrero de 2017, de <https://jamestown.org/program/al-zarqawis-rise-to-power-analyzing-tactics-and-targets/>
- Balzacq, T., Léonard, S., & Ruzicka, J. (2015). "Securitization" revisited: Theory and cases. *International Relations*, 30(4), 484-531.
- Butler, E. (2007). Hungary and the European Union: The Political Implications of Societal Security Promotion. *Europe-Asia Studies*, 59(7), 1115-1144.
- Buzan, B., & Waever, O. (1997). Slippery? Contradictory? Sociologically Untenable? The Copenhagen School Replies. *Review of International Studies*, 23(2), 241-250.
- Collier, P., & Hoeffler, A. (2004). Greed and Grievance in Civil War. *Oxford Economic Papers*, 56(4), 563-595.
- Collins, A. (2002). Burma's civil war: A case of Societal Security. *Civil Wars*, 5(4), 119-134.

- Damluji, M. (2010). Securing Democracy in Iraq: Sectarian Politics and Segregation in Baghdad, 2003 – 2007. *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 21(2), 71-88.
- Fishman, B. (2016). Revising the History of al-Qa`ida's Original Meeting with Abu Musab al-Zarqawi. *CTC SENTINEL*, 9(10), 28-33. Recuperado el 14 de enero de 2017, de <https://www.ctc.usma.edu/posts/revising-the-history-of-al-qaidas-original-meeting-with-abu-musab-al-zarqawi>
- Guzzini, S. (2011). Securitization as Casual Mechanism. *Security Dialogue*, 42(4-5), 329-341.
- Hegghammer, T., & Lacroix, S. (2007). Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman Al-`utaybi Revisited. *International Journal of Middle East Studies*, 39(1), 103-122.
- Hurd, E. S. (2015). Politics of Sectarianism: Rethinking Religion and Politics in the Middle East. *Middle East Law and Governance*, 7, 61-75.
- Jutila, M. (2006). Desecuritizing Minority Rights: Against Determinism. *Security Dialogue*, 37(2), 167-185.
- Kfir, I. (2015). Social Identity Group and Human (In)Security: The Case of Islamic State in Iraq and the Levant (ISIL). *Studies in Conflict & Terrorism*, 38(4), 233-252.
- Lebow, R. (2008). Identity and International Relations. *International Relations*, 22(4), 473-492.
- Lucca, J. (2012). Identidad: aristas de análisis para moderna ciencia política. *Revista SAAP*, 6(2), 293-318.
- McDonald, M. (2008). Securitization and the Construction of Security. *European Journal of International Relations*, 14(4), 563-587.
- McSweeney, B. (1996). Identity and Security: Buzan and the Copenhagen School. *Review of International Studies*, 22(1), 81-93.

- Milton, D., Price, B., & al-`Ubaydi, M. (2014). The Islamic State in Iraq and the Levant: More than Just a June Surprise. *CTC SENTINEL*, 7(6), 1-4. Recuperado el 11 de noviembre de 2016, de <https://ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2014/06/CTCSentinel-Vol7Iss6.pdf>
- Olesker, R. (2011). Israel's Societal Security Dilemma and the Israel-Palestinian Peace Process. *Nacionalism and Ethnic Politics*, 17(4), 381-401.
- Orozco, G. (2005). El Concepto de Seguridad en la Teoría de las Relaciones Internacionales. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (72), 161-180.
- Panić, B. (2009). Societal Security-Security and Identity. *Carl Schmith and Copenhagen School of Security Studies*, (13), 29-38.
- Posen, B. (1993). The Security Dilemma and Ethnic Conflict. *Survival*, 35(1), 27-47.
- Roe, P. (2004). Securitization and Minority Rights: Conditions for Desecuritization. *Security Dialogue*, 35(3), 279-294.
- Rumelili, B. (2015). Identity and desecuritisation: the pitfalls of conflating ontological and physical security. *Journal of International Relations and Development*, 18(1), 52-74.
- Saleh, A. (2010). "Broadening the Concept of Security: Identity and Societal Security". *Geopolitics Quaterly*, 6(4), 228-241.
- Sheikh, M. K. (2014). The Religious Challenge to Securitisation Theory. *Millenium: Journal of International Studies*, 43(1), 252-272.
- Tank, P. (2002). "Re-solving" the Cyprus problem: Changing perceptions of state and societal security. *European Security*, 11(3), 146-164.
- Vuori, J. (2008). Illocutionary Logic and Strands of Securitization: Applying the Theory of Securitization to the Study of Non-Democratic Political Orders. *European Journal of International Relations*, 14(1), 65-99.

- Wagemakers, J. (2008). Framing the "Threat to Islam": al-wala' wa al-Bara' in Salafi Discourse. *Arab Studies Quarterly*, 30(4), 1-22.
- Wagemakers, J. (2009). A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36(2), 281-297.
- Wendt, A. (1992). Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46(2), 391-495.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, 207-239.

Informes y publicaciones institucionales

- Abdo, G. (2013). *The New Sectarism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*. Analysis Paper N°29. Washington: The Saban Center for Middle East Policy at Brookings Institution. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/sunni-shia-abdo.pdf>
- Adnan, S., & Reese, A. (2014). *Beyond the Islamic State: Iraq's Sunni Insurgency*. Middle East Security Report N°24. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/report/beyond-islamic-state-iraqs-sunni-insurgency>
- Ahram, A. (2014). Can ISIS Overcome the Insurgency Resource curse? En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 29-31). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- AINA. (2017). *Incipient Genocide. The Ethnic Cleansing of the Assyrians of Iraq*. Obtenido de <http://www.aina.org/reports/ig.pdf>
- al-Ali, Z. (2014). Maliki has Only Himself to Blame for Iraq's Crisis. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 23-26).

POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>

- Ali, A. (2014). *Iraq's 2014 National Elections*. Middle East Security Report N° 20. Wahington: Institute for the Study of War. Recuperado el 19 de julio de 2015, de <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/AhmedAliIraqElections.pdf>
- Ali, M.-R. (2015). *ISIS and Propaganda: How ISIS Exploits Women*. Reuter Intitute Fellowship Paper. University of Oxford. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/Isis%20and%20Propaganda-%20How%20Isis%20Exploits%20Women.pdf>
- al-Qarawee, H. H. (2013). *Sectarian Relations and Socio-Political Conflict in Iraq*. Analysis N°200. Milan: ISPI. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de http://www.ispionline.it/sites/default/files/publicazioni/analysis_200_2013_0.pdf
- Al-Qarawee, H. H. (2013a). *Heightened Sectarianism in the Middle East: Causes, Dynamics and Consequences*. Analysis 205. Milan: IPSI. Recuperado el 29 enero de 2017, de http://www.ispionline.it/sites/default/files/publicazioni/analysis_205_2013_0.pdf
- al-Qarawee, H. H. (2014). *Iraq's Sectarian Crisis: A Legacy of Exclusion*. Carnegie Middle East Center, Washington. Recuperado el 29 de enero de 2017, de http://carnegieendowment.org/files/iraq_sectarian_crisis.pdf
- Amnistía Internacional. (2013). *Iraq: A decade of Abuses*. Recuperado el 12 de noviembre de 2015, de <https://www.amnesty.org/en/documents/mde14/001/2013/en/>
- Amnistía Internacional. (2014). *Ethnic Cleansing on Historic Scale: the Islamic State's systematic targeting of minorities in northern Iraq*. Recuperado el 2 de diciembre de 2015, de <https://www.amnesty.org/es/documents/mde14/011/2014/en/>
- Amnistía Internacional. (2014a). *Absolute Impunity. Military Rule in Iraq*. Recuperado el 8 de enero de 2016, de <https://www.amnesty.org/en/documents/mde14/015/2014/en/>

- Amnistía Internacional. (2014b). *Escape De Hell. Torture and Sexual Slavery in Islamic State Captivity in Iraq*. Recuperado el 29 de junio de 2016, de https://www.amnesty.org.uk/sites/default/files/escape_de_hell_-_torture_and_sexual_slavery_in_islamic_state_captivity_in_iraq_-_english_2.pdf
- Amnistía Internacional. (2015). *"We Had Nowhere to Go" Forced Displacement and Demolitions in Northern Syria*. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.amnesty.org/en/documents/mde24/2503/2015/en/>
- Assyria Council of Europe & Hammurabi Human Rights Organization. (2010). *The Struggle to Exist*. Assyrian International News Agency. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de <http://www.aina.org/reports/acetste.pdf>
- Azzam, M. (2013). Iraq and Political Islam. En C. Spencer, J. Kinninmont, & O. Sirri (Eds.), *Iraq Ten Years On* (pp. 22-25). Chatham House. Recuperado el 18 de octubre de 2016, de <https://www.chathamhouse.org/publications/papers/view/191107#>
- Bahout, J. (2013). *Sectarism in Lebanon and Syria. The Dynamics of Mutual Spill-Over*. Peacebrief 159. Washington: United States Institute of Peace. Recuperado el 12 de enero de 2016, de <http://www.usip.org/sites/default/files/PB159.pdf>
- Barrett, R. (2014). *The Islamic State*. New York: The Soufan Group. Recuperado el 23 de octubre de 2015, de <http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2014/10/TSG-The-Islamic-State-Nov14.pdf>
- Bilger, A. (2014). *ISIS Annual Report Reveals a Metric-Driven Military Command*. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 15 de enero de 2017, de http://www.understandingwar.org/sites/default/files/ISWBackgrounder_ISIS_Annual_Reports_0.pdf
- Bunzel, C. (2015). *The Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*. Analysis Paper N°19, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Washington: Center for the Middle East Policy at The Brookings Institution. Recuperado

el 14 de septiembre de 2016, de <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/The-ideology-of-the-Islamic-State.pdf>

- Caris , C., & Reynolds, S. (2014). *ISIS Governance in Syria*. Middle East Report N°22. Washington: Institute for the Study of the War. Recuperado el 24 de Octubre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/report/isis-governance-syria>
- CIA. (2014). *CIA The World Fact Book*. Recuperado el 20 de marzo de 2016, de <https://www.cia.gov/library/publications/download/>
- Champman, C. (2012). *Improving security for minorities in Iraq*. Minority Rights Group International. Recuperado el 29 de junio de 2016, de <http://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-1137-Improving-security-for-minorities-in-Iraq.pdf>
- Dodge, T. (2014). Seeking to Explain the Rise of Sectarism in the Middle East. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 4-10). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Duman, B. (2015). *A New Controversial Actor in Post-ISIS Iraq: Al-Hashd Al-Shaabi (The Popular Mobilization Forces)*. ORSAM. Center for the Middle Eastern Strategic Studies, ORSAM Report N°198, Ankara. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://www.orsam.org.tr/files/Raporlar/rapor198/198eng.pdf>
- El-Badawy, E., Comerford, M., & Welby, P. (2015). *Inside the Jihadi Mind. Understanding Ideology and Propaganda*. The Center on Religion and Geopolitics. London: The Tony Blair Foundation. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de <http://tonyblairfaithfoundation.org/sites/default/files/Inside%20the%20Jihadi%20Mind.pdf>
- European Parliament. (2015). *Minorities in Iraq. Pushed to the brink of existence*. Briefing. Recuperado el 29 de junio de 2016, de

[http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2015/548988/EPRS_BRI\(2015\)548988_REV1_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2015/548988/EPRS_BRI(2015)548988_REV1_EN.pdf)

- Fernandez, A. M. (2015). *Here to Stay and Growing: Combating ISIS propaganda network*. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Washington: Center for the Middle East Policy at The Brookings Institution. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/IS-Propaganda_Web_English.pdf
- Fraiman, K., Long, A., & Talmadge, C. (2014). Why the Iraqi Army Collapsed (and what can be done about it). En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 13-15). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Gambhir, H. (2016). *The Virtual Caliphate: ISIS's Information Warfare*. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 12 de enero de 2017, de <http://www.understandingwar.org/backgrounder/virtual-caliphate-isis-information-warfare>
- Gambill, G. C. (2015). Syrian Druze: toward defiant neutrality. En Institute Foreign Policy Research, *The Best of FPRI's Essays on the Middle East, 2005-2015* (pp. 107-118). Philadelphia. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.fpri.org/article/2015/03/the-best-of-fpris-essays-on-the-middle-east-2005-2015/>
- Gartenstein-Ross, D., Fritz, J., Moreng, B., & Barr, N. (2015). *Islamic State Vs Al-Qaeda. Strategic Dimensions of a Patricidal Conflict*. New America. International Security Program. Recuperado el 14 de diciembre de 2015, de https://static.newamerica.org/attachments/12103-islamic-state-vs-al-qaeda/ISISvAQ_Final.e68fdd22a90e49c4af1d4cd0dc9e3651.pdf
- Gause, F. G. (2014). *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*. The Brookings Institution , Doha. Recuperado el 29 de enero de 2017, de

<https://www.brookings.edu/research/beyond-sectarianism-the-new-middle-east-cold-war/>

- Gunter, F. R. (2015). ISIS and Oil: Iraq's perfect storm. En Foreign Policy Research Institute, *The Best of FPRI's Essays on the Middle East, 2005-2015* (pp. 157-165). Philadelphia. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.fpri.org/article/2015/03/the-best-of-fpris-essays-on-the-middle-east-2005-2015/>
- Haddad, F. (2013a). *Sunni-Shia Relations After the Iraq War*. Peacebrief 160. Washington: United States Institute of Peace. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <http://www.usip.org/sites/default/files/PB160.pdf>
- Haddad, F. (2013b). The language of anti-Shiism. En Project on Middle East Political Science, *The Politics of Sectarism* (pp. 9-12). POMEPS STUDIES 4. Recuperado el 29 de enero de 2017, de https://pomeps.org/wp-content/uploads/2014/06/POMEPS_Studies4_Sectarianism.pdf
- Haddad, F. (2014). Getting Rid of Maliki Won't Solve Iraq's Crisis. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 15-17). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Hegghammer, T. (2014). The Calculated Caliphate. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 31-34). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Helfont, S. (2009). *The Sunni Divide: Understanding politics and terrorism in the arab middle east*. FPRI's Center on Terrorism and Counterterrorism. Philadelphia: Foreign Policy Research Institute. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.fpri.org/docs/media/Helfont.SunniDivide.pdf>

- Higel, L. (2016). *Iraq's Displacement Crisis: Security and protection*. Ceasefire Centre for Civilian Rights and Minority Rights Group International. Recuperado el 14 de mayo de 2017, de http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2016/04/CEASEFIRE-report_ENGLISH_march-2016_210x297mm_WEB.pdf
- Holliday, J. (2011). *The Struggle for Syria in 2011*. Middle East Security Report N°2. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 9 de enero de 2015, de http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Struggle_For_Syria.pdf
- Human Rights Council. (2015). *Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the human rights situation in Iraq in the light of the abuses committed by the so-called Islamic State in Iraq and the Levant and associated groups*. United Nations. Recuperado el 19 de julio de 2015, de <http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=15755&LangID=E>
- Human Rights Council. (2015a). *Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the human rights situation in Iraq in the light of abuses committed by the so-called Islamic State in Iraq and the Levant and associated groups**. Recuperado el 27 de diciembre de 2015, de http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session28/Documents/A_HRC_28_18_AUV.doc
- Human Rights Council. (2016). *"They Came to Destroy": ISIS Crimes Against the Yazidis*. United Nations. Recuperado el 20 de junio de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A_HRC_32_CRP.2_en.pdf
- Human Rights Watch. (2009). *On Vulnerable Ground. Violence Against Minority Communities in Nineveh Province's Disputed Territories*. Recuperado el 4 de julio de 2016, de <https://www.hrw.org/report/2009/11/10/vulnerable-ground/violence-against-minority-communities-nineveh-provinces-disputed>

- Human Rights Watch. (2011). *At a Crossroads. Human Rights in Iraq Eight Years After the US-Led Invasion*. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2011/02/21/crossroads/human-rights-iraq-eight-years-after-us-led-invasion>
- Human Rights Watch. (2011a). *"We've Never Seen Such Horror". Crimes against Humanity by Syrian Security Forces*. Recuperado el 14 de enero de 2017, de <https://www.hrw.org/report/2011/06/01/weve-never-seen-such-horror/crimes-against-humanity-syrian-security-forces>
- Human Rights Watch. (2013). *Attacks on Ghouta. Analysis of Alleged Use of Chemical Weapons in Syria*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2013/09/10/attacks-ghouta/analysis-alleged-use-chemical-weapons-syria>
- Human Rights Watch. (2013a). *"No One Left". Summary Executions by Syrian Forces in al-Bayda and Baniyas*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2013/09/13/no-ones-left/summary-executions-syrian-forces-al-bayda-and-baniyas>
- Human Rights Watch. (2013b). *"You Can Still See Their Blood". Executions, Indiscriminate Shootings, and Hostage Taking by Opposition Forces in Latakia Countryside*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2013/10/10/you-can-still-see-their-blood/executions-indiscriminate-shootings-and-hostage>
- Human Rights Watch. (2014). *Razed to the Ground. Syria's Unlawful Neighborhood Demolitions in 2012-2013*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2014/01/30/razed-ground/syrias-unlawful-neighborhood-demolitions-2012-2013>
- Human Rights Watch. (2014a). *"Maybe We Live and Maybe We Die". Recruitment and Use of Children by Armed Groups in Syria*. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de

<https://www.hrw.org/report/2014/06/22/maybe-we-live-and-maybe-we-die/recruitment-and-use-children-armed-groups-syria>

- Human Rights Watch. (2014b). *Under Kurdish Rule. Abuses in PYD-Run Enclaves in Syria*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2014/06/19/under-kurdish-rule/abuses-pyd-run-enclaves-syria>
- Human Rights Watch. (2015). *After Liberation Came Destruction. Iraqi Militias and the Aftermath of Amerli*. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2015/03/18/after-liberation-came-destruction/iraqi-militias-and-aftermath-amerli>
- Human Rights Watch. (2015a). *"He Didn't Have to Die". Indiscriminate Attacks by Opposition Groups in Syria*. Recuperado el 25 de octubre de 2015, de <https://www.hrw.org/report/2015/03/22/he-didnt-have-die/indiscriminate-attacks-opposition-groups-syria>
- Human Rights Watch. (2015b). *Ruinous Aftermath. Militia Abuses Following Iraq's Recapture of Tikrit*. Recuperado el 26 de diciembre de 2016, de <https://www.hrw.org/report/2015/09/20/ruinous-aftermath/militias-abuses-following-iraqs-recapture-tikrit>
- Human Rights Watch. (2017). *Iraq: Displacement, Detention of Suspected "ISIS Families"*. Recuperado el 15 de mayo de 2017, de <https://www.hrw.org/news/2017/03/05/iraq-displacement-detention-suspected-isis-families>
- IILHR. (2013). *Iraq's Minorities and Other Vulnerable Groups: Legal Framework, Documentation and Human Rights*. Institute for International Law & Human Rights, Baghdad. Recuperado el 26 de septiembre de 2016, de http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/droi/dv/702_iraqsmi/702_iraqsmi_en.pdf

- International Crisis Group. (2003). *Radical Islam in Iraqi Kurdistan: the moused that roared?* Iraq Briefing, Amman/Brussels. Recuperado el 10 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/radical-islam-iraqi-kurdistan-mouse-roared>
- International Crisis Group. (2003a). *War in Iraq: Political Challenges After the Conflict*. Middle East Report N°11, Amman/Brussels. Recuperado el 2 de septiembre de 2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/war-iraq-political-challenges-after-conflict>
- International Crisis Group. (2003b). *Iraq's Shiites Under Occupation*. Iraq Briefing, Baghdad/Brussels. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://old.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/iraq-iran-gulf/iraq/B008-iraqs-shiites-under-occupation.html>
- International Crisis Group. (2004). *Iraq's Kurds: Toward an Historic Compromise?*. Middle East Report N°26, Amman/Brussels. Recuperado el 2 de septiembre de 2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraqs-kurds-toward-historic-compromise>
- International Crisis Group. (2005). *Iran in Iraq: How Much Influence?* Middle East Report N°38, Amman/Brussels. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iran/iran-iraq-how-much-influence>
- International Crisis Group. (2006). *In Their Own Words: Reading the Iraqi Insurgency*. Middle East Report N°50, Amman/Brussels. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/their-own-words-reading-iraqi-insurgency>
- International Crisis Group. (2006a). *The Next Iraqi War? Sectarism and civil conflict*. Middle East Report N°52, Amman/Baghdad/Brussels. Recuperado el 26 de octubre de

2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/next-iraqi-war-sectarianism-and-civil-conflict>

- International Crisis Group. (2008). *Iraq After the Surge I: The new sunni landscape*. Middle East Report N°74, Baghdad/Istanbul/Damascus/Brussels. Recuperado el 26 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-after-surge-i-new-sunni-landscape>
- International Crisis Group. (2008a). *Iraq After the Surge II: The need for a new political strategy*. Middle East Report N°75, Baghdad/Istanbul/Damascus/Brussels. Recuperado el 26 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-after-surge-ii-need-new-political-strategy>
- International Crisis Group. (2009). *Iraq's Provincial Elections: The Stakes*. Middle East Report N°82, Baghdad/Istanbul/Brussels. Recuperado el 1 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-provincial-elections-stakes>
- International Crisis Group. (2009a). *Iraq and the Kurds: Trouble along the trigger line*. Middle East Report N°88, Baghdad/Erbil/Brussels. Recuperado el 1 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-and-kurds-trouble-along-trigger-line>
- International Crisis Group. (2009b). *Iraq's New Battlefield: The struggle over Ninewa*. Middle East Report N°90, Mosul/Washington/Brussels. Recuperado el 2 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-new-battlefront-struggle-over-ninewa>
- International Crisis Group. (2010). *Iraq's Uncertain Future: Elections and beyond*. Middle East Report N°94, Baghdad/Washington/Brussels. Recuperado el 3 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-uncertain-future-elections-and-beyond>

- International Crisis Group. (2010a). *Loose Ends: Iraq's Security Forces Between U.S. withdrawal and withdrawal*. Middle East Report N°99, Baghdad/Washington/Brussels. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/loose-ends-iraq-s-security-forces-between-us-drawdown-and-withdrawal>
- International Crisis Group. (2012). *Syria's Mutating Conflict*. Middle East Report N° 128, Damascus/Brussels. Recuperado el 20 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/syria/syria-s-mutating-conflict>
- International Crisis Group. (2012a). *Tentative Jihad: Syria's Fundamentalist Opposition*. Damascus/Brussels. Recuperado el 21 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/syria/tentative-jihad-syria-s-fundamentalist-opposition>
- International Crisis Group. (2013). *Make or Break: Iraq's Sunnis and the State*. Middle East Report N°144, Baghdad/Brussels. Recuperado el 24 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/make-or-break-iraq-s-sunnis-and-state>
- International Crisis Group. (2014). *Iraq: Falluja's Faustian Bargain*. Middle East Report N° 150, Baghdad/Brussels. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/falluja-s-faustian-bargain>
- International Crisis Group. (2014a). *Iraq's Jihadi Jack-in-the-Box*. Middle East Briefing N°38, Beirut/Brussels. Recuperado el 11 de noviembre de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/iraq-s-jihadi-jack-box>
- International Crisis Group. (2015). *Arming Iraq's Kurds: Fighting IS, inviting conflict*. Middle East Report N°158, Baghdad/Erbil/Brussels. Recuperado el 26 de diciembre de

2015, de <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/arming-iraq-s-kurds-fighting-inviting-conflict>

- International Crisis Group. (2016). *Exploiting Disorder: Al-Qaeda and the Islamic State*. Crisis Group Special Report, Brussels. Recuperado el 18 de marzo de 2016, de <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>
- Jalal, T. (2009). *The Displacement of Minorities in Syria and Iraq: Implications for Human Security*. Policy Report No. 02. Barcelona: United Nations University Institute on Globalization, Culture and Mobility (UNU-GCM). Recuperado el 13 de septiembre de 2016, de <https://collections.unu.edu/eserv/UNU:3193/pdf0209JALAL-2.pdf>
- Kadhim, A. (2013). *The Hawza Under Siege. A study in the Ba'th Party archive*. Insitute For Iraqui Studies, IISBU Occasional Paper N°1. Boston: Boston University. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <https://www.bu.edu/iis/files/2013/04/Bath-Party-ArchiveFinal-1.pdf>
- Kagan, K., Kagan, F. K., & Lewis, J. D. (2014). *A Strategy to Defeat the Islamic State*. Middle East Security Report N°23. Washington: Institute for the Study of the War. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/report/strategy-defeat-islamic-state>
- Kalyva, S. N. (2014). The Logic of the Violence in the Islamic State's War. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 34-36). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Katzman, K., & Humud, C. E. (2015). *Iraq: Politics and Governance*. Congressional Research Service. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <https://fas.org/sgp/crs/mideast/RS21968.pdf>
- Lahoud, N. (2014). Metamorphosis: De al-Tawhid wa-al-Jihad to Dawlat al-Khilafa (2003-2014). En M. Al-'Ubaydi, N. Lahoud, D. Milton, & B. Price, *The Group That Calls Itself a State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State* (pp. 8-

- 26). The Combating Terrorism Center at West Point. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de <https://www.ctc.usma.edu/posts/the-group-that-calls-itself-a-state-understanding-the-evolution-and-challenges-of-the-islamic-state>
- Lamani, M. (2009). *Minorities in Iraq: The Other Victims*. CIGI Special Report. The Center for International Governance Innovation. Recuperado el 2 de septiembre de 2016, de https://www.cigionline.org/sites/default/files/minorities_in_iraq_final.pdf
 - Lewis, J. D. (2013). *Al-Qaeda in Iraq Resurgent. The breaking the walls campaign, Part I*. Middle East Security Report N°14. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 9 de noviembre de 2016, de http://www.understandingwar.org/sites/default/files/AQI-Resurgent-10Sept_0.pdf
 - Lewis, J. D. (2013a). *Al-Qaeda in Iraq Resurgent. The Breaking the Walls Campaign, Part II*. Middle East Security Report N°15. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de http://www.understandingwar.org/sites/default/files/JessVBIED_PartII_3Oct.pdf
 - Lewis, J. D. (2014). *The Islamic State of Iraq Returns to Diyala*. Middle East Security Report N°18. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Lewis-Diyala.pdf>
 - Lewis, J. D. (2014a). *The Islamic State: A Counter-Strategy for a Counter-State*. Middle East Security Report N°21. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 20 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Lewis-Center%20of%20gravity.pdf>
 - Lister, C. (2016). *Profiling Jabhat al-Nusra*. Analysis Paper N°24, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Washington: Center for the Middle East Policy at The Brookings Institution. Recuperado el 12 de marzo de 2017, de https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/iwr_20160728_profiling_nusra.pdf

- Lund, A. (2013). *Syria's Salafī Insurgents: The rise of the Syrian Islamic Front*. Swedish Institute of International Affairs, Occasional UI Papers N°17, Stockholm. Recuperado el 18 de diciembre de 2015, de <http://www.ui.se/eng/upl/files/86861.pdf>
- Minority Rights Group International. (2014). *De Crisis to Catastrophe: the situation of minorities in Iraq*. Recuperado el 29 de junio de 2016, de <http://minorityrights.org/publications/de-crisis-to-catastrophe-the-situation-of-minorities-in-iraq-october-2014/>
- Minority Rights Group International. (2015). *Between the Millstones; The State of Iraq's Minorities Since the Fall of Mosul*. IILHR,MRG,NPWJ & UNPO, Brussels. Recuperado el 31 de agosto de 2016, de http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/03/MRG_Rep_Iraq_ONLINE.pdf
- Moaddel, M., Kors, J., & Gärde, J. (2012). *Sectarism and Counter-Sectarism in Lebanon*. Population Studies Center Research Report 12-757. Michigan: University of Michigan. Recuperado el 9 de enero de 2016, de <http://www.psc.isr.umich.edu/pubs/pdf/rr12-757.pdf>
- Moniquet, C. (2013). *The Involvement of Salafism/Wahhabism in the Support and Supply of Arms to Rebel Groups Around the World*. Directorate-General for External Policies of the Union, Policy Department. Brussels: European Union. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2013/457137/EXPO-AFET_ET\(2013\)457137_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2013/457137/EXPO-AFET_ET(2013)457137_EN.pdf)
- Neumann, P. R. (2015). *Victims, Perpetrators, Assets: The narratives of the Islamic State defectors*. London: The International Center for the Study of the Radicalisation and Political Violence. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://icsr.info/wp-content/uploads/2015/09/ICSR-Report-Victims-Perpetrators-Assets-The-Narratives-of-Islamic-State-Defectors.pdf>

- Olidort, J. (2015). *The Politics of "Quietist" Salafism*. Analysis Paper N°18, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Washington: Center for the Middle East Policy at the Brookings Institution. Recuperado el 7 de septiembre de 2015, de <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/Brookings-Analysis-Paper-Jacob-Olidort-Inside-Final-Web.pdf>
- Pierret, T. (2013). *The Reluctant Sectarism of Foreign States in the Syrian Conflict*. Peacebrief 162. Washington: United States Institute of Peace. Recuperado el 12 de enero de 2016, de <https://www.usip.org/sites/default/files/PB162.pdf>
- Puttick, M. (2015). *No Place to Turn: violence against women in the Iraq conflict*. Ceasefire Centre for Civilian Rights y Minority Rights Group International. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/ceasefire-report-no-place-to-turn.pdf>
- Reese, A. (2013). *Sectarian and Regional Conflict in the Middle East*. Middle East Security Report N°13. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/report/sectarian-and-regional-conflict-middle-east>
- Seongjin, K. (2008). *Concept of societal security and migration issues in central Asia and Russia*. CAMMIC Working papers N°2. Recuperado el 20 de diciembre de 2014, de http://www3.u-toyama.ac.jp/cfes/horie/CAMMIC-J/Publications_files/CAMMIC-WP2.pdf
- Shaded, T. (2014). *The Assyrians. A People without Rights*. International Association International Gulf Organization. Recuperado el 13 de septiembre de 2016, de <http://www.igohr.org/wp-content/uploads/2014/10/BOOK-2-English-FINAL.pdf>
- Shaver, A., & Tenorio, G. (2014). Want to Defeat ISIS? More Electricity would Help. En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp.

- 19-22). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
- Siegel, A. (2015). *Sectarian Twitter Wars: Sunni-Shia Conflict and Cooperation in the Digital Age*. Carnegie Endowment for International Peace, Washington. Recuperado el 29 de enero de 2017, de <http://carnegieendowment.org/2015/12/20/sectarian-twitter-wars-sunni-shia-conflict-and-cooperation-in-digital-age-pub-62299>
 - Smyth, P. (2015). *The Shiite Jihad in Syria and Its Regional Effects*. Policy Focus 138. Washington: The Washington Institute for Near East Policy. Recuperado el 23 de diciembre de 2015, de https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/PolicyFocus138_Smyth-2.pdf
 - Staniland, P. (2014). Will ISIS Cohere or Collapse? En Project on Middle East Political Science, *Iraq Between Maliki and the Islamic State* (pp. 22-23). POMEPS Briefing 24. Recuperado el 29 de diciembre de 2015, de <https://pomeps.org/2014/07/09/iraq-between-maliki-and-the-islamic-state/>
 - Sullivan, S. (2013). *Maliki's Authoritarian Regime*. Middle East Security Report N°10. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Malikis-Authoritarian-Regime-Web.pdf>
 - Taneja, P. (2007). *Assimilation, Exodus, Eradication: Iraq's minority communities since 2003*. Minority Rights Groups International. Recuperado el 19 de octubre de 2016, de <http://www.aina.org/reports/mrgi0702.pdf>
 - Taneja, P. (2011). *Iraq's Minorities: Participation in Public Life*. Minority Rights Group International & Iraqi Minorities Council. Recuperado el 8 de septiembre de 2016, de <http://minorityrights.org/publications/iraqs-minorities-participation-in-public-life-november-2011/>

- The Knights of Columbus and In Defense of Christians. (2016). *Genocide against Christians in the Middle East*. Recuperado el 4 de julio de 2016, de <http://www.stopthechristiangenocide.org/en/resources/Genocide-report.pdf>
- The 21st Century Wilberforce Initiative. (2015). *Edge of Extinction. The Eradication of Religious and Ethnic Minorities in Iraq*. Recuperado el 29 de junio de 2016, de <http://www.21wilberforce.org/am-site/media/edge-of-extinctionfinal.pdf>
- The Center on Religion and Geopolitics. (2015). *If the Castle Falls. Ideology and Objectives of the Syrian Rebellion*. London: The Tony Blair Foundation. Recuperado el 27 de diciembre de 2015, de <http://tonyblairfaithfoundation.org/sites/default/files/If%20the%20Castle%20Falls.pdf>
- The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center. (2014). *ISIS: Portrait of a Terrorist Organization*. Israeli Intelligence Heritage and Commemoration Center. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de http://www.terrorism-info.org.il/Data/articles/Art_20733/101_14_Ef_1329270214.pdf
- The United State Holocaust Memorial Museum. (2015). *"Our Generation has Gone". The Islamic State's Targeting of Iraq Minorities in Ninewa*. Bearing Witness Trip Report. Recuperado el 5 de julio de 2016, de <https://www.ushmm.org/m/pdfs/Iraq-Bearing-Witness-Report-111215.pdf>
- UN High Commissioner for Refugees (UNHCR). (2016). *UNHCR Position on Returns to Iraq*. Recuperado el mayo 22, 2017, de <http://www.refworld.org/docid/58299e694.html>
- UNAMI. (2013). *Report on Human Rights in Iraq: July-December 2013*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 4 de julio de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/HRO_July-December2013Report_en.pdf

- UNAMI. (2014). *Report on Human Rights in Iraq: January-June 2014*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 29 de junio de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/HRO_Jan-Jun2014Report_en.pdf
- UNAMI. (2014a). *Report on the Protection of Civilians During the Non International Armed Conflict in Iraq: 5 June to 5 July 2014*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 16 de septiembre de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC%20Report_FINAL_18July2014A.pdf
- UNAMI. (2014b). *Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq: 6 July - 10 September 2014*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 11 de noviembre de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_FINAL_6July_10September2014.pdf
- UNAMI. (2014c). *Report on the Protection of Civilians in Armed Conflict in Iraq: 11 September- 10 December 2014*. UNAMI Human Rights Office/ OHCHR, Baghdad. Recuperado el 8 de septiembre de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_POC_Report_11Sep-10Dec2014_EN.pdf
- UNAMI. (2014d). *Report on the Death Penalty in Iraq*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_HRO_DP_10Oct2014.pdf
- UNAMI. (2015). *Report on the Protection of Civilians in the Armed Conflict in Iraq: 11 December 2014 - 30 April 2015*. UNAMI Human Rights Office/OHCHR, Baghdad. Recuperado el 19 de septiembre de 2016, de http://www.ohchr.org/Documents/Countries/IQ/UNAMI_OHCHR_4th_POCReport-11Dec2014-30April2015.pdf

- United States Department of State. (2014). *International Religious Report for 2014*. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. Recuperado el 8 de septiembre de 2016, de <https://www.state.gov/documents/organization/238690.pdf>
- UNPO. (2013). *Iraq: The Situation of Ethnic and Religious Minorities*. European Parliament, Brussels. Recuperado el 7 de julio de 2016, de http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/d-iq/dv/05unpodiqbriefingnote_/05unpodiqbriefingnote_en.pdf
- Watts, C. (2015). Seven Flaws in the U.S. Strategy to Counter ISIS. En Foreign Policy Research Institute, *The Best of FPRI's Essays on the Middle East, 2005-2015* (pp. 165-169). Philadelphia. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.fpri.org/article/2015/03/the-best-of-fpris-essays-on-the-middle-east-2005-2015/>
- Wehrey, F. (2013). *Syria's Sectarian Ripples Across the Gulf*. Peacebrief 161. Wahington: United States Institute of Peace. Recuperado el 12 de enero de 2016, de <https://www.usip.org/sites/default/files/PB161.pdf>
- Welsford, K. (2014). *When Borders are Meaningless: The Islamic State of Iraq and Al-Sham*. London: Institute for Islamic Strategic Affairs. Recuperado el 14 de Febero de 2015, de <http://iisa.org.uk/wp-content/uploads/2014/07/When-borders-are-meaningless-ISIS.pdf>
- Wicken, S. (2013). *Iraq's Sunnis in Crisis*. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/report/iraqs-sunnis-crisis>
- Winter, C. (2015). *Women Of the Islamic State. A manifesto on women by the Al-Khanssaa Brigade*. London: Quilliam Foundation. Recuperado el 5 de octubre de 2016, de <https://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/women-of-the-islamic-state3.pdf>

- Winter, C. (2015a). *The Virtual "Caliphate": Understanding Islamic State's Propaganda Strategy*. London: Quilliam Foundation. Recuperado el 25 de diciembre de 2015, de <https://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/the-virtual-caliphate-understanding-islamic-states-propaganda-strategy.pdf>
- Winter, C. (2017). *War by Suicide: A Statistical Analysis of the Islamic State's Martyrdom Industry*. La Haya: The International Centre for Counter-Terrorism. Recuperado el 13 de julio de 2017, de <https://icct.nl/publication/war-by-suicide-a-statistical-analysis-of-the-islamic-states-martyrdom-industry/>
- Wyer, S. (2012). *The Resurgence of Asa'ib Ahl Al-Haq*. Middle East Security Report N°7. Washington: Institute for the Study of War. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, de <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/ResurgenceofAAH.pdf>
- Yazda & the Free Yezidi Foundation. (2015). *ISIL: Nationals of ICC states parties committing genocide and other crimes against the Yazidis*. Recuperado el 26 de diciembre de 2015, de <http://www.yazda.org/wp-content/uploads/2015/09/RED-ISIL-committing-genocide-against-the-Yazidis.pdf>
- Yazda. (2016). *Mass Graves of Yazidis Killed by the Islamic State Organization or Local Affiliates On or After August 3, 2014*. Recuperado el 18 de enero de 2017, de <https://www.yazda.org/wp-content/uploads/2017/05/Yazda-Report-on-Mass-Graves-Jan-28-2016-2-Copy.pdf>
- Zelin, A. Y. (2016). *The Islamic State's Territorial Methodology*. Research Notes 29, The Washington Institute for Near East Policy. Recuperado el 1 de mayo de 2016, de <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-islamic-states-territorial-methodology>

Recursos electrónicos y entradas de blog

- al-Tamimi, A. J. (25 de septiembre de 2015). The Archivist: Unseen Islamic State Fatwas on Jihad and Sabaya. [Entrada de blog]. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de

Aymenn Jawad Al-Tamimi: <http://www.aymennjawad.org/17879/the-archivist-unseen-islamic-state-fatwas-on>

- al-Tamimi, A. J. (6 de Octubre de 2015a). Additional Notes on the Druze of Jabal al-Summaq. [Entrada de blog]. Recuperado el 17 de abril de 2016, de Aymenn Jawad Al-Tamimi: <http://www.aymennjawad.org/2015/10/additional-notes-on-the-druze-of-jabal-al-summaq>
- al-Tamimi, A. J. (29 de diciembre de 2015b). Unseen Islamic State Pamphlet on Slavery. [Entrada de blog]. Recuperado el 12 de enero de 2016, de Aymenn Jawad Al-Tamimi: <http://www.aymennjawad.org/2015/12/unseen-islamic-state-pamphlet-on-slavery>
- al-Tamimi, A. J. (18 de julio de 2017). Islamic State Treatise: Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects. [Entrada de blog]. Recuperado el 20 julio de 2017, de Aymenn Jawad Al-Tamimi: <http://www.aymennjawad.org/20083/islamic-state-treatise-ruling-of-sharia-on>
- al-Zarqawi, A. M. (febrero de 2004). Zarqawi Letter. English translation of terrorist Musab al Zarqawi letter obtained by United States Government in Iraq. Recuperado el 13 de enero de 2017, de U.S. Department of State: <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm#>
- al-Zarqawi, A. M. (16 de septiembre de 2005). Leader of Al-Qaeda in Iraq al-Zarqawi Declares 'Total War' on Shi'ites, States that the Sunni Women of Tel'afar Had 'Their Wombs Filled with the Sperm of the Crusaders'. Recuperado el 2 abril de 2017, de MEMRI: <https://www.memri.org/reports/leader-al-qaeda-iraq-al-zarqawi-declares-%E2%80%98total-war%E2%80%99-shiites-states-sunni-women-telafar-had->
- al-Zawahiri, A. (2005). Zawahiri's Letter to Zarqawi (English Translation). Recuperado el 13 de octubre de 2016, de Combating Terrorism Center at West Point: <https://www.ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-zarqawi-english-translation-2>
- Barak, M. (10 de octubre de 2015). ISIS and the Destruction of Antiquities. Recuperado el 13 de octubre de 2015, de E-International Relations: <http://www.e-ir.info/2015/10/10/isis-and-the-destruction-of-antiquities/>

- Bin Laden, O. (1996). Declaration of Jihad Against the Americans Occupying the Land of the Two Holiest Sites. Recuperado el 26 de febrero de 2017, de Combating Terrorism Center at West Point: <https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2013/10/Declaration-of-Jihad-against-the-Americans-Occupying-the-Land-of-the-Two-Holiest-Sites-Translation.pdf>
- Bin Laden, O. (marzo de 1997). CNN March 1997 Interview With Osama Bin Laden. (P. Arnet, Entrevistador) CNN. Recuperado el 5 de enero de 2017, de <http://news.findlaw.com/cnn/docs/binladen/binladenintvw-cnn.pdf>
- Bin Laden, O. (1998). Jihad Against Jews and Crusaders. World Islamic Front Statement. Recuperado el 18 de febrero de 2017, de The Federation of American Scientists: <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>
- Human Rights Watch. (27 de junio de 2014c). Iraq: ISIS Kidnaps Shia Turkmen, Destroys Shrines. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2014/06/27/iraqisiskidnapsshiaTurkmendestroyshrines>
- Human Rights Watch. (19 de julio de 2014d). Iraq: ISIS Abducting, Killing, Expelling Minorities. Recuperado el 5 de diciembre de 2015, de Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2014/07/19/iraq-isis-abducting-killing-expelling-minorities>
- Human Rights Watch. (30 de octubre de 2014e). Iraq: ISIS Executed Hundreds of Prison. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2014/10/30/iraqisisexecutedhundredsprisoninmates>
- Irak Body Count. (13 de julio de 2017). Documented civilian deaths de violence. Recuperado el 13 de julio de 2017, de Irak Body Count: <https://www.iraqbodycount.org/database/>
- Landis, J. (15 de diciembre de 2013). Zahran Alloush: His Ideology and Beliefs. [Entrada de blog]. Recuperado el 13 de enero de 2016, de Syria Comment. Syrian Politics, History, and Religion: <http://www.joshualandis.com/blog/zahran-alloush/>

- MacEoin, D. (27 de diciembre de 2014). The Destruction of the Middle East. Recuperado el 22 de mayo de 2017, de Gatestone Institute: <https://www.gatestoneinstitute.org/4973/destruction-middle-east-antiquities>
- McLaughlin, J. (16 de diciembre de 2014). Stop Mixing Up Islamic Flags: A Guide for Lazy Journalists. Recuperado el 13 de mayo de 2017, de Mother Jones: <http://www.motherjones.com/politics/2014/12/islamic-isis-flags-black-banners-hamas/>
- MEMRI. (14 de diciembre de 2014). Islamic State ISIS Releases Pamphlet On Female Slaves. Recuperado el 7 de septiembre de 2015, de MEMRI's Jihad and Terrorism Threat Monitor: http://www.memrijttm.org/content/view_print/blog/8017
- MEMRI. (17 de diciembre de 2014a). Islamic State ISIS Publishes Penal Code, Says It Will Be Vigilantly. Recuperado el 5 de diciembre de 2015, de MEMRI's Jihad and Terrorism Threat Monitor: http://www.memrijttm.org/content/view_print/blog/8042
- O'Bryan, T. (10 de junio de 2011). The Relation of Security to Identity. Recuperado el 21 de septiembre de 2014, de E-International Relations: <http://www.e-ir.info/2011/06/10/the-relation-of-security-to-identity/>
- Perlman, M. (16 de junio de 2014). Civil' versus 'sectarian' conflicts. How to pick the most accurate war word. Recuperado el 12 de enero de 2016, de Columbia Journalism Review: http://www.cjr.org/language_corner/language_corner_061614.php
- Sheikh, M. K. (15 de enero de 2014a). Doctrinal War. Recuperado el 15 de noviembre de 2016, de E-International Relations: <http://www.e-ir.info/2014/01/15/doctrinal-war/>
- Wing, J. (11 de abril de 2011). Tensions In And Around Iraq's Kirkuk Ebb And Flow. Recuperado el 13 de mayo de 2017, de Musings On Iraq: <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2011/04/tensions-in-and-around-iraqs-kirkuk-ebb.html>

- Wing, J. (9 de junio de 2014). Beginning Of June 2014 Deadliest In Iraq. [Entrada de blog]. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Musings on Iraq: <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2014/06/beginningofjune2014deadliestiniraq>.
- Wing , J. (11 de junio de 2014a). Islamic State of Iraq's 2014 Uprising And Security Forces Collapse. [Entrada de blog]. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Musings On Iraq: <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2014/06/islamicstateofiraqs2014uprising>.
- Wing , J. (26 de agosto de 2014b). How Northern Iraq Fell To The Insurgency. [Entrada de blog]. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Musings on Iraq: <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2014/08/hownortherniraqfelltoinsurgency>.
- Wing, J. (17 de septiembre de 2014c). Islamic State Mass Executions In Northern Iraq Since Summer Offensive. [Entrada de blog]. Recuperado el 28 de diciembre de 2015, de Musings on Iraq: <http://musingsoniraq.blogspot.com.co/2014/09/islamicstatemassexecutionsin>.

Artículos en prensa

- Abdulrahim, R., & Raydan, N. (13 de septiembre de 2016). Syrian Government Sieges Drive Out Sunni Population. *The Wall Street Journal*. Recuperado el 12 de abril de 2017, de <https://www.wsj.com/articles/syrian-government-sieges-drive-out-sunni-population-1473809473>
- Almkhtar, S. (28 de marzo de 2016). The Strategy Behind the Islamic State's Destruction of Ancient Sites. *The New York Times*. Recuperado el 2 de julio de 2017, de <https://www.nytimes.com/interactive/2015/06/28/world/middleeast/100000003767092.mobile.html>
- BBC. (17 de noviembre de 2015). Cómo Estados Unidos contribuyó a la creación de Estado Islámico. *BBC*. Recuperado el 14 de diciembre de 2015, de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/04/150422_eeuu_ayuda_crear_estado_islamico_irak_camp_bucca_lv

- Buchanan , R. T. (3 de noviembre de 2014). Isis Fighters Barter Over Yazidi Girls on 'Slave Market Day' - the shocking video. *The Independent*. Recuperado el 12 de marzo de 2017 , de <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-fighters-barter-over-yazidi-girls-on-slave-market-day-the-shocking-video-9836589.html>
- CBS. (25 de noviembre de 2015). ISIS used tunnels to hide under besieged Iraq city. *CBS*. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://www.cbsnews.com/news/isis-tunnel-network-discovered-sinjar-iraq-kurdish-forces/>
- Chulov, M. (14 de enero de 2017). Iran repopulates Syria with Shia Muslims to help tighten regime's control. *The Guardian*. Recuperado el 28 de mayo de 2017, de <https://www.theguardian.com/world/2017/jan/13/irans-syria-project-pushing-population-shifts-to-increase-influence>
- El Comercio. (13 de abril de 2015). Unesco: Destrucción de Nimrud es una locura del Estado Islámico. *El Comercio*. Recuperado el 24 de abril de 2015, de <http://elcomercio.pe/mundo/terrorismo/unesco-destruccion-nimrud-locura-estado-islamico-noticia-1803808>
- Elbargir, N. (4 de enero de 2016). ISIS tunnels: How ISIS militants evade airstrikes in Ramadi. *CNN*. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://edition.cnn.com/2016/01/04/middleeast/isis-tunnels-ramadi/>
- Gartenstein-Ross, D., & Minitier, R. (9 de junio de 2006). Zaraqawi and His Role Model. *The Weekly Standard*. Recuperado el 21 junio de 2016, de <http://www.weeklystandard.com/zaraqawi-and-his-role-model/article/13460>
- Graham-Harrison, E. (1 de julio de 2017). 'I was sold seven times': the Yazidi women welcomed back into the faith. *The Guardian*. Recuperado el 13 de julio de 2017, de <https://www.theguardian.com/global-development/2017/jul/01/i-was-sold-seven-times-yazidi-women-welcomed-back-into-the-faith>
- Gramer, R. (12 de abril de 2017). UNESCO Fights Back As ISIS Tries to Stamp Out Culture. *Foreign Policy*. Recuperado el 14 de abril de 2017, de

<http://foreignpolicy.com/2017/04/12/unesco-united-nations-isis-islamic-state-cultural-antiquities-trade-irina-bokova-refugees-heritage/>

- Griswold, E. (22 de julio de 2015). Is This the End of Christianity in the Middle East?. *The New York Times*. Recuperado el 14 de octubre de 2015, de http://www.nytimes.com/2015/07/26/magazine/is-this-the-end-of-christianity-in-the-middle-east.html?_r=0
- Hassan, H. (24 de octubre de 2016). The Islamic State After Mosul. *The New York Times*. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://www.nytimes.com/2016/10/24/opinion/the-islamic-state-after-mosul.html>
- Haworth, A. (8 de febrero de 2015). Vian Dakhil: Iraq's only female Yazidi MP on the atle to save her people. *The Guardian*. Recuperado el 15 marzo de, 2017, de <https://www.theguardian.com/world/2015/feb/08/vian-dakhil-iraq-isis-yazidi-women>
- Keatinge, T. (26 de enero 2015). Rampant Ransoms. Kidnapping's Economic Bubble. *Foreign Affairs*. Recuperado el 22 de julio de 2015, de <https://www.foreignaffairs.com/articles/middleeast/>
- Kesling, B. (18 de noviembre de 2015). Elaborate Islamic State Tunnel Network Found in Liberated Iraqi City of Sinjar. *The Wall Street Journal*. Recuperado el 26 de octubre de 2016, de <http://www.wsj.com/articles/elaborate-islamic-state-tunnel-network-found-in-liberated-iraqi-city-of-sinjar-1447895191>
- King, A. (22 de marzo de 2017). Former ISIS Sex Slave Demands Justice for Yazidis. *CNN*. Recuperado el 2 de julio de 2017, de <http://edition.cnn.com/2017/03/19/middleeast/nadia-murad-amal-clooney-cnntv/index.html>
- La Tercera. (6 de marzo de 2015). Estado Islámico en Irak: Unesco califica de "crimen de guerra" la destrucción de antigua ciudad tomada por yihadistas. *La Tercera*. Recuperado el 24 de abril de 2015, de

<http://www.latercera.com/noticia/mundo/2015/03/678-619536-9-estado-islamico-en-irak-unesco-califica-de-crimen-de-guerra-la-destruccion-de.shtml>

- Obaid, N., & al-Sarhan, S. (8 de septiembre de 2014, septiembre 8). The Saudis Can Crush ISIS. *The New York Times*. Recuperado el 29 de diciembre de 2016, de https://www.nytimes.com/2014/09/09/opinion/the-saudis-can-crush-isis.html?_r=0
- Sly, L. (23 de noviembre de 2016). ISIS: A catastrophe for Sunnis. *The Washington Post*. Recuperado el 27 de mayo de 2017, de http://www.washingtonpost.com/sf/world/2016/11/23/isis-a-catastrophe-for-sunnis/?utm_term=.231b43bf5453
- Trofimov, Y. (26 de octubre de 2016). ISIS Failure in Kirkuk Shows Its Loss of Sunni Arab Support. *The Wall Street Journal*. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://www.wsj.com/articles/isis-failure-in-kirkuk-shows-its-loss-of-sunni-arab-support-1477494191>
- Viana, I. (9 de febrero de 2015). Jariyismo, la rama más violenta de la historia del islam. *Diario ABC*. Recuperado el 29 de diciembre de 2016, de <http://www.abc.es/archivo/20150208/abci-jariyismo-estado-islamico-201502062112.html>
- Weaver, M. A. (8 de junio de 2006, junio 8). The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi. *The Atlantic*. Recuperado el 13 de noviembre de 2016, de <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2006/07/the-short-violent-life-of-abu-musab-al-zarqawi/304983/>
- Wheeler, A. (3 de junio de 2016). The Battle for Fallujah: Inside Islamic State's secret tunnels. Recuperado el 26 de octubre de 2016, de International Business Times: <http://www.ibtimes.co.uk/battle-fallujah-inside-islamic-states-secret-tunnels-1563543>
- Zeed, A. A. (1 mayo de 2015). Anbar's displaced Sunnis not safe of sectarianism. *Al-Monitor*. Recuperado el 15 de mayo de 2017, de <http://www.al->

monitor.com/pulse/originals/2015/05/iraq-anbar-forced-displacement-sectarian-borders.html

Declaraciones, discursos y publicaciones oficiales del Estado Islámico

- Discursos
- al-Adnani, A. M. (7 de agosto de 2011). *The State of Islam will Remain Safe*. Recuperado el 12 de febrero de 2017, de <https://ia902702.us.archive.org/2/items/TheStateOfIslamWillRemainSafe/The%20State%20of%20Islam%20will%20Remain%20Safe.pdf>
- al-Adnani, A. M. (1 de noviembre 2012). *Stormings Are More Painful*. (Al-Furqan Media). Recuperado el 13 de febrero de 2017, de <https://ia902704.us.archive.org/3/items/StormingAreMorePainful/Storming%20Are%20More%20Painful.pdf>
- al-Adnani, A. M. (29 de junio de 2014). *This is the Promise of Allah*. Recuperado el 28 de noviembre de 2016, de <https://azelin.files.wordpress.com/2014/06/shaykh-abc5ab-mue1b8a5ammad-al-e28098adnc481nc4ab-al-shc481mc4ab-22this-is-the-promise-of-god22-en.pdf>
- al-Adnani, A. M. (22 de septiembre de 2014a). *Indeed Your Lord Is Ever Watchful*. Recuperado el 15 de enero de 2017, de <https://archive.org/details/IndeedYourLordIsEverWatchful>
- al-Adnani, A. M. (22 de mayo de 2016). *That They Live By Proof*. (Al-Hayat Media Center). Recuperado el 12 de junio de 2016, de <https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2016/05/al-hayat-that-they-live-by-proof.pdf>
- al-Baghdadi, A. B. (1 de julio de 2014). *Message To the Mujāhidīn and the Islamic Ummah In the Month Of Ramaḍān*. (Al-Hayat Media Center). Recuperado el 21 de diciembre de 2015, de <http://jihadology.net/2014/07/01/al-furqan-media-presents-a-new->

[audio-message-de-the-islamic-states-abu-bakr-al-%E1%B8%A5ussayni-al-qurayshi-al-baghdadi-message-to-the-mujahidin-and-the-islamic-ummah-in-the-month-of-rama/](#)

- al-Baghdadi, A. B. (14 de mayo de 2015). *March Forth Whether Light or Heavy*. Recuperado el 12 de enero de 2017, de <https://ia800309.us.archive.org/22/items/MarchForthWhetherLightOrHeavy/March%20Forth%20Whether%20Light%20or%20Heavy.pdf>
- Revista *Dabiq*
- al-Muharijah, U. S. (2015). Slave-Girls or Prostitutes. *Dabiq*(9), 44-49. Recuperado el 12 de enero de 2016, de <http://jihadology.net/2015/05/21/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-9/>
- Islamic State. (2014a). the Concept of Imamah (Leadership) is de the Millah (Path) Ibrahim. *Dabiq*(1), 20-29. Recuperado el 23 de octubre de 2015, de <http://jihadology.net/2014/07/05/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-1/>
- Islamic State. (2014b). De Hijrah to Khilafah. *Dabiq*(1), 34-41. Recuperado el 23 de octubre de 2015, de <http://jihadology.net/2014/07/05/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-1/>
- Islamic State. (2014c). The Revival of Slavery Before the Hour. *Dabiq*(4), 14-18. Recuperado el 4 de marzo de 2015, de <https://azelin.files.wordpress.com/2015/02/the-islamic-state-e2809cdc481biq-magazine-422.pdf>
- Islamic State. (2015). Erasing the Legacy of a Ruined Nation. *Dabiq*(8), 22-24. Recuperado el 3 de abril de 2017, de <http://jihadology.net/2015/03/30/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-8/>
- Islamic State. (2015a). The Allies of Al-Qaidah in Sham. Part III. *Dabiq*(10), 6-13. Recuperado el 12 de febrero de 2016, de <http://jihadology.net/2015/07/13/al->

[%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-10/](http://www.jihadology.net/2015/09/09/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-10/)

- Islamic State. (2015b). Wala' and Bara' Versus American Racism. *Dabiq*(11), 18-21. Recuperado el 3 de marzo de 2016, de <http://jihadology.net/2015/09/09/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-11/>
- Islamic State. (2016). The Rafidah. De Ibn Saba' to the Dajjal. *Dabiq*(13), 32-45. Recuperado el 4 de marzo de 2016, de <http://jihadology.net/2016/01/19/new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-13/>
- Islamic State. (2016a). Why We Hate You and Why We Fight You. *Dabiq*(15), 30-33. Recuperado el 13 de noviembre de 2016, de <http://jihadology.net/2016/07/31/new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-15/>
- Islamic State. (2016b). Break the Cross. *Dabiq*(15), 46-63. Recuperado el 9 de abril de 2017, de <http://jihadology.net/2016/07/31/new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-15/>

- Videos

- Islamic State. (29 de junio de 2014). *The Breaking of the Border*. (al-I'tiṣām Media). Recuperado el 13 de octubre de 2015, de <http://jihadology.net/2014/06/29/al-iti%E1%B9%A3am-media-presents-a-new-video-message-de-the-islamic-state-of-iraq-and-al-sham-breaking-of-the-border/>
- Islamic State. (28 de julio de 2014d). *Upon the Prophetic Methodology*. (al-Furqān Media). Recuperado el 22 de enero de 2016, de <http://jihadology.net/2014/07/28/al-furqan-media-presents-a-new-video-message-de-the-islamic-state-upon-the-prophetic-methodology/>

- Islamic State. (20 de agosto de 2014e). *Entry Of Hundreds Of Yazidis To Islam*. Recuperado el 5 de diciembre de 2015, de <http://jihadology.net/2014/08/20/new-video-message-de-the-islamic-state-entry-of-hundreds-of-yazidis-to-islam-wilayat-ninawa/>

Leyes y decretos

- Consejo de Ministros de Irak. (7 de noviembre de 2005). Anti-Terrorism Law. [Ley 13 de 2005]. Recuperado el 12 de enero de 2017, de <http://gjpi.org/wp-content/uploads/anti-terrorism-law-iraqi-no-13-2005.doc>
- Consejos de Representantes de Irak. (14 de febrero de 2008). Supreme National Commission of Accountability and Justice (Traducción no oficial al inglés del ICTJ). [Ley 10 de 2008]. Recuperado el 12 de marzo de 2017, de <https://www.ictj.org/publication/unofficial-translation-iraqs-accountability-and-justice-law>

Tesis

- Haddad, F. (2010). *Sectarian Relations in Arab Iraq: Competing Mythologies of People, History and State*. (Tesis Doctoral, University of Exeter). Recuperado el 21 de marzo de 2016, de <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10036/109005>

Ponencias

- Watson, S. (2005). *Agents in Search of an Actor: Societal Security for the Palestinians and Kurds*. Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association. Hilton Hawaiian Village, Honolulu. Recuperado el 17 de enero de 2015, de http://www.allacademic.com/meta/p71279_index.html

Videos

- RT en Español. (3 de julio de 2015). *Mujeres kurdas: en guerra contra el ISIS - Documental de RT*. [Archivo de video]. Recuperado de https://youtu.be/q5GUEQmZ_gM

- RT NEWS. (9 de julio de 2014). *Uncut Chronicles: ISIS/ISIL forges bloody caliphate in Iraq (RAW Timeline)*. [Archivo de video]. Recuperado de https://youtu.be/5_RdD344d2U
- VICE NEWS. (13 de agosto de 2014). *Bulldozing the Border Between Iraq and Syria: The Islamic State*. [Archivo de video]. Recuperado de https://youtu.be/TxX_THjtXOw
- VICE NEWS. (14 de agosto de 2014a). *The Islamic State (Full Length)*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/AUjHb4C7b94>
- VICE NEWS. (12 de febrero de 2015). *The Battle for Iraq: Shia Militias vs. the Islamic State*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/7pEZcCJIKkg>
- VICE NEWS. (11 de junio de 2015a). *Peshmerga vs. the Islamic State: The Road to Mosul (Full Length)*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/KbsesrAMjTw>
- VICE NEWS. (19 de noviembre de 2015b). *Reclaiming Sinjar: Pushing Back the Islamic State*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/OF18oX0kM-Y>