



Terrorismo y religión

ANTONIO ELORZA, MATEO BALLESTER y EVA BORREGUERO

I. Las raíces del terror

El concepto de terrorismo sigue siendo objeto de controversias. No han faltado opiniones, emitidas precisamente al discutir el tema en la esfera internacional, que consideran prácticamente imposible acotarlo. En sentido contrario, el lenguaje periodístico y el discurso polémico tienden a hacer un uso abusivo del vocablo, similar al que en los años 30 afectara al fascismo. Conviene, pues, precisar el significado del término, a partir de los rasgos que lo caracterizan, con el fin de que pueda servir de instrumento para el análisis político:

1. *El terrorismo es una táctica, preferente aunque no exclusivamente política, que consiste en la ejecución seriada y sistemática de acciones puntuales de violencia.* Al advertir que el terrorismo político domina la escena en el mundo contemporáneo, si bien de forma no exclusiva, apuntamos a su uso por parte de organizaciones de tipo mafioso, sectas religiosas y grupos de vigilantes defensores de ciertos aspectos de la moral o de la superioridad de un sector privilegiado o intransigente (antiabortistas, racistas tipo Ku Klux Klan). Lo que sí resulta imprescindible es que los actos de violencia, como las ekintzas de ETA, sean puntuales y no se inscriban en una acción continuada de destrucción del otro, en cuyo caso estaríamos ante una situación de lucha armada. Como compensación, dado que los actos terroristas han de ser legibles, tanto por el círculo de los amigos como por el de los enemigos, deben inscribirse en una serie ordenada o dotada de una coherencia interna, a partir de la cual su mensaje adquiera un contenido inequívoco.

2. *Para ser considerada terrorismo, la sucesión de actos de violencia ha de mostrar un alto grado de intensidad, consistente en provocar muertes o importantes destrucciones.* La distinción habitual entre *hard power* y *soft power*, puede ser transferida a este campo. Sólo por acumulación sistemática de actos menores de violencia, caso de la *kale borroka* en Euskadi, se alcanza el nivel de un terrorismo de baja intensidad. En la medida que el acto terrorista es puntual, su eficacia requiere la designación de objetivos que generen un gran impacto emocional en la opinión pública. Especialmente, la destrucción de vidas humanas, en particular si se trata de muerte de personalidades o de la matanza indiscriminada de víctimas anónimas, de un lado, o genera la conmoción social buscada por los terroristas. El color del terror es el de la sangre.

3. *El terrorismo requiere una organización críptica.* La acción terrorista siempre tiene lugar al amparo de la clandestinidad, bien porque el sujeto que la prepara es una organización clandestina, bien porque se trata de una organización legal que encubre y protege a su rama terrorista. Este último rasgo conviene tanto a las diversas variantes de terrorismo de Estado como a entramados simultáneamente orientados a la acción dentro de la legalidad y al recurso a la violencia, casos de los Hermanos Musulmanes en Egipto y de ETA/HB en España. En esa relación, caben las tres variantes: a) dominio de la organización legal sobre la terrorista (Hermanos Musulmanes), b) de la terrorista sobre la legal (ETA sobre HB), y c) simbiosis de ambas (Hezbollah). Encontramos antecedentes de este último tipo en las *kripteia* espartanas, descritas por Plutarco,

donde se agrupaban los jóvenes para matar e intimidar a los ilotas.

4. *La dimensión teleológica del terrorismo consiste, no en vencer por las armas al adversario, sino en socavar su resistencia, minando su moral de lucha al crear un estado de inseguridad por medio de la intimidación.* La utilización del terrorismo se justifica de entrada por la desigualdad de recursos que caracteriza a la relación entre los terroristas y sus oponentes. El terror nace de la asimetría, y hasta cierto punto extrae de ella su legitimidad, al recuperar la idea aristotélica del tiranicidio, esto es, "el derecho del súbdito a ejercer una violencia dotada de una legalidad superior a la ley positiva" (Furet, 1985, 16). En este sentido, y no cómo expresión de la lucha de clases o de la miseria contra el imperialismo, cabe aceptar la descripción que hiciera el actor Peter Ustinov, del terrorismo como *guerra de los pobres*. De ahí la importancia de los elementos simbólicos, que permiten maximizar el impacto del golpe terrorista (ejemplo paradigmático, la destrucción de las Torres Gemelas) y el recurso creciente a la imagen transmitida a escala mundial por los *mass media* (decapitaciones ejemplares de rehenes en Irak). A este dato esencial de que la acción terrorista elige sus objetivos ante todo por el valor simbólico de los mismos, se une el hecho de que tal acción persigue antes efectos psicológicos que materiales, por lo cual el grupo terrorista tiende a producir mensajes diversos ajustados a sus diferentes blancos (Della Porta, 1983, 14).

Las formas del terrorismo se encuentran estrechamente ligadas: a) al período histórico y al contexto en que tienen lugar, y b) a los fundamentos doctrinales de las organizaciones que lo practican. En cuanto al marco de referencia, "el desarrollo del terrorismo se vincula al contexto por ser sistemático, deliberado y sostenido a lo largo del tiempo; no es espontáneo ni puramente ocasional, como pueden serlo otras formas de violencia civil, tales como los disturbios callejeros" (Crenshaw, 1995, 15). Por otra parte, las cuatro oleadas de terrorismo en el mundo contemporáneo, cuya existencia señala D. Rapoport, nos recuerdan la importancia del segundo aspecto. La primera, protagonizada por los grupos que ponen en cuestión las formas de poder desde fines del siglo XIX, con su detonante en el rechazo violento a la autocracia zarista, encuentra sus principales representantes en nihilistas y anarquistas. La segunda responde a las tensiones entre los movimientos de emancipación nacional y el dominio colonial. La tercera, definida en los años 60 y 70, presenta de nuevo un sesgo izquierdista y utópico, esta vez contra la consolidación del capitalismo de la época, con alguna ramificación heterodoxa de signo nacionalista (ETA, OLP, IRA). En fin, la cuarta tiene su acta de nacimiento en la Revolución de los ayatolás de 1979 y acompaña al proceso de globalización con el terrorismo islámico en calidad de actor estelar, sin que debamos olvidar la variante israelí de terrorismo de Estado (Rapoport, 2004, 45-74). Los tiempos se ven de este modo acompañados por las ideologías radicales, primero, y más tarde por los extremismos religiosos.

¿Por qué entra en escena la religión y por qué lo hace ahora, en plena era del laicismo? A lo primero cabría responder que la relación entre el creyente y sus convicciones favorece en determinados credos la aceptación de la violencia y el llamamiento a emplearla. Entra en juego un mecanismo de transferencia por medio del cual el enfrentamiento definido en el plano religioso se proyecta sobre los conflictos reales de este mundo, tendiendo a generar una óptica dualista; además, mediante su sacralización las aspiraciones políticas adquieren una legitimidad de que antes estaban desprovistos (Juergensmeyer, 1992, 382). Esta apreciación es válida tanto para las religiones propiamente dichas como para las religiones seculares, tales como el anarquismo, el comunismo o las formas extremas de nacionalismo. La propensión a la violencia y/o al terrorismo es superior en las ideologías y las religiones que ofrecen planteamientos maniqueos, según los cuales se da una oposición insalvable entre la bondad absoluta y la pureza del orden imaginario propuesto, o del colectivo propio estimado como

superior (doctrinas del pueblo o de la comunidad elegidos), frente a la maldad intrínseca o incluso la condición satánica, siempre marcada por la impureza, del oponente en cuestión. La exaltación del grupo de pertenencia y la propensión al aniquilamiento o a la subordinación del otro, son los rasgos definitorios de ese enfoque. Y cualquiera que sea el objetivo a alcanzar entre aquellos, alcanzarlo requiere una lógica de dominación y de exterminio (*Vernichtungung*) que en circunstancias de inferioridad de recursos apela al terror.

Las religiones monoteístas propician esa radicalización, en la medida que se sustentan sobre la tensión bipolar entre dos actores caracterizados por una asimetría insalvable: la divinidad y su criatura. Ello determina en la actitud del creyente una actitud de entrega absoluta a la experiencia de la deidad, no como "algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutiva y formalmente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal". Es lo que expresa el concepto de religación (Zubiri, 1993, 53). Por su condición de Creador, y en cualquiera de sus variantes conocidas, el dios del monoteísmo se encuentra en una posición de absoluta superioridad sobre los humanos, y por lo mismo revestido de plena legitimidad para exigir de ellos un ilimitado sometimiento a sus mandatos y, consecuentemente, el cumplimiento a ciegas de las tareas que les fije para la afirmación de la verdadera fe. Esta convergencia positiva tiene su contrapunto en la designación de un círculo de los enemigos, compuesto por aquellos que niegan la creencia, y que por lo mismo deben ser combatidos por los creyentes, en el límite con la misma radicalidad que contrapone al paraíso y el infierno. No estamos ante una contienda de ideas: en cualquiera de las grandes religiones monoteístas, quien resuelve es la espada de San Miguel, o sus sucedáneos. El empleo de la violencia por una causa santa resulta así justificado, si bien, como veremos, con contenidos y alcance muy diferentes entre las grandes religiones de un solo dios.

II. El reingreso de la violencia: budismo y cristianismo

Desde un punto de vista estrictamente teológico, el budismo ni siquiera es en principio una religión, ya que lo que ofrece es un patrón de comportamiento dirigido a alcanzar una forma peculiar de liberación, el nirvana. Buda fue un hombre, no un dios, y murió, incluso para sus seguidores; no vive como Jesús para los cristianos. Sin embargo, en gran medida el budismo funciona como una peculiar religión monoteísta, dada la exaltación del personaje, incluso en la formulación más estricta de la escuela *theravada*, para la cual Buda acaba siendo adorado como si se tratara de un ser sobrenatural (Gombrich, 1991, 11). En las derivaciones posteriores, *mahayana* y tántrica o *vajrayana*, tiene lugar una auténtica deificación.

El budismo nos interesa porque ofrece un rotundo rechazo de la violencia, lo cual no impide que en la historia concreta de sus sociedades la misma haya aflorado, incluso en la forma de terrorismo. La enseñanza de Buda, igual que el jainismo, integra en sus planteamientos doctrinales la noción de *ahimsa* (no-violencia). Aunque en el Canon de Pali, la presencia del término es marginal, aparece en lo sucesivo entre las virtudes morales, entendida ante todo como renuncia al odio y a la respuesta violenta contra aquel que comete una agresión. *Ahimsa* constituye el núcleo de una buena forma de vida, por cuanto ha de ser evitada toda actividad tendente a causar daño a otro (Snelling, 1992, 60). En las instrucciones del *Dhammapada* al monje budista, éste ha de soportar la humillación, el daño físico y la prisión sin manifestar ni sentir odio alguno. "El rasgo externo de no matar, aun cuando esencial, no tiene mucha importancia en el plano espiritual. El énfasis es puesto sobre la pureza de los pensamientos porque de ellos se deriva el hecho de adoptar una dirección correcta o equivocada" (Tähtinen, 1976, 90). En los relatos de la vida de Buda, destacan sus intervenciones directas para impedir guerras, así en la disputa por unas aguas entre sakyas y kolyas o en la guerra de

agresión por él frustrada que iba a emprender el rey Ajatasattu (Rahula, 1978, 84). Y en los *Jataka*, relatos ejemplares de las vidas previas a la real de Buda, la violencia aparece más de una vez, pero con el fin de subrayar la importancia de la compasión en el ser potencial de Buda y la necesidad de soportar hasta el límite sin respuesta el sufrimiento causado por otros. Un hombre se ofrece como comida a una tigresa para que ésta no devore a sus hijos o una cabra advierte a un brahmán, quien va a sacrificarla, que de hacerlo será castigado con quinientas existencias penosas (*The Jataka*, I, 1993, 51). En la más importante de estas vidas, el gran nacimiento anterior a Buda, su protagonista, el príncipe Vessantara, ejerce la compasión hasta el punto de regalar el elefante mágico del reino, distribuir sus propiedades al pueblo, y dejarse arrebatarse su mujer y sus hijos. Sufre sin pestañear el egoísmo y la violencia ajenos (Elorza, 1996, 66-67). Por fin, el ideal de gobernante justo, el *shakravartin* o monarca universal, ejerce el poder sin violencia, limitándose como su título indica a hacer girar la rueda de la ley. A esta figura se sumará, tomando el modelo del primer bodisatva, Avalokitesvara, la del gobernante como señor de la compasión; todavía hoy el Dalai Lama es considerado una manifestación de Avalokitesvara.

De forma igualmente explícita tiene lugar el rechazo de la tortura. El término utilizado tanto en Camboya como en Tailandia procede del sánscrito y sugiere una acción bárbara o salvaje. El diccionario del Instituto Budista de Phnom Penh concluía de forma terminante al tratar el tema: "Nunca tortures, ni cometas crueldad con personas o animales" (Chandler, 1999, 116). Advirtamos, no obstante, que desde los tiempos clásicos de Angkor, la imagen budista del infierno proporciona indirectamente legitimidad a las torturas infligidas a los malvados: Pol Pot habría asumido la función punitiva de Yama, el rey del infierno representado en los relieves de Angkor Wat. Entra en juego una relación circular, en que las penas del infierno legitiman las aplicables a los humanos, y las éstas constituyen la base para la representación de las primeras: ambas se funden en la cámara de los horrores que puede contemplarse en el Aluvihara, monasterio cercano a Kandy, la capital histórica de Ceilán. La deriva hacia la deshumanización del otro sería del todo aplicable al infiel, *thmil* o tamil, tanto en camboyano como en thai. Un paso más y el enemigo de clase es cargado con el sambenito de una culpa que justifica todo tipo de vejaciones (Chandler, 1999, 118).

Así que el budismo destierra la violencia, tal y como trató de mostrarlo su figura política más preeminente, el emperador Asoka, si bien ello no significa que la existencia histórica de los reinos y de los movimientos budistas haya respondido a ese principio. En países como Ceilán, hoy Sri Lanka, o en Camboya, el *sangha*, la orden monacal, fue fiel auxiliar de un poder real que recurría a las más refinadas y brutales torturas para eliminar cualquier tipo de desobediencia. La violencia no es constitutiva de la acción del poder, pero puede alcanzar los últimos extremos si atenta contra ese poder exaltado como personificación de la ley sagrada. En el caso de Ceilán, esa excepcionalidad del personaje real era reforzada por su función de custodio de la reliquia del Diente de Buda, lo cual llevaba a ser considerado un bodisatva (Herath, 1994, 91). Y en Birmania, el monarca budista más devoto, Mindon, si bien practicaba en la segunda mitad del siglo XIX la no violencia en su triple condición búdica de *mahasammata*, heredero directo del primer rey terrenal, *shakravartin*, monarca universal, y de *bodisatva* entregado al ejercicio de la compasión, no desdeñó la práctica de eliminar a todo aquel que le incomodaba (Taylor, 1987, 55-57): los ejecutados en la Corte fallecían por no poder soportar el haber caído en desgracia ante él. "Era un budista y nunca arrebató la vida a un hombre o a un animal" (Yoe, 1963, 491).

Ahora bien, sin tal demostración de cinismo, la propia construcción doctrinal budista ofrecía asideros muy consistentes para legitimar la violencia. La presencia en la vida de Buda del diablo Mara, personificación del Mal, sugiere ya la pertinencia de una lucha

abierta contra él. En los momentos de conflictos sociales y políticos a mediados del siglo XX en el sudeste asiático, el Partido Comunista fue presentado como la reencarnación de Mara. Y, sobre todo, está la dimensión kármica del budismo, tanto en su aspecto individual como en el social, complemento de las otras dimensiones capitales: la nirvánica, base de un individualismo religioso (R. Gombrich), y la apotropaica, centrada en el ejercicio de la compasión (Forest, 1992, 16).

Karma es acción voluntaria, que produce unos u otros efectos, y por esa condición de ser voluntaria está sometida a una valoración moral. En principio, no tiene que ver con la relación entre la acción, y la recompensa o castigo que la misma merece (Rahula, 1978, 32). En la práctica, el karma de un individuo supone un juego de retribución-sanción de sus actos, determinando incluso su posición en la sociedad (Forest, 1992, 17). El karma puede verse afectado por los juicios sobre el mismo de otros. Así, en el centro de exterminio de los jemeres rojos en Phnom Penh, lo que les preocupa hoy a los torturadores es que el resentimiento de las víctimas perjudique su karma, tal y como muestra su testimonio recogido en el documental *S21* de Rithy Panh. El balance negativo del karma legitima la acción punitiva, sin posibilidad de redención para el culpable. El balance en cuanto al karma es irreversible, tal y como advierten las prescripciones del *Dhammapada*: "Ni siquiera un vuelo por el aire te puede liberar del sufrimiento, una vez que ha sido cometida una mala acción" (Conze, 1959, 83). Bajo un ropaje maoísta, la práctica del terror por el Angkar, la organización de los jemeres rojos, se apoya implícitamente en esa visión del mal karma como irrecuperable para justificar el exterminio de los enemigos de clase: "quien protesta es un enemigo, quien se opone es un cadáver" (Locard, 1996, 170). Es una actitud que enlaza con el relato reproducido por A. Vélez de Cea, a partir de la Gran Crónica pali, según el cual unos monjes budistas exculpan a un rey cingalés por haber causado muchas muertes, cuando sólo dos de ellas son de fieles y el resto "hombres malvados, de opiniones heréticas, similares a las bestias" (Vélez, 2004, 61).

Un dualismo similar entra en juego cuando el budismo forma parte de un ideario xenófobo, siempre en Sri Lanka, con la budicidad como esencia del país: "desde tiempo atrás había sido conocido bajo el nombre de *Dhammadipa*", la isla de la ley búdica (Wijesekera, 1990, 102). La condición de *Dhammadipa* hace entrar a los budistas de Sri Lanka en la categoría de los pueblos elegidos, justificando su pretensión de monopolizar el poder en la isla (Wikremeratne, 1995, 54). Y esa sacralidad nacionalista actúa frente a los mismos tamiles del cuento anterior: la violencia está justificada, e incluso el terror, puesto en práctica por un monje en 1959 al asesinar por encargo de su jefe religioso al primer ministro Bandaranaike (De Silva, 1984, 524).

En consecuencia, un credo religioso opuesto a la violencia abre el cauce a la misma, al hacer suyo el problema del mal. Sin embargo, nunca puede decirse que el núcleo doctrinal del budismo proporcione justificación de una estrategia terrorista. Todo lo contrario. Lo mismo sucede en el caso del cristianismo. Esta afirmación no sería válida si admitimos al Antiguo Testamento como componente básico del cristianismo, y no como cimiento de una concepción religiosa cuyo mensaje principal está contenido en los Evangelios. En el tema que nos ocupa, el Pentateuco o el Libro de Josué, claves en la relación entre judaísmo y violencia, ofrecen un planteamiento antitético frente al pacifismo que impregna los textos evangélicos. Ciertamente, el acto central del relato cristocéntrico se halla cargado de violencia, nada menos que al presentar la ejecución mediante tortura de quien se declara hijo de Dios, y es Dios él mismo. Es la forma máxima del sacrificio, pero también su inversión, ya que la muerte de Dios tiene una finalidad redentora, y por lo mismo deslegitima cualquier otro sacrificio en la forma clásica de ofrenda de la vida de una criatura al Creador. Al igual que en el budismo, incluso la violencia en defensa propia resulta desautorizada: hay que poner la otra

mejilla e impedir sobresaltos agresivos como el que protagoniza Pedro: "Vuelve tu espada a su vaina -ordena Jesús-, pues quien toma la espada, a espada morirá" (*San Mateo*, 26, 52). La violencia carece además de sentido, ya que para Jesús, su reino no es de este mundo y existe una separación entre el orden político terreno, personificado en el César, y el reino de Dios.

Y como en el caso del budismo, el reingreso de la violencia se da cuando el cristianismo se convierte en religión de Estado, la Iglesia cobra forma en cuanto poder terrenal y el dualismo inherente a toda construcción monoteísta convierte en un problema material y concreto la lucha contra el Mal. Lo había anunciado en distintas ocasiones el vehemente discurso proselitista de San Pablo: "Si alguno no ama al Señor, sea anatema", proclama al final de la *Epístola a los corintios*. Así, los cristianos perseguidos y que hasta el Edicto de Milán aceptan el martirio por su negativo a desempeñar el servicio militar al emperador, pasan a ser fieles soldados de una Iglesia entregada a la persecución del paganismo. La violencia en defensa de Dios y para vencer al Mal será aceptada en lo sucesivo, si bien paralelamente el discurso religioso no abandona la idea de paz, por lo menos hasta que la agudización del conflicto con el mundo musulmán en el siglo XI haga surgir el correlato cristiano de la yihad: la Cruzada. Santos vinculados inicialmente al mundo agrario, como San Jorge, se habían convertido ya antes, por efecto de la expansión islámica, en santos armados. Hay, no obstante, una diferencia sustancial con la yihad: las Cruzadas aparecen como respuesta defensiva al avance seljúcida en Anatolia y su alto grado de sacralización no lleva a una pretensión de expansión universal, sino a la finalidad concreta de recuperar los Santos Lugares perdidos el año 638. Igual que ocurre en la Península, se trata de una reconquista, puesta eso sí al amparo del anhelado establecimiento del reino de Dios sobre la tierra. "Tanto en Oriente como en Occidente, es la voluntad de resistir a la dominación musulmana y su imperialismo cultural y político, lo que en ambas zonas condujo a las mismas elaboraciones intelectuales y doctrinales" (Flori, 2002, 127).

Siglos más tarde, la violencia cristiana se institucionaliza por efecto de la decisión eclesiástica de extirpar a las minorías juzgadas heréticas. Surge así la Inquisición, cuya actividad se prolonga entre los siglos XIII y XIX, configurando la imagen peyorativa que afecta hasta hoy a todo el orden cristiano, con la Iglesia en calidad de protagonista perverso. Ahora bien, no sólo en el mundo católico se dio la persecución del pluralismo, y la Reforma protestante fue un buen ejemplo de ello. Por ambos cauces, la violencia imperó en las sociedades cristianas a lo largo de varios siglos, como secuela de una intolerancia que en los procesos de los considerados herejes asume con frecuencia formas de acción propias del terror: el espectáculo de los autos de fe y de las hogueras, con su carga de intimidación, responde a esta deriva religiosa institucional claramente dissociada de los fundamentos originarios de la doctrina. No es casual que mientras el integrista musulmán busca siempre el retorno a los orígenes, en el caso del cristianismo éstos serán siempre evocados por las corrientes humanistas y liberales.

Hay, en fin, un aspecto importante del cristianismo a través del cual se abre el cauce que desemboca en el terrorismo. Se trata de la exigencia para el creyente de poner de manifiesto su lealtad al Creador, incluso asumiendo el riesgo de perder la vida. Es lo que representa la figura del mártir, similar al *shahid* musulmán en el aspecto de ofrecer testimonio de la verdadera fe, y bien distinto en cuanto a la finalidad, que inicialmente consiste en asumir el propio sacrificio como gesto pasivo, al modo de Cristo, frente a la vocación de lucha contra el infiel del *muyahid* que aspira a dar su vida por Alá. Sin embargo, al correr del tiempo, el martirio en su ejemplaridad pasa a ser un comportamiento activo, y esto se materializará de manera diáfana en las guerras contra los infieles, en un escenario como el descrito para el Islam pero invertido, prolongándose hasta adquirir un máximo despliegue cuando en la era contemporánea el

cristianismo sirva de fundamento a la ética y a la praxis de los movimientos nacionalistas. Éstos, bajo la impregnación de un credo manifiesto o subyacente, se convierten en religiones de sustitución y cubren su contenido en ideas y en pautas de comportamiento mediante procesos de transferencia de sacralidad. Consecuencia: a mayor densidad de la creencia cristiana de fondo, mayores posibilidades de que un movimiento de lucha nacionalista asuma sin reservas la violencia y el terror. Los casos irlandés y vasco resultan suficientemente ilustrativos. En definitiva, tal y como sucedía con el budismo, se trata de derivas de gran significación histórica, cuyas prácticas acaban siendo la negación de las prescripciones de no violencia afirmadas por la religión que las inspiró.

III. La espada de Josué

El judaísmo ofrece una legitimación de la violencia, y ocasionalmente del terrorismo, si bien en un marco sumamente complejo y sometido a buen número de limitaciones. Ante todo, se trata de una religión adscrita a un grupo humano perfectamente acotado, la colectividad judía vista como "pueblo elegido", con lo cual de entrada se excluye la proyección exterior realizada mediante un proselitismo que bajo una u otra fórmula, como en el Islam, llevase a constituir esa fe en credo universal. Desaparece así una de las motivaciones capitales de la violencia religiosa. En segundo lugar, la historia judía se ha desarrollado a lo largo de dos milenios en ausencia de poder estatal o militar. Los judíos han sido una y otra vez víctimas y no verdugos, lo cual explica que los episodios y los protagonistas de una violencia juzgada legítima se inscriban siempre en un contexto defensivo. En todo caso, reivindicaban unos héroes que constituyen otros tantos hitos en una historia desgraciada. "La cultura hebraica secular - escribe un historiador reciente - está fascinada por los episodios guerreros; sus héroes son los jefes de la guerra de Massada, de los macabeos, de Gush Halav. Esta contraimagen tiene por objeto corregir una imagen de sí degradada, pero también mostrar que Israel pereció después de haber combatido" (Bensoussan, 2002, 729).

Además ese prolongado paréntesis, entre la destrucción de Jerusalén por Tito, con el apéndice heroico de Massada, y la aparición del sionismo contemporáneo, genera una inevitable discontinuidad, a pesar de la persistencia del hecho religioso. Las pautas de comportamiento antiguas podrán tener un valor simbólico o instrumental para el judaísmo del siglo XX, pero salvo para las minorías integristas en ningún modo ofrecen un corpus teórico coherente ni un modelo cerrado de conducta sometido a una normativa fija comparable a la *sharía*. El propio contenido plural y heterogéneo de la doctrina, elaborada en el curso de un largo período de tiempo, favorece esa apertura.

De entrada, el vínculo de Dios con los hombres tiene dos dimensiones. Una perfectamente definida, la que a través del pacto o alianza (*berith*) liga a Yavé con su pueblo, en el episodio central del Monte Sinaí, con Moisés como interlocutor, en una relación asimétrica donde las doce tribus de aquél se comprometen a obedecerle, recibiendo a cambio su apoyo para alcanzar la tierra prometida, prosperidad y crecimiento numérico. Esa alianza es el verdadero acto constituyente del pueblo de Israel, ofreciendo un conjunto de prescripciones en las tablas de la ley, y uno genérico, el cumplimiento de sus mandatos. Por aquellas cobra forma un orden normativo, que a través de la noción del pecado, resulta interiorizado por los hombres y adquiere una proyección moral: "el héroe bíblico es un mortal capaz de la virtud y del pecado" (Spicehandler, 2003, 253). Por esta vía la condena de la violencia resulta innegable, de acuerdo con el terminante: "¡No matarás!". Paradójicamente, es el propio Creador quien infringe las reglas de justicia, en la historia de Job, para así otorgar mayor relieve a su propia superioridad. Job es un hombre recto y justo, devoto por añadidura, al que Yavé hace sufrir precisamente para evidenciar un inmenso poder, el cual, tal y como se

encuentra descrito en este libro y en el salmo 104, anticipa el concepto de omnipotencia en cuanto Creador que encontraremos de nuevo en el Corán. La tensión es visible: Yavé crea la justicia y al mismo tiempo está por encima de ella. "Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohiba", confiesa desesperado Job. Esta segunda dimensión enlaza con la noción de pueblo elegido, en la medida que los mandatos de Yavé, de cumplimiento forzoso si no se quiere incurrir en su ira, ya no son los propios de un Dios benéfico, sino de un Dios de la guerra.

Llegados a este punto, se abre el camino para la definición por Yavé de una estrategia dirigida a aniquilar a los enemigos de Israel. El dios celoso pasa a ser un dios excluyente, único, que requiere la eliminación de otras divinidades, y eventualmente de sus seguidores (Zubiri, 1993, 219). El "¡no matarás!" queda relegado al plano individual. Tal y como hizo notar Max Weber, en sus *Notas para una sociología de la religión*, tiene lugar la transición del dios de las catástrofes naturales al dios de las batallas, siguiendo los pasos de Indra y de Rudra: las plagas de Egipto inician una trayectoria culminada con el asesinato de los primogénitos, y con el anegamiento del ejército del Faraón (Weber, 1998, 169). El mecanismo por medio del cual se conjugan la protección divina y la guerra victoriosa es puesto de relieve en "el más antiguo poema bíblico": el canto de Débora, incluido en el *Libro de los Jueces*. Al modo de Juana de Arco, Débora lleva a las tribus israelíes a la lucha victoriosa contra los cananeos y celebra entusiasmada su destrucción: "¡Perezcan así todos Tus enemigos, oh Yavé! ¡Sean Tus amigos como el Sol que se alza en su gloria!" (*Jueces*, 5, 31). En el poema se despliegan los elementos de una religiosidad militante: "la fogosa y exclusiva admiración hacia el propio dios único, Yavé; la parcialidad por su pueblo; el desprecio de la vida tranquila, de la sumisión, de la inacción; el amor exaltado por la batalla; la crueldad hacia el enemigo, e incluso una especie de sadismo que va hasta imaginar con detalle la confianza de aquel en sí mismo para así saborear mejor su desilusión y su caída" (Bottéro, 1992, 202).

Una vez demostrada de manera tan fehaciente la protección de Yavé a su pueblo, éste tiene que proseguir a sus órdenes la tarea de exterminar a los enemigos. Es una verdadera estrategia de la muerte y del terror, resumida en las palabras de Yavé a Moisés: "Mi terror te precederá y perturbaré a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas" (*Éxodo*, 23, 27). "Tu diestra, ¡oh, Yavé!, destrozó al enemigo", confirma Moisés en su cántico (*Éxodo*, 15, 6). En los mandatos divinos que guían la acción conquistadora de Josué, ese precepto se desarrolla hasta límites de máxima barbarie: "Apoderándose de la ciudad, dieron al anatema todo cuanto en ella había, y al filo de la espada a hombres y mujeres, niños y viejos, bueyes, ovejas y asnos" (*Josué*, 6, 21). Luego la ciudad fue quemada y proscrita su reconstrucción. Sólo se salvo una meretriz. Lo había explicado el mismo Yavé a Moisés al aproximarse a la tierra de Canaán: si perdonaba a sus habitantes, éstos serían "espinas en vuestros ojos y aguijón en vuestros flancos", por lo cual, de no eliminarlos, "yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tratarlos a ellos" (*Números*, 33, 55 y 56). El libro 20 del *Deuteronomio*, antes de conferir al vencedor en el 22 el derecho de violar y humillar a las mujeres cautivas, fija el patrón de comportamiento a seguir en la guerra. Paz y servidumbre a la ciudad que se rinda. "Pasarás a todos los varones al filo de la espada", si la ciudad resiste, pero si esa ciudad ha de ser habitada por los judíos como "heredad", "no dejarás con vida a nada de cuanto respira" (*Deuteronomio*, 20, 10 a 16).

La protección de Dios a su pueblo desemboca así en una lógica estricta de la violencia y del terror dirigido contra quienes se oponen al designio conjunto - de Yavé y de los israelitas - de ocupar la tierra prometida. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que Yavé también castiga a su pueblo, bien por sus pecados, bien por la desobediencia. El Creador decide la pena impuesta a los hombres, en razón del mal moral que éstos

causan (Bottéro, 1992, 290). A diferencia del Islam, en la Biblia la violencia ejercida por el enemigo sobre el pueblo de Yavé puede verse justificada por sus pecados. Será una explicación consolatoria a la que incesantemente recurrirán los creyentes en los dos milenios de exilio y sufrimiento: "yo exterminaré a Israel de la tierra que le he dado", advierte Yavé a Salomón, para el caso de un incumplimiento de sus mandatos (*Reyes*, I, 9, 7).

Aun cuándo el recuerdo del tiempo bíblico esté presente en la formación del judaísmo político moderno, y nada mejor para probarlo que la etiqueta de *sionismo*, no es la nostalgia de un pasado remoto ni una vocación de ortodoxia o integrista lo que hace surgir y da fuerza al movimiento creado por Theodor Herzl. Predomina la acertada impresión de que en las sociedades europeas, las minorías judías se encuentran sometidas a una amenaza cada vez más acuciante. El sionismo no es, pues, un tradicionalismo, si bien desde muy pronto en algunas de sus corrientes tiene lugar una recuperación de la tradición. A fin de cuentas, los sionistas son conscientes de que es el hecho religioso el que ha cimentado la supervivencia de la colectividad judía. Incluso un político tan conservador como Menahem Begin resaltó que la base del sionismo era "la voluntad política de la nación", esto es, el reconocimiento de que los intereses judíos sólo podrían defenderse eficazmente mediante una conciencia nacional, a partir de la cual surgiese la fuerza capaz de construir el Estado (Charbit, 1998, 599). Y en la medida que la localización del mismo en la vieja tierra prometida tropezaba con la presencia de poblaciones árabes primero, y con el dominio británico al final, la violencia y el terrorismo se convierten en procedimientos de uso lícito, pero en un escenario estrictamente moderno. Serán los grupos armados judíos a partir de 1945 los que pongan en práctica "el uso científico del terror para quebrar la voluntad de gobernantes liberales" (Johnson, 1995, 521). Eso sí, como factor de legitimación entra en juego la cita de la *Torah*: "¡Elimínales, elimínales hasta el último!". Y Menahem Begin, líder del terrorista *Irgoun*, se inspiraba en el *Libro de Josué*.

En la vida del Estado de Israel, esa referencia a los antecedentes belicistas y a la lógica de aniquilación contenidos en la Biblia reaparecerá en los períodos críticos, a la sombra del viejo concepto de "tierra prometida": "la *ideología judía* exige que no haya ninguna parte de la Tierra de Israel que se pueda reconocer como perteneciente a no-judíos" (Shahak, 2002, 246). Resulta así justificada la violencia contra quienes se oponen a su sagrado destino histórico, al mismo tiempo que cobra forma un repertorio limitado de modos de actuación, y sobre todo de símbolos destinados a respaldar la lucha. Zelotas, macabeos, Massada, juegan este papel sobre un fondo de confrontación brutal y, por parte israelí, plenamente moderna.

El denominador común del mensaje bíblico convierte en muchos aspectos a las corrientes evangélicas del protestantismo en algo más próximo al judaísmo que al catolicismo. El punto clave de la coincidencia es la noción de "pueblo elegido", a partir de la cual resulta justificado el ejercicio de la violencia contra aquellos que se oponen al grupo humano favorito de Dios. En principio, dado que esa profesión de fe se encuentra asociada a una superioridad en el plano de los recursos, el terrorismo no suele ocupar un lugar destacado dentro del repertorio de formas de acción. Pero hay, excepciones, cuando ese colectivo privilegiado siente la amenaza de aquellos a quienes considera inferiores. Asume entonces el carácter de un *terrorismo de vigilantes*: ejemplo, el Ku Klux-klan y tantos otros grupos que tras sus huellas han tratado de preservar a sangre y fuego la supremacía blanca en los Estados Unidos.

IV. La forja del Dios único

El judaísmo influye profundamente en la última gran religión monoteísta, el Islam, y

uno de los elementos en que se concreta ese enlace es la licitud del recurso a la violencia. Aunque ello no tiene lugar siempre de forma inmediata. Un posible puente de enlace entre el judaísmo y el Islam se encuentra asimismo en los planteamientos de la secta samaritana, que se aparta del tronco central del primero en el siglo IV a. de JC. Mahoma pudo muy bien conocer las doctrinas samaritanas por sus viajes como comerciante, en el curso de los cuales, según el cronista Teófilo de Edessa, cobra forma su adhesión al principio de la unicidad de Dios: "Cuando hubo alcanzado la edad y la talla de un hombre joven, se puso, a partir de su ciudad Yathrib (sic), a ir y a venir hacia Palestina por el comercio, para comprar y vender. Habiéndose familiarizado con la región, *fue seducido por la religión del Dios único...*" (Prémare, 2002, 39. Subrayado nuestro). La toma en consideración de los samaritanos resulta así pertinente, a pesar del escaso interés que ha despertado el tema, ya que la línea maestra de sus planteamientos doctrinales esboza con analogías sorprendentes la del primer Islam, el de la definición y el proselitismo planteados por Mahoma en La Meca, y como en ella ofrece un profetismo asociado a una declaración de fe rigurosamente monoteísta, centrada en la unicidad de Dios. Todo ello sin que la rigidez teológica desemboque en la llamada a la violencia en este mundo, contra unos enemigos a quienes sin embargo espera la suprema violencia del castigo infernal. Para que impere la verdadera fe, sólo falta que la venganza del juicio final pueda ser aplicada a los perversos sobre la tierra.

El credo samaritano, anticipando al islámico, parte de una rotunda profesión de fe en esa excluyente unicidad de Dios, que lleva implícita como correlato la adhesión a un solo profeta. El *la ilaha illa'llah*, no hay más dios que Alá musulmán encuentra un antecedente directo en el *let Elah illa ehad*, no hay más que un dios, de los samaritanos. "El Señor es Dios, y no hay nadie a su lado", proclama el canto inicial del *Memar Marqah*, el gran texto samaritano del siglo IV que Mahoma pudo sin duda conocer directa o indirectamente (*M.M.*, 1963, 3). Tenemos ya forjado el *tawhid*. Y en ambos casos sigue la designación de ese definitivo mensajero de Dios, también sobresaliente: *wa Muhammad rasul Allah*, y Mahoma es su enviado o mensajero, en un caso, "y Moisés es su Profeta", en la precursora confesión samaritana. "Dios solamente puede ser revelado a un hombre como Moisés", declara el citado Marqah. Éste es el intermediario único, como lo será Mahoma, de la revelación de Dios (Montgomery, 1968, 225). Una prueba más del cordón umbilical que une a samaritanos y musulmanes es el papel del antagonista por excelencia, que lógicamente para los primeros, es Faraón, designación institucional convertida en nombre propio, titular de un pretencioso poder humano enfrentado al divino encarnado por Moisés. En el Corán, Moisés sigue siendo importante, pero no central, ya que su puesto era ocupado por Mahoma, si bien la doble condición mosaica de profeta que funda un pueblo según la ley de Dios y mediante una acción militar de conquista constituye la base de la personalidad que él mismo asume. "Era muy instruido y muy versado en la historia de Moisés", nos dice la crónica armenia del año 660 (Prémare, 91-92). Y aunque Moisés pase en el Corán al segundo plano, Faraón mantiene su presencia como protagonista negativo, en tanto que personificación del poder enfrentado a Dios.

Cuenta también que para ambos credos ese protagonismo singular, tanto de la divinidad como del profeta por excelencia, se confirma por medio de la identificación de la figura de los dos con una infalible y perfecta ley divina. Para los samaritanos, esta escritura de valor imperecedero era el Pentateuco, en su propia versión y con su propia exégesis; Mahoma creará, merced a la revelación que asegura recibir, su propio libro de los libros sagrados, el Corán, si bien en el mismo no puede olvidarse que la referencia bíblica por excelencia es el Pentateuco, ignorando el resto, salvo los Salmos. "Ya dimos la Escritura a Moisés" declara el Corán (41, 45). Y en otro momento acentúa: "La revelación de la Escritura procede de Alá, el Poderoso, el Omnisciente" (40, 2). Es el mismo sentido asignado en los textos samaritanos a las palabras de Moisés, que no son suyas, sino de

Dios, y desde él descenden sobre su profeta, a quien utiliza en calidad de intermediario privilegiado y único para transmitir sus normas a los hombres. Por eso el Pentateuco, como luego lo será el Corán, tiene un valor eterno y su mensaje no puede ser modificado.

Se trata de un mensaje que en sus principios trasciende al entendimiento humano, y por eso requiere la transferencia de esos principios a un lenguaje críptico, inaccesible al común los creyentes. Una palabra o una letra ha de abarcar el conjunto de significados. En este punto, Mahoma sigue puntualmente el ejemplo samaritano, con esas letras que encabezan varias azoras y que en las ediciones realizadas por autores creyentes son interpretadas como signos misteriosos e incomprensibles de la grandeza divina. "Estas letras son uno de los milagros del Corán y nadie excepto Alá conoce su significado", nos dicen los editores de la más reciente edición saudí del Corán, aludiendo a las que abren la segunda azora, *alif-lam-mim* (*The Noble Qu'ran*, 1996, 13) Pues bien, en el ya citado *Memar Marqah*, los significados de Alif y de Mim quedan aclarados: Dios Único y Profeta, y similares transcripciones "enigmáticas", como las que presiden las azoras 40 y siguientes, Ha-Mim, Escritura-Profeta, al frente de textos referentes al libro sagrado. Es evidentemente algo más que una simple semejanza, lo mismo que la coincidencia en otro encabezamiento, "En el nombre de Dios" samaritano, y *Bismillah* musulmán, o el tratamiento excepcional que se confiere ritualmente al Profeta: "que el favor del Señor sea con él" y "que la paz sea con él", para Moisés, fórmula esta última literalmente adoptada en el Islam para Mahoma (Gaster, 1934, 134).

Lo que aquí nos interesa es que ese núcleo granítico del monoteísmo profético da lugar en ambos casos a una configuración dualista en la cual, como mínimo, todo cambio y toda creencia no estrictamente ortodoxa, son vistos como desviaciones irreversibles del dogma. El punto de llegada es claro y apunta a un papel central de la violencia: sólo en un Día Final, con el jardín del Edén o el Paraíso para unos, y el más terrible de los infiernos para otros, se resolverán esas contradicciones quiliásticas. El tratamiento hiperbólico del tema en samaritanos y musulmanes, cuya importancia se realza al verse integrado en el centro de la creencia, apunta a una violencia que más tarde descenderá sobre la tierra, a la esfera de lo inmanente. No es una simple cuestión teológica que ya en las azoras mequíes sean constantes las referencias al infierno, incluyendo como seña de ortodoxia la fe "en Alá y en el día final" y que en el *Memar Marqah* el punto de llegada de la existencia humana sea "el Día de la Venganza" (*MM*, 1963, 181). Esa insistencia obsesiva en el papel del castigo infernal, del pecador en el credo samaritano, del no-creyente en el Islam, anuncia el paso a una violencia justificada por Dios entre los hombres.

V. La suerte de los infieles

. ¿En qué medida el contenido de la religión islámica inspira una deriva terrorista y favorece el desarrollo de un fundamentalismo cargado de violencia? Antes de responder a esta pregunta, conviene subrayar que los fundamentalismos o integrismos islámicos, así como los grupos terroristas que de ellos emergen, representan sólo a un sector minoritario del mundo musulmán, del mismo modo que el terrorismo de ETA se inscribe en el nacionalismo vasco, sin que esta pertenencia suponga que el nacionalismo vasco es terrorista. Ahora bien, en ambos casos sería erróneo proceder a una disociación completa entre los términos en comparación. El terrorismo islamista o islámico surge de una lectura parcial y sesgada de los textos sagrados del Islam, y en primer término del Corán, al anatematizar de hecho conjuntamente a las "gentes del Libro" y a los infieles, e ignorar en la práctica las prescripciones acerca de la primacía de la predicación y de la "yihad" no violenta que caracterizan a las azoras del Corán correspondiente al período de elaboración de la teología en la etapa mequí (612-622). Sin embargo,

también es preciso reconocer que la filiación de la violencia resulta incuestionable en toda la etapa del Profeta armado, los años de Medina en los cuales, sin alterar los basamentos teológicos incorpora un contenido belicista antes inexistente. De ahí la pertinencia de utilizar el término de "terrorismo islámico".

Dada la vinculación existente en la práctica entre integrismo (o fundamentalismo) y terrorismo, resulta necesario asimismo preguntarse por qué se da en el Islam esa propensión a las actitudes fundamentalistas, que no es exclusiva de sus manifestaciones en el mundo contemporáneo. Carece de sentido la objeción de que volver la mirada hacia el Corán para entender los recientes atentados es signo de mala fe, de islamofobia o de infundada inclinación hacia el pasado. La mencionada orientación fundamentalista del Islam responde a dos causas estrechamente ligadas entre sí. La primera es el carácter único e irreplicable de la revelación que Alá hace a su Enviado. A diferencia de las demás religiones, el núcleo teológico del mensaje divino, recogido en el Corán, y de forma complementaria en los hadices o sentencias del Profeta, no puede ser alterado (Gardet, 2002, 49). Constituye la única fuente admisible de la creencia y del código de comportamientos establecido para su afirmación en toda la tierra. De ahí que, segundo rasgo, no quepa en lo sustancial innovación alguna. Existe un fondo doctrinal cuya validez no se encuentra afectada por el hecho de que haya sido temporalmente olvidado por los creyentes. El olvido o el desinterés afectó incluso hasta bien entrado el siglo XX a nociones capitales como las de *umma*, comunidad de los creyentes, y *yihad*, esfuerzo y guerra para la expansión de la fe, pero esa marginación transitoria no impide su vigencia supratemporal. De hecho, en la historia del Islam, los momentos de crisis, regionales o globales, devuelven a primer plano la búsqueda de la ortodoxia, la cual inevitablemente lleva a la exaltación de los orígenes y a la recuperación del mensaje inmutable que rigió en esa supuesta edad de oro regida por el Corán y la espada. P. Crone ha mostrado cómo lo que hoy llamamos orientación salafí, por el tiempo inicial de "los piadosos antepasados", despunta ya en tiempo de los Omeyas, y no como expresión literaria, sino ya como exigencia de implantación del principio de "ordenar el bien y prohibir el mal" (Crone & Hinds, 2003, 62).

Reencontraremos una actitud similar en movimientos rigoristas medievales, tales como almorávides y almohades, así como en los wahabíes, nuevos almohades de Arabia en el siglo XVIII, predecesores del integrismo armado que hoy encabeza Bin Laden. Consecuencia: los integristas y fundamentalismos contemporáneos, con su carga de violencia y eventualmente de terror, responden a una causalidad endógena, y se activan como rechazo a una oposición exterior, casi siempre frente a una supuesta degradación en las costumbres o ante el riesgo de pérdida del poder y de la identidad ante unas formas políticas y culturales externas. Su planteamiento doctrinal no supone, pues, la respuesta inmediata al imperialismo o a la modernización impulsada desde Occidente, aun cuando ambos puedan configurar el contexto y la incidencia de la variable exterior que desencadena el movimiento de repliegue. No en vano, según recuerda E. Sivan, el código de la actual violencia fundamentalista en el Islam no ha surgido en el siglo XX, sino que reproduce los planteamientos y las directrices de un teólogo de 1300, Ibn Taymiyya (Sivan, 2000, 129). Lo que hacen los *revivalists* del integrismo en el siglo XX, tales como Maulana Maududi o Sayyid Qutb, tan de moda hoy, es actualizar el lenguaje y poner en sintonía las viejas normas y sanciones con la exigencia concreta de combatir la moderna *yahiliyya*, ignorancia primordial en que los occidentales coinciden con los paganos de tiempos de Mahoma, e instaurar, sharía mediante, la soberanía de Alá. Un regreso a la teocracia feliz que implica inevitablemente el recurso a la violencia, y llegado el caso, al terror.

Otra cosa es que el contexto de la dominación occidental, colonial primero, imperialista más tarde, con la espina irritante de la inserción de Israel en el espacio árabe, no sea un

factor explicativo de la aparición, y sobre todo de la evolución y desarrollo de los movimientos socio-religiosos integristas. Cabe admitir que es incluso el detonante que desde el exterior pone en marcha el proceso, e incluso lo agudiza (caso actual de las políticas de los Estados Unidos y de Israel en Oriente Próximo). No obstante, incluso en este escenario contemporáneo, el conflicto es mirado a través de un prisma arcaizante, como si se tratara de una simple reedición de las Cruzadas (Sivan, 1995, 35).

Por eso vemos confluír en al-Qaeda dos corrientes de terror integrista de gestación dispar: la estrictamente tradicionalista, propia de profesionales empapados de orgullo wahabí contra la humillación que representan la hegemonía y la misma presencia física de Occidente en *dar al-Islam*, y la reactiva, heredera radical de los Hermanos Musulmanes, que busca en la violencia el antídoto contra la supremacía ejercida por los nuevos cruzados judeoamericanos, con la complicidad de los gobernantes musulmanes traidores. Osama bin Laden y al-Zauahiri serían a título personal la ilustración de ambas tendencias convergentes. Los puntos de encuentro prevalecen sobre las diferencias, ya que ambos coinciden en la orientación salafí y en la extracción sociológica, en calidad de miembros de familias ricas e instruidas (Gunarathna, 2002, 36). La mayor riqueza de la experiencia en manos del segundo, formado primero en la fase de deriva hacia el terrorismo que parte del ala radical de los Hermanos Musulmanes, en la estela de Sayyid Qutb, y luego consciente de las dificultades encontradas para derribar a los adversarios inmediatos, los gobernantes árabes colaboradores de Occidente, explica que sea él quien elabora la estrategia de "golpear al enemigo lejano", culminada en los atentados del 11-S y del 11-M (Kepel, 2004, 124-135).

La yihad victoriosa de Afganistán selló la fusión en los medios y en los objetivos: una acción de lucha en una doble vertiente, primero contra las cabezas del mundo occidental, sin olvidar el consejo coránico de golpear simultáneamente a los aliados menores (del 11-S al 11-M), y en segundo término, contra los gobernantes musulmanes apóstatas que colaboran con los nuevos cruzados. "La fuerza de la red que han tejido pacientemente Bin Laden y Zauahiri consiste en la excepcional disponibilidad de militantes fríos y racionales formados en los campos afganos y luego reinsertados en la vida civil, que llegado el momento serán activados para 'dar el gran golpe' contra 'el enemigo lejano' y sacrificar su vida sin parpadear" (Kepel, 2004, 133). El Frente Mundial para la Yihad contra Cruzados y Sionistas, creado bajo la iniciativa de Bin Laden y al-Zauahiri en febrero de 1998, diseña la nueva estrategia del terror al escala mundial contra quienes intentan humillar el poder de Alá (Bodansky, 1999, 225).

El objetivo final sería la victoria del Islam, impulsando un movimiento expansivo en que cada vez más sociedades adoptaran estrictamente la sharía y establecieran patrones de comportamiento calcados de los supuestamente vigentes en tiempos del Profeta. Dada la asimetría en las relaciones de poder, la opción del terror resulta imprescindible, aun cuando quienes lo practiquen nieguen hacerlo: son combatientes de la yihad "en la senda de Alá".

De acuerdo con la interpretación de D. Shayegan, el integrismo musulmán, igual que otros integrismos, surge del roce entre arcaísmo y modernidad, cuando un colectivo determinado es incapaz de asumir o de aceptar los valores y los requerimientos del mundo moderno, y al mismo tiempo que los rechaza, se refugia en un orden imaginario en que prevalecen los valores y los mitos del pasado, así como su propia situación de poder. El grupo se instala entonces en una actitud de esquizofrenia cultural, desde la cual resultan legítimos los comportamientos violentos que decida adoptar para imponer ese orden ideal arcaizante. El contenido de esa modernidad supuestamente amenazadora no determina el fondo doctrinal del integrismo; éste viene dado por los propios valores, mitos y nostalgias que configuran el citado imaginario (Shayegan, 1992, 74). En todo caso, tendrá lugar una captación tecnológica, tal y como refleja el

kalashnikov en la estampa coránica con que rodea su figura Bin Laden, y este aspecto puede alcanzar niveles muy altos de sofisticación en todos los terrenos que llamaríamos instrumentales -desde el armamento a la propaganda y a la informática-, ya que al fin y al cabo el Islam por sus fines encaja con la globalización como marco y como perspectiva. Ahora bien, semejante apropiación de lo moderno no altera el predominio de los contenidos arcaizantes, tanto en la ideología como en la propia fijación de la estrategia agresiva a adoptar. En el límite, es la cibernética puesta al servicio de un tribalismo sacralizado.

La llamada Constitución de Medina prueba que desde un primer momento Mahoma considera la organización de la guerra como primer objetivo de la hégira. La formación de la *umma*, la comunidad de los creyentes, se dirige desde las primeras líneas del escrito al fin concreto de la *yihad*, cuyo significado se aclara más tarde al explicar que se trata del "combate [*qitâl*] en la senda de Alá" (Prémare, 95; Vernet, 1987, 76-77). En suma, "según todas las fuentes de que disponemos, tanto externas como internas, la creación de una confederación centrada en una acción militar al servicio de una conquista fue el elemento primero y original de la fundación del Islam" (Prémare, 86). Tal y como explica la *sira*, fue Alá quien ordenó al Profeta ese viraje decisivo que de la predicación en La Meca lleva a la sistemática guerra de agresión contra los mequíes llevada a cabo desde Yathrib/Medina (Ibn Ishaq, 2004, 212; Ibn Hisham, 2004, 163). A juicio de De Prémare, la primacía del componente militar sobre el estrictamente religioso en la etapa de Medina se refleja en el significado que entonces asumen tres conceptos claves más tarde en el vocabulario de la creencia: *mu'min/mu'minûm* no designa a creyente(s), sino a quienes comparten mancomunadamente la garantía del pacto por el que asumen el liderazgo del Profeta, con la guerra como finalidad, siendo *kafir* el que lo rechaza; por último, Islam, antes que sumisión a Alá, supone "adhesión o sumisión a un poder nuevo instaurado por un profeta que define sus leyes en nombre de Dios y cuya base política se apoya sobre una acción militar permanente" (Prémare, 93, 86). La religión será la envoltura de una estrategia de expansión militar.

En sus textos doctrinales, y también en el comportamiento ejemplar del Profeta durante los años de Medina, el Islam se distingue de las demás religiones politeístas al ofrecer un repertorio muy preciso de directrices en las que la violencia desempeña un papel sustancial. Presenta al mismo tiempo una normativa y una guía para la acción. El trasfondo religioso hace posible que un manto de espiritualidad envuelva una lógica de la acción y unos objetivos de un materialismo descarnado. Tal y como señala J. Wansbrough, mediante la retórica y las menciones a la intervención de lo sobrenatural -ángeles que participan en el combate, consejos de Alá, etc.- son transferidos a la esfera divina un plan de actuación y unos comportamientos cargados de la agresividad propia de un depredador. Una *razzia* o algazúa (*ghazwa*) en gran escala, como es el asalto victorioso a la línea de caravanas mequíes en Badr, resulta elevada a la categoría de *yihad*, de guerra santa orientada a avanzar en la senda de Alá (Wansbrough, 1978, 26). Los elementos religiosos proporcionan la justificación, y colocan el acto guerrero aislado en el marco de una misión divina, consistente en la expansión indefinida hasta el triunfo completo de la verdadera fe.

La *sira*, vida ejemplar del Profeta, revela la desproporción existente entre la afrenta de los mequíes a Mahoma, consistente en no convertirse ante su predicación e insultarle, y la respuesta en que ya entonces les anuncia una matanza en nombre de Dios (Ibn Ishaq, 131). Pero si despojamos al relato de sus aditamentos sobrenaturales, lo que resta como núcleo del mismo es una doctrina, al propio tiempo precisa e implacable, acerca de los medios a emplear para la consecución de un dominio irreversible. A fin de cuentas, el conflicto entre musulmanes y mequíes tuvo por único eje el control de la ruta de caravanas que discurría entre La Meca y Siria, bien conocida por Mahoma, y su triunfo

se materializó cuando los adversarios percibieron la imposibilidad de forzar su reapertura. Conviene recordar que Mahoma fue hombre de caravanas antes que profeta; por un lado la lógica mercantil subyace a toda la estrategia de la expansión religiosa, y por otra esta expansión atiende en lo positivo (obtención del botín) y en lo negativo (la forma de dominación) al criterio del interés económico. En una situación final de tablas entre los contendientes, y ante la imposibilidad de conquistar Medina, la ventaja estratégica caía del lado del Profeta, que mantuvo su presión en lo militar y en cuanto a la propaganda religiosa sobre el entorno mequí hasta dejar a la ciudad prácticamente aislada, y lista en consecuencia para caer como una fruta madura si la elite comercial en el poder deseaba reemprender sus actividades mercantiles (Rodinson, 1974, 294; Charnay, 1986, 37). A la sombra de Dios, el conflicto se desarrolla en una esfera estrictamente humana.

La estrategia bélica diseñada y practicada por el Profeta responde a los criterios enumerados por Liddell Hart en su tratado clásico sobre el tema: "Las máximas coránicas acerca de la conducción de la guerra -resume S.K. Malik- abarcan el procedimiento de toma de decisiones, la supremacía de los fines, la selección de objetivos, un combate y una lucha continuos, la evaluación comparativa de las situaciones, la conjugación de dominio y agresividad, de voluntad y determinación, de paciencia y perseverancia, la firmeza y la coherencia, y, en fin, la oración" (Malik, 1986, 63). El resultado era una superioridad técnica y moral asumida por los *muyahidines*, susceptible de inspirar inseguridad y miedo en los enemigos. Es este último aspecto, el que desde muy pronto vincula la vertiente guerrera de la doctrina con la pertinencia de los modos de acción a los que hoy situamos bajo el rótulo de terror. El citado S.K. Malik, general islamista paquistaní, saluda con entusiasmo tal perspectiva: "El terror que golpea el corazón de los enemigos no es solamente un medio, sino un fin en si mismo; una vez que se ha logrado inyectar el terror en el corazón del oponente, todo está ya prácticamente logrado" (Malik, 1986, 59).

Gracias a la *sira* -utilizamos aquí la resumida por Ibn Hisham sobre texto de Ibn Ishaq- lo mismo que las frecuentes menciones contenidas en el Corán y en los hadices, resulta posible elaborar un cuadro muy completo del carácter que asume esa estrategia y las tácticas a ella subordinadas. Conviene subrayar el término "ejemplar", ya que el conjunto servirá de repertorio de recursos a utilizar para las corrientes integristas, desde el wahabismo del siglo XVIII hasta hoy. Al Qaeda ha dejado muy claro este aspecto en sus comunicados y declaraciones, sirviéndose de las citas sagradas que corresponden a cada caso, lo cual ha sido sorprendentemente ignorado por muchos comentaristas. Y hablamos de repertorio, en el sentido de Ch. Tilly, puesto que no estamos simplemente ante un factor de legitimación, sino ante un modelo a aplicar en el marco exclusivo de la yihad (Tilly, en Della Porta, 1983, 69).

La guerra entre los musulmanes de Medina y los "paganos" mequíes se apoya en la coartada religiosa, pero se desarrolla como un conflicto que a gran escala aplica las reglas de las algazúas o razzias entre caravanas a efectos de establecer una dominación. Lo cuantitativo se convierte en cualitativo, ya que para Mahoma no se trata simplemente de obtener un botín, sino de estrangular la vida económica del adversario. Esta dimensión estratégica justifica la bien meditada táctica de razzias dirigidas a eliminar o a atraer a los posibles aliados de los coraixíes, sus enemigos en La Meca. Por eso mismo, tras la victoria casi por sorpresa en el combate inicial de Badr, una vez derrotado en el enfrentamiento abierto de Uhud, Mahoma opta por conjugar la acción defensiva de fondo con los golpes puntuales a adversarios menores en una perspectiva de desgaste y aislamiento del enemigo. Es así como después de la derrota de Uhud, en marzo de 625, lanza varias expediciones y expulsa a los judíos de Banu Nadir. Más tarde, una vez pasado el momento de máximo peligro, con el sitio fallido de Medina por

los coraixíes, en marzo de 627, acentúa incluso dicha práctica, procediendo al exterminio de la tribu judía de los Banu Qurayza. El armisticio de Hudaybiyya, de marzo de 628, no altera esa vocación ofensiva, materializada sobre todo en el asalto al bastión judío de Jaybar. Un incidente entre tribus clientes de Medina y de La Meca sirve de pretexto, en el mejor estilo de la posterior *Realpolitik*, a la ruptura de la tregua y a la conquista final de La Meca, en enero de 630. Tal y como reza el hadiz, había terminado el tiempo de la hégira y comenzaba el de la yihad propiamente dicha.

Desde el punto de vista estratégico, la lección a extraer es que la firmeza, aupada sobre la astucia y la paciencia, constituye la clave de una victoria necesariamente militar, a la que seguirá el triunfo de la doctrina. La univocidad del concepto de yihad, y su emplazamiento central en el discurso coránico de Medina no ofrecen el menor espacio para la duda: a la vista de la experiencia negativa del período de predicación mequí, Mahoma llega a la conclusión de que sólo mediante la confrontación armada, eso sí desde Alá y para la afirmación de Alá, puede afirmarse la verdadera religión. "La guerra que planeó y condujo Mahoma, resume S.K. Malik, era total hasta el grado más absoluto. Se desarrollaba en todos los frentes: interno y exterior, político y diplomático, espiritual y psicológico, económico y militar" (Malik, 1986, 97). Además, dado el reconocimiento de la asimetría en cuanto a los recursos bélicos, situación perfectamente aplicable al conflicto actual, hace falta acudir a otros procedimientos de lucha, y los golpes por sorpresa, cuidadosamente preparados, propios del conflicto entre caravanas, encajan a la perfección en ese diseño.

Los primeros cronistas no musulmanes que la expansión del Islam no aluden al contenido de la creencia, sino a las formas de violencia que imponen los creyentes en su ansia expansiva. Teófilo de Edessa, un hombre al servicio de los conquistadores, describe así el contenido de la primera incursión de Mahoma en Palestina: "atacando, asolando y practicando el pillaje". Lo había consignado el patriarca de Jerusalén, Sofronio, hacia el año 634, al implorar que el emperador Heraclio les defiendan de los bárbaros "y sobre todo de los sarracenos (*Sarakênôn*) quienes, a causa de nuestros pecados, se han alzado repentinamente contra nosotros y se entregan a un pillaje total con crueldad y salvajismo...". Las crónicas armenias hablan de la actuación hacia 640 del "ejército devastador de los ismailitas", y las fuentes musulmanas no desmienten esta apreciación: "incendiar y devastar", tomando por sorpresa a los atacados, tal es la consigna que un jefe militar dice haber recibido de los labios del Profeta. El llamamiento previo a la conversión es explícitamente suprimido. En la *Doctrina Jacobi*, un escrito que refleja la situación a fines de la década de 630, esa agresividad pone en tela de juicio la condición de líder religioso de Mahoma: "no se encuentra nada de auténtico en ese pretendido Profeta: para él sólo hay matanzas" (Prémare, 133, 154, 194, 146, 149). Se trata de una guerra de depredación y desgaste, previos al asalto final, donde la iniciativa propia en el ataque y la selección de los objetivos, juegan un papel de primera importancia, así como la sorpresa, y que sobre todo es en esencia permanente: no hay metas transitorias, sino la voluntad de consumir la conquista en nombre de Alá. El botín hará rentable esa pertinacia. La combinatoria antes referida de choques frontales, expediciones, razzias o asaltos laterales, y actos de intimidación, ilustra esta fórmula estratégica que ha de resultar perfectamente adecuada a la situación y a los propósitos del terrorismo islámico de hoy.

La dimensión teleológica exige que la acción propia sea implacable en el curso del conflicto. No cabe otro pacto que el destinado a establecer alianzas transitorias o el de sumisión y/o subordinación. El término de "protección" designa ya en la sira de Ibn Hisham la condición de aliado dependiente en que quedan las tribus judías de Medina, hasta entonces en posición de igualdad con los paganos locales; la ruptura o la sospecha de ruptura de esa dependencia supuestamente pactada lleva consigo el estigma de la

"hipocresía" y el correspondiente castigo. Así extermina a los Banu Qurayza, pero cuando lo estima conveniente es el Profeta quien vulnera el acuerdo, caso de los Banu Qaynuqa, por rechazar jactanciosamente la conversión al Islam, y tras un incidente en que al parecer un judío profanó el recato en el vestido de una creyente (Ibn Hisham, 228). Un pacto solemne, como el del armisticio de 629 por diez años con los mequies, tampoco es obstáculo: un incidente menor entre tribus clientes sirve de pretexto a la movilización definitiva contra La Meca, a pesar del intento infructuoso del "mequí eminente" Abu Sufyan, por mantener el acuerdo (Ibn Hisham, 330; Ibn Ishaq, 543-544).

La nota de implacabilidad afecta a la gravedad de los castigos que recaen sobre los enemigos de la fe. Resulta habitual la cita del versículo coránico en que Alá prescribe que no haya coacción en materias de religión. Ahora bien, esa condena de la violencia alude a la conversión, no al trato que los infieles y las "gentes del libro" han de recibir en el curso del enfrentamiento. Los segundos se libran de la muerte si aceptan la condición de "protegidos", es decir, subordinados al poder musulmán, una vez humillados, y pagan un impuesto especial. Los episodios de la *sira* abundan en la presentación positiva del máximo castigo a los enemigos, sin espacio para consideraciones de signo humanitario. Cuando el jefe de los ya aludidos Banu Qaynuqa se ve derrotado, implora el perdón del profeta armado para sus setecientos hombres, en unos términos reveladores: "¡Tu segarías sus cuellos en una sola mañana!" (Ibn Hisham, 228, *III*, 5-6; Ibn Ishaq, 363). Mahoma concede despectivamente ese perdón. No sucede lo mismo con anterioridad en el caso de los Banu Qurayza, de quienes desconfía desde la batalla del Foso. Los judíos sitiados se someten a un arbitraje del que salen todos los hombres con la condena a ser degollados, mientras mujeres y niños serán reducidos a servidumbre. Cuando al verse obligados a salir de sus fortines algunos judíos inquieran a su jefe Kaab acerca de su destino, éste les aclara: "Pues ser asesinados". "Así estuvo haciendo el Profeta hasta que acabó con todos ellos", concluye el biógrafo (Ibn Hisham, 277; *IH*, *III*, 146)). Eso sí, todo lo ejecuta por orden del arcángel Gabriel (Ibn Hisham, 272; *IH*, *III*, 140).

En el ataque al oasis de Jaybar, episodio hoy considerado como ejemplar por los manifestantes palestinos e iraquíes, Mahoma hace torturar ferozmente a un notable de la tribu medinense refugiada de Banu Nadir, abrasando su pecho bajo el pretexto de descubrir un tesoro oculto, hasta que ordena su decapitación. Ello hace posible el inmediato casamiento del Profeta con Safiya, la esposa del fallecido, saltándose el plazo legal establecido para la unión con una viuda, a quien gentilmente ofrece la mañana siguiente su mano como estribo para subir al camello (Ibn Hisham, 316-317). El episodio tiene otros momentos reveladores de la personalidad implacable de Mahoma. Cuando a su lado una cautiva judía estalla en sollozos al pasar delante de los cadáveres de los suyos tras la victoria musulmana, la exclamación que profiere contra la muchacha es tal vez la muestra más evidente de deshumanización en su trayectoria como profeta armado: "¡Apartad de mi esta furia satánica!" (ibid.). Nos encontramos ante la misma frialdad inexorable frente al infiel destinado a la ejecución que exhiben las páginas del llamado testamento de Mohamed Atta en vísperas del 11-M.

Al entrar los creyentes en Jaybar, el grito de guerra es: "¡Oh Victorioso, da(les) la muerte, da(les) la muerte!" (Ibn Hisham, 312; *IH*, *III*, 214). Una expresión similar utilizan los asaltantes descritos por Wâqidî en su obra sobre las expediciones del Enviado de Alá: "¡Oh tu, que eres asistido [por Dios], mata!" (Prémare, 146). No hay cuartel para los enemigos: en Badr, Mahoma ordena buscar a un oponente de los musulmanes en La Meca; el creyente que lo encuentra moribundo y mutilado, antes de cortarle la cabeza para llevársela al Profeta, le pone el pie en el cuello recriminándole su pasada actuación (Ibn Hisham, 208-209). Tampoco hay espacio para la piedad.

Cuando tras la batalla de Badr, cierto Uqba va a ser ejecutado, implora al Profeta: "¿Quién cuidará de mis hijos?". La respuesta es terminante: "¡El infierno!" (Ibn Ishaq, 308).

En una ocasión, el Profeta aconsejó: "¡A todo judío que tengáis a vuestro alcance, matadle!". Se trata del episodio en el cual cierto Muhayissa mata a un judío amigo suyo por orden de Mahoma. Su hermano se lo reprueba, pero el criminal le explica que si recibiera tal orden del Enviado, no vacilaría en cortarle también la cabeza. En este escenario, el hermano decide convertirse: "¡Por Alá, una religión que te lleva a esto es maravillosa!" (Ibn Ishaq, 369).

Con la excepción declarada de mujeres, niños y esclavos, la muerte aquí y el infierno en el más allá esperan al enemigo del Islam. Por el solo hecho de incumplir el pacto que antes de iniciar su propia vida le obliga a ser sumiso de Alá, se convierte en perverso y, consecuentemente, en enemigo a destruir. La simple profesión de fe negativa, al afirmar alguien que no quiere ser musulmán, le hace merecedor de que un creyente le asesine "de la manera más horrible en que un hombre haya podido ser matado " (Ibn Ishaq, 674). Sólo le salvará en ocasiones al infiel la rentabilidad del rescate por los prisioneros. En los casos de enemigos individuales, queda esbozada la táctica luego seguida por la secta de los asesinos y hoy por los integristas (ejemplo, asesinato de Massud en Afganistán). De hecho, Mahoma ordenó a un par de leales la tarea de asesinar a su rival Abu Sufyan en La Meca, si bien al final éste se libró de ser apuñalado porque una serie de circunstancias inesperadas obstaculiza la acción del comando (Ibn Hisham, en Ibn Ishaq, 790).

La declaración de alguien como enemigo de Alá por el Profeta da lugar una y otra vez a la presentación de voluntarios encargados de ejecutar la sentencia, casi siempre a traición. "¿Quién me desembarazará de Ibn al-Ashraf [poeta judío que escribía contra Mahoma y criticó la matanza de los quraishíes en Badr]?" (Ibn Hisham, 230). El voluntario ejecutó la tarea valiéndose de la amistad y la *sira* consigna los efectos positivos del crimen: "Nuestro ataque contra el enemigo de Alá sembró el terror entre los judíos y no hubo judío alguno en Medina que no temiera por su vida" (Ibn Ishaq, 368). Similar es el episodio de la poetisa Asma bint Marwan, muerta a espada mientras dormía con sus pequeños: el clan familiar se convirtió "al comprobar el poder del Islam" (Ibn Ishaq, 676). La muerte de Ibn al-Ashraf tuvo consecuencias: para emular a sus ejecutores, otro grupo de creyentes se ofreció para asesinar al jefe de los judíos de Jaybar, entrando en su casa mediante una estratagema para estoquearle mientras dormía (Ibn Ishaq, 483; Ibn Hisham, 281-283) El hecho sembró el miedo ante los judíos. La eliminación del adversario por cualquier medio, acudiendo una y otra vez al engaño y a la traición, resulta así justificada, y teniendo en cuenta la importancia del efecto psicológico, puede decirse que semejante regla de actuación constituye un antecedente imprescindible para la vertiente terrorista del islamismo.

De hecho, la estratagema (y con ella la traición) representa el elemento central de la concepción guerrera. El combate abierto es ante todo individual y sirve para comprobar el poder de Alá, al favorecer la victoria del adalid creyente. La experiencia negativa de Uhud le aconsejó practicar un tipo de guerra dirigida a esconder los blancos de unas expediciones cuyo propósito consistía en emplear la táctica del dominó, de manera que la caída de unas fichas fuera provocando la de las sucesivas, hasta invertir las relaciones iniciales de poder. De este modo, el arte de la guerra contenido en el Corán de Medina y en los hadices, y resumido en la *sira*, en torno al concepto de yihad, abre la perspectiva de una interpretación religioso-política en que resultan legitimados comportamientos que aquí y ahora designamos con el nombre de terror, si bien con unas connotaciones que nada tienen que ver con la percepción fundamentalmente religiosa del creyente que los practica.

Sólo hay que releer el texto procedente de la cinta de video en poder de los terroristas de Leganés, en el epílogo del nuestro terrible 11-M, para comprobar la significación, tanto de esa continuidad como la buena conciencia con que el integrista envuelve a la práctica del terror. "Os mataremos en cualquier lugar y en cualquier momento", declaran apoyándose en la letra de la aleya 2:191 del Corán y en el espíritu de la práctica desarrollada por Mahoma contra los mequíes en su etapa de profeta armado. Las alusiones a la protección ineficaz de Bush y a al-Andalus subrayan el contexto en el tiempo y en el lugar, pero sobre un fondo de legitimación tradicional de la estrategia de muerte. "Os atacaremos, os mataremos", insisten, tras evocar la vieja "cruzada española contra los musulmanes". Y la consiguiente declaración de intenciones es trágicamente sencilla: "la resolución de seguir la senda de la yihad". Conviene dar crédito a sus palabras.

RELACIÓN DE CONFLICTOS Y COMPORTAMIENTOS

En el resumen de la *sira* de Ibn Ishaq por Ibn Hisham son recogidas 27 algazúas o razzias en las que Mahoma tomó parte personalmente. Entre ellas incluye su peregrinación a La Meca, el encuentro del que resulta el pacto de al-Hudaybiya, y tres expediciones posteriores a la ocupación de La Meca, correspondientes ya a la fase de yihad expansiva (Hunayn, al-Taif, Tabuk). En la relación que sigue hemos tomado en consideración los asesinatos, o intentos de asesinato, así como razzias que marcan un hito en la trayectoria guerrera culminada en La Meca., aun cuando el Profeta no tomase parte en las mismas.

1. Primeras razzias o algazúas de exploración (desde agosto 623)

a) Forma de conflicto: Tanteos sobre objetivos de los coraixíes: 1) Sumisión sin combate de los Banu Damra en Waddan (algazúa de Abwa) (Ibn Ishaq, 281); 2) Envío de Ubayda al-Harith hasta la costa de Heyaz: primera flecha, sin combate (II, 281-283). 3) Hamza, tío del Profeta, llega frente a una tropa coraixí junto al mar: no hay combate (II, 283-285); 4) Razzia contra los coraixíes en en Bawat: regreso sin daños (II, 285); 5) Razzia contra coraixíes en al-Ushayra: sin daños (I, 285-286); 6) iRazzia sobre Jarrar en Heyaz; sin combate (II, 286) .7) Razzia al valle de Safawan, cerca de Badr. sin resultados (II, 286).

2. Primera razzia agresiva: Najla

Forma de conflicto: Un grupo de nueve, al mando de Abdalá ibn Jasch, se desplaza con fines de espionaje al sur, hasta Najla, al parecer con fines de espionaje. Encuentran caravana mequí y la atacan, llevándose el botín y matando y capturando.

Desenlace: Primera depredación lograda sobre los mequíes.

Génesis del desenlace: Estratagema: los atacantes se disfrazan de peregrinos, rapándose la cabeza, con lo cual las víctimas nada temen. Están además en mes sagrado, donde no cabe la violencia.

Elementos sobrenaturales: Alá le revela a Mahoma que haber vulnerado la prohibición de los meses sagrados es menos importante que el daño causado por la

persecución mequí.

Elementos simbólicos: Los atacantes se encuentran ante el dilema: si atacan, violan la prohibición de los meses sagrados; si no lo hacen, la caravana entra en el territorio sagrado de La Meca. Deciden atacar. Corolario: los musulmanes reconocen la normativa ritual, pero subordinan su cumplimiento al logro de los propios objetivos.

Efectos: Botín, más rescate pagado por los prisioneros: vulnerabilidad de La Meca.

(Ibn Ishaq, 286-289).

3. De la razzia a la batalla de Badr (marzo 624)

Forma de conflicto: Razzia sobre caravana coraixí, convertida en batalla campal por la llegada del ejército mequí.

Desenlace: Victoria musulmana, con muertos, botín y prisioneros (rescate)

Génesis del desenlace: Estratagema: ocupación de los pozos. Técnica militar: evitar el cerco mediante flechas.

Elementos sobrenaturales: Invocación del Profeta a Alá, el P. Pide a Alá la victoria, participación de los ángeles al lado de los creyentes.

Elementos simbólicos: el Profeta lanza grava a los enemigos para cegarles, el sable de Ukacha (con ayuda de Alá, un bastón reemplaza al sable roto), los muertos coraixíes a la fosa común.

Efectos: Desolación mequí, conversiones. La ruta de caravanas Siria-La Meca queda cortada.

Otros: Importancia del botín y del rescate de prisioneros. Los mequíes no se lamentan para que Mahoma no suba el precio de los rescates.

(Ibn Ishaq, 289-314).

4. Razzia contra los Banu Sulaym en Kudr

Sin resultados concretos (Ibn Ishaq, 360).

5. Razzia de Abu Sufyan y réplica de Mahoma (razzia del sawiq)

Forma de conflicto: razzia de venganza de Abu Sufyan s/ Medina.

Desenlace: Abu Sufyan se retira abandonando sacos de provisiones.

Elementos simbólicos: A.S. promete no tocar una mujer hasta no hacer razzia vs. Mahoma (cuenta la expedición de respuesta de Mahoma)

(Ibn Ishaq, 361-362).

6 y 7. Razzias sin resultado a Dhu Amar y Bahran.

(Ibn Ishaq, 362).

8. Razzia al oasis de Qarada

Forma de conflicto: Razzia llevada a cabo por dependiente de Mahoma para impedir que Abu Sufyan pueda seguir comerciando a través de Iraq.

Desenlace: Botin de bienes transportados y animales. Los hombres huyen.

(Ibn Ishaq, 364).

9. Asesinato del poeta judío Ka'b al-Ashraf

Forma de conflicto: Al Ashraf escribe versos contra la matanza de Badr y poemas de amor comprometedores para las mujeres musulmanas. Mahoma pregunta: "¿Quién me librerá de Ibn al-Ashraf?"

Desenlace: Con el señuelo de un familiar, le matan a traición.

Efectos: El hecho infunde miedo a los judíos, temiendo cada uno por su vida.

(Ibn Ishaq, 364-369).

10. Asesinato de Abu 'Afak

Forma de conflicto: Abu 'Afak expresa su desacuerdo contra el hecho de que M. matara a cierto al-Harith b. Suwayd b. Samit, y escribe versos criticándole. El Profeta pregunta: "¿Quién se ocupará por mi de ese truhán?"

Desenlace: Un voluntario mata al anciano poeta.

Efectos: Comentario poético de aprobación. El asesino es *hanif* (devoto).

(Ibn Ishaq, 675).

11. Asesinato de Asma bint Marwan

Forma de conflicto: La poetisa expresa su desacuerdo por el asesinato del Anterior y escribe un verso proponiendo que el Profeta sea atacado. Éste pregunta: "¿Quién me libra de la hija de Marwan?".

Desenlace: Un voluntario la mata esa misma noche.

Efectos: El Profeta le felicita: "Has ayudado a Alá y a su Enviado, oh Umayr!". El asesino se dirige al clan del marido de la muerta, los banu Jatma, y les invita a luchar. "Al día siguiente de ser muerta Bint Marwan los hombres de banu Jatma se hicieron musulmanes porque vieron el poder del Islam".

(Ibn Ishaq, 675-676).

12. Asesinato de Sallam ibn abu'l-Huqaiq (jefe judío de Jaybar)

Forma de conflicto: Una tribu cliente desea mostrar su fervor al Profeta, siguiendo el ejemplo de 8. Propone ejecutar a un jefe del oasis judío de Jaybar, enemigo del Profeta. Éste acepta el presente.

Desenlace: Un grupo de quince viaja a Jaybar y le matan mientras duerme.

Elementos técnicos: Estratagema: penetran en la casa diciendo que quieren comprar trigo.

Elementos simbólicos: el Profeta reconoce al ejecutor por tener manchado su sable de los restos de comida en el vientre del asesinado "Te hicieron beber la muerte con sus espadas".

(Ibn Ishaq, 482-483).

13. Yihad contra los banu Qaynuqa (Medina)

Forma de conflicto: Sitio de los fortines judíos de BQ y su rendición.

Origen: Mahoma les conmina a convertirse. Ficción justificativa: la afrenta de los judíos de BQ a una mujer musulmana (vestido)

Desenlace: los judíos se rinden tras asedio y su jefe logra el perdón. En tres días deben salir de Medina, abandonando sus bienes.

Elementos simbólicos: el judío es desafiante, profana el pudor de la mujer musulmana, lo propio de Mahoma es degollar al vencido.

(Ibn Ishaq, 363-364) .

14. Batalla de Uhud (marzo 625)

Forma de conflicto: Los coraixíes avanzan hacia Medina y sus aliados, con Abu Sufyan al mando. Se enfrentan con los musulmanes y les vencen.

Desenlace: Tras la derrota, con Mahoma herido, éste emprende persecución de los vencedores para intimidarles.

Génesis del desenlace: Sables y caballos coraixíes se imponen y el rumor de la muerte del Profeta desmoraliza a los musulmanes. Una parte del ejército musulmán deserta.

Elementos sobrenaturales: Sueño de Mahoma predice la derrota, el Profeta repone el ojo a un creyente al que se lo arrancó una flecha.

Elementos simbólicos: En la shura, o consejo de los compañeros del Profeta, le instan a que plantee batalla, a lo que él era reticente (sueño premonitorio). Varios creyentes mueren defendiendo la persona del Profeta, el sable del Profeta, muerte de Hamza, tío del Profeta. La mujer de Abu Sufyan intenta devorar su hígado. Acto heroico de Alí.

Efectos: Los coraixíes renuncian a atacar Medina.

(Ibn Ishaq, 370-401).

15. **Yihad contra los banu Nadir**

Forma de conflicto: Sitio de los fortines judíos y rendición pactada.

Origen: Aliados aparentes, intentan matar al Profeta que les visita.

Desenlace: Vencidos, son obligados a salir de Medina, conservando sólo los bienes que pudieran llevarse.

Elementos sobrenaturales: Alá avisa a Mahoma del riesgo de muerte.

(Ibn Ishaq, 437-445).

16. **Razzia de Dathul-Riqā**

Razzia del Profeta hasta Najl Frente a una fuerza de Ghatafan; sin combate.

(Ibn Ishaq, 445-447).

17. **Última expedición de Badr**

Cita en Badr con Abu Sufyan. Éste no acude.

(Ibn Ishaq, 447-449).

18. **Asesinato fallido de Abu Sufyan**

Orígenes: Por orden de Mahoma, Abdalá ben Unay mata a Jalid ben Sufyan, al que reconoce por recordarle a Satán y provocarle un escalofrío. Manda luego a Amr bin Umayya para que con un un compañero vaya a La Meca y apuñale a Abu Sufian.

Forma de conflicto: Fracasa el intento, porque los mequíes reconocen a Amr. Tienen que huir.

(Ibn Ishaq, 666, 673, 790).

19. **Razzia sobre Dumatu'l Jandal**

Sin resultados.

(Ibn Ishaq, 449).

20. **Batalla del foso** (marzo 627)

Forma de conflicto: Ataque fallido contra Medina de los coraixíes, incitados por judíos y con el apoyo de Ghatafan. Los musulmanes se parapetan detrás de un foso y los mequíes atacan de forma intermitente.

Desenlace: Tras un largo asedio y varias escaramuzas, los mequíes se retiran.

Génesis del desenlace: Incapacidad para llevar suficientes fuerzas al otro lado del foso. Los jefes de las tribus clientes disuaden a Mahoma de ceder ante los Ghatafan,

asignándoles un tercio de las cosechas. Mahoma siembra la discordia entre los enemigos.

Elementos sobrenaturales: Al cavar el foso, un esputo de Mahoma permite que la tierra dura se ablande "como una duna del desierto". Multiplicación de los dátiles. Multiplicación del pan de cebada y de los corderos.

Elementos simbólicos: Traición de los hipócritas,

Efectos: La posición estratégica de Mahoma se consolida.

(Ibn Ishaq, 450-460).

21. **Yihad contra la tribu judía de los Banu Qurayza (mayo 627)**

Forma de conflicto: Asedio de los fortines de la tribu Banu Qurayza en Medina. **Desenlace:** Los judíos se someten a un arbitraje. El designado por Mahoma resuelve la degollación de los hombres y la esclavitud de mujeres y niños.

Génesis del desenlace: Comportamiento adverso de los BQ en la batalla del foso. El Profeta accede a la intercesión de una tribu cliente, los Banu Aws, de la que nombra a un enemigo de los Banu Qurayza.

Elementos sobrenaturales: Es el arcángel Gabriel quien ordena al Profeta luchar contra los Banu Qurayza. Mahoma sanciona el dictamen condenatorio diciendo: "¡Has juzgado siguiendo la sentencia de Alá desde lo alto de los siete cielos!".

Elementos simbólicos: Sólo una mujer es ejecutada, el Profeta elige una mujer entre las cautivas.

Efectos: La presencia judía desaparece de Medina.

(Ibn Ishaq, 461-469).

22. **Expedición contra los Banu Lihyan (agosto 627)**

Forma del conflicto: El Profeta dirige una razzia contra los Banu Lihyan en represalia por una muerte.

Desenlace: Escapan a las montañas.

Elementos técnicos: Mahoma busca el efecto sorpresa -que falla-.

(Ibn Ishaq, 485-486).

23. **Razzia de Dhu Qarad (agosto 627)**

Forma del conflicto: Razzia de los Ghatafan, llevándose ganado.

Desenlace: Son perseguidos, y su jefe y otros, muertos.

(Ibn Ishaq, 486-490).

24. Razzia contra los Banu Mustaliq

Forma del conflicto: Ante presunta movilización contraria de los BM, el Profeta les ataca en sus pozos.

Desenlace: Les vence, tomando botín, y llevándose cautivos a sus mujeres y a sus niños.

(Ibn Ishaq, 490-493).

25. Ataque al oasis judío de Jaybar (junio 628)

Forma de conflicto: Después de firmar el armisticio de Hudaibiyya, ataca el oasis fortificado de Jaybar, al grito de "Allah-u Akbar!". Ocupa las tierras del oasis y ataca sucesivamente las casas fortificadas. No se registra provocación por parte de Jaybar.

Desenlace: Rendición pactada, con permiso de exiliarse con algunos bienes (lo que piden amedrentados los judíos de otro oasis, Fadak). Al final encuentra más rentable que sigan trabajando y den la mitad de la cosecha, con la posibilidad de que Mahoma decida su expulsión cuando quiera. La mitad de Jaybar va los musulmanes; la de Fadak, a Mahoma. El botín se reparte en J. Un quinto para Alá (Mahoma y su familia, más obras de caridad) y cuatro quintos para los musulmanes; de Fadak, todo para Mahoma.

Elementos complementarios. En Jaybar estaban refugiados los Banu Nadir. Mahoma decide torturar hasta la muerte a su jefe en busca de un tesoro y contraer matrimonio inmediato con la esposa de aquel. Circunstancia eximente: en un sueño ella, Safiya, deseaba tener a Mahoma y recibió una bofetada de su esposo. Otro incidente: una mujer judía intenta envenenar al Profeta con un plato de cordero.

Elementos sobrenaturales: el sueño de Safiya.

Elementos simbólicos: un guerrero musulmán recién convertido muere y Mahoma garantiza que se encuentra en compañía de las huríes.

Efectos: Supresión del principal bastión judío y legitimación de la ulterior expulsión de los judíos de suelo árabe, decidida por Omar.

(Ibn Ishaq, 510-518).

26. Asunto de Fadak

"Cuando el Enviado acabó con Jaybar, Alá infundió terror a los corazones de los hombres de Fandak, cuando escucharon lo que el Enviado había hecho a los hombres de Jaybar". Ofrecen la mitad de su producto. Mahoma acepta y convierte Fadak en su propiedad privada, porque no había sido atacado por caballo o camello".

(Ibn Ishaq, 523)

27. Razzia sobre Mu'ta (¿septiembre 629?)

Génesis del conflicto: Mahoma decide enviar una expedición a Siria, con 3.000 hs.

Forma del conflicto: Batalla en Mu'ta, al sur del Mar Muerto, al llegar una fuerza

bizantina para contener a los invasores, a los que vence. Mueren tres generales árabes

Elementos simbólicos: Victoria o martirio.

Elementos sobrenaturales: Mahoma tiene conocimiento de las muertes porque se le aparecen unos ángeles y uno de los muertos con alas teñidas de sangre. También ve a uno de los jefes muertos separado de los otros que dudaron.

(Ibn Ishaq, 531-540).

28. Conquista de La Meca (enero 630)

Forma de conflicto: Conquista sin apenas violencia, tras ruptura unilateral por Mahoma de la tregua de Hudaybiyya. Pretexto: una tribu cliente de los quraishíes ha atacado a otra cliente de Medina, causando un muerto. Mahoma rechaza el intento de Abu Sufyan, desplazado a Medina para mantener la tregua. Preparativos secretos del ataque.

Desenlace: La Meca en manos de los musulmanes. Al convertirse Abu Sufyan para salvar la vida, el Profeta decide que quienes tuvieran sus casas cerradas estarían seguros, por ser demasiado pequeño el asilo que pudiera prestar Abu Sufyan

Génesis del desenlace: Superioridad militar musulmana y desmoralización de los mequíes. Sobre todo, efecto sorpresa en la preparación del ataque.

Elementos sobrenaturales: Ninguno.

Elementos simbólicos: El Profeta da siete vueltas a la Kaaba, tocando la piedra sagrada, destruye los ídolos -"el error debe desaparecer", cita Corán-, entra en el templo, una paloma se posa en su mano y maldice a los paganos por haber hecho del padre Abraham un pagano, cuando ve una pintura que le representa. Tapa los frescos, según Ibn Hisham, y hace en público una profesión de fe.

Efectos: Dominio musulmán irreversible en Arabia e inicio de la expansión.

(Ibn Ishaq, 540-561).

CUADRO-RESUMEN

a) Forma de conflicto: Dominante: razzia. Contra judíos: yihad (asedio). Contra oponentes individuales: asesinato a traición. Excepcional: batalla.

b) Desenlace: Habitual, victoria del Enviado de Alá, logrando muertes del enemigo y captura de botín y de prisioneros (razzia) o castigo del enemigo en la yihad (expulsión de los Banu Qaynuqa y Banu Nadir, aniquilación de los Banu Qurayza, rendición de Jaybar). En caso de adversarios individuales, muerte del oponente e intimidación para los suyos.

c) Génesis del desenlace: Uso recurrente del efecto sorpresa. En casi todas las ocasiones, astucia y engaño, combinadas con la fuerza militar.

d) Elementos sobrenaturales: Resuelven dudas, con los consejos de Alá o la milagrosa

intervención de ángeles al lado de los musulmanes.

e) Elementos simbólicos: Acierto y valor en las decisiones del Profeta, heroísmo en los creyentes, ausencia de todo prejuicio a la hora de matar a los enemigos de la fe. Apología del muyahid que asume la muerte gloriosa en el combate "en la senda de Alá"

f) Efectos: progresivo desgaste en los recursos y en la moral de los enemigos.

VI. Conclusión: los monoteísmos y el terror

Uno de los tópicos de mayor circulación en tiempos de terror es que todas las religiones son iguales en lo que concierne a la violencia. Hemos intentado probar lo contrario. En el caso del budismo, monoteísmo sin dios, pero con un hombre divinizado, la afirmación del principio de no-violencia (*ahimsa*) determina una relación *excluyente* frente a la adopción de una táctica terrorista. Formalmente, la propia violencia resulta también eliminada como forma de acción, si bien tuvimos ocasión de comprobar que la vinculación entre orden budista y poder político hace posible su reintroducción por la vía de la xenofobia nacionalista o de la práctica del cinismo a cargo del gobernante en apariencia fiel a Buda. La relación entre ambos polos es, en todo caso, claramente negativa.

También el cristianismo, a partir del Nuevo Testamento, consagra la exclusión de la violencia y del terror. Sin embargo, este fondo *excluyente* se ve alterado por la interferencia de readmisiones circunstanciales, amparadas siempre por la subordinación del creyente a la finalidad suprema de defender su religión. La actuación de la Iglesia favoreció en múltiples ocasiones esa infracción a lo largo de la historia, de manera que la evocación de los orígenes, esto es, de los Evangelios, a diferencia del Islam tiene lugar siempre para reforzar la idea de paz. Por fin, en sociedades católicas, el tránsito a la violencia y al terror ha sido muy fluido cuando el nacionalismo asumió el carácter de una religión de sustitución.

No hay exclusión, sin embargo en el judaísmo. Recordemos la cita capital. Yavé lo declara sin ambages a su pueblo elegido en el *Éxodo*: "Mi terror te precederá y perturbaré a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas" (23, 27). Estamos, pues, ante una *legitimación de la violencia y del terror*, sometida siempre a la dimensión teleológica que es el cumplimiento por el pueblo judío de los mandatos divinos. Esa legitimación forma parte, sin embargo, de un escenario más complejo, en el cual, por sus pecados, el propio pueblo elegido es susceptible de sufrir el castigo divino con un alto grado de violencia. No hay dimensión universalista y la patente del terror se aplica a casos concretos.

Tampoco en el Islam se da un enlace permanente entre religión y violencia, si bien la dimensión universalista plantea desde el primer momento una fuerte tensión con los no creyentes. La relación *excluyente* se da en el Corán de La Meca, en tanto que para el período bélico de Medina el vínculo se convierte en indisoluble, ya que la violencia constituye un recurso imprescindible en la expansión de la verdadera fe. La exigencia de difundir la creencia se asocia entonces a una aspiración al monopolio de poder en manos de la *umma* que se materializa por medio de esa forma de guerra específica que es la *yihad* en la senda de Alá. Y en la medida que el adversario dispone inicialmente de una superioridad de recursos, las tácticas propias de la algazúa imponen su ley, combinando la sorpresa en el ataque, el recurso a las estratagemas y la traición, la aplicación del cálculo en los medios para destruir al otro, la acción psicológica de intimidación que nos lleva a un anticipo del terrorismo, y todo ello en el marco de una

guerra permanente que sólo puede acabar con la victoria definitiva de la causa de Alá.

Es un repertorio de formas de acción, no sólo legítimas, sino sacralizadas, tanto más aplicable al terrorismo integrista de nuestros días cuanto que sus practicantes se ven a sí mismos como "caballeros bajo el estandarte del Profeta", según el título del libro escrito por al-Zauahiri en el año del 11-S. La invocación a la edad de oro del tiempo de Mahoma, como referente sagrado, lleva a la búsqueda en su vida ejemplar como guerrero de los fundamentos doctrinales y de los elementos tácticos concretos de la actuación terrorista. En una palabra, viven una yihad inscrita en un imaginario siglo VII, donde únicamente han cambiado las condiciones técnicas y los nombres de los enemigos. En el llamado testamento o "instrucciones finales" de Mohammed Atta, líder del grupo terrorista del 11-S, tales rasgos aparecen con terrible claridad. Se trata de imponer la muerte a los infieles, al grito estremecedor de *Alàhu Akbar*, y sacrificarse en espera de alcanzar "los jardines del Paraíso decorados con los más bellos ornamentos", donde serán recibidos por las huríes hermosamente ataviadas. El cumplimiento de las consignas sagradas llega a la exigencia de recaudar el botín, arrebatando sus pertenencias a los muertos, previamente degollados. El trato a los prisioneros debe atenerse a la recomendación expresada por Mahoma en el Corán: la muerte (lo que nos lleva a comprobar que en la selección de citas, los integristas rebuscan siempre las que legitiman una actuación sanguinaria). La forma de aplicar la muerte también ha de ajustarse a lo dispuesto en los hadices, del mismo modo que Bin Laden recuerda el que obliga a perseguir los judíos hasta que una piedra llame a los creyentes a exterminar el último.

Las declaraciones de los terroristas del 11-M se mueven estrictamente en la misma dirección, de aplicación puntual de unos mandatos de muerte, inseparables de la vigente yihad contra Occidente, con la única variante de proponer de paso el castigo a España por haber desplazado a los musulmanes de la tierra sagrada, parte de *dar al-Islam*, que fuera al-Andalus. "Nosotros no nos entristecemos ante la muerte de los llamados civiles", decía el primer comunicado del comando, recogiendo la idea previamente expresada por Bin Laden sobre el 11-S. A fin de cuentas "son infieles".

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bensoussan, Georges: *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme, 1860-1940*, Fayard, París, 2002.

Bodansky, Yossef: *Bin Laden*, Random House, Nueva York, 1999.

Bottéro, Jean: *Naissance de Dieu*, Gallimard, París, 1992.

Chandler, David: *Voices from S-21. Terror and History in Pol Pot's Secret Prison*, Univ. of California Press, Berkeley, 1999.

Charbit, Denis, ed.: *Sionismes*, Albin Michel, París, 1998.

Charnay, Jean-Paul: *De la guerre juste à la révolution sainte*, Fayard, París, 1986.

Conze, E., ed.: *Buddhist Scriptures*, Penguin, Londres, 1959.

Corán, trad. de J. Cortés, Herder, Barcelona, 2000.

- Crenshaw, Martha: *Terrorism in Context*, Pennsylvania State Un. Press, 1995.
- Crone, Patricia & Hinds, Martin: *God's Caliph*; Cambridge Un. Press, 2003.
- De Silva, K.M.: *A History of Sri Lanka*, Oxford Un. Press, Delhi, 1984.
- Della Porta, D. y Pasquino, G., eds.: *Terrorismo e violenza politica*, Il Mulino, Bolonia, 1983.
- Elorza, Antonio et al.: *Umma. El integrismo en el islam*, Alianza, Madrid, 2002.
- Elorza, Antonio: "Imagen, religión y poder", en Barros, Carlos, ed., *Historia a debate*, t. II, Santiago, 1995.
- Flori, Jean: *Guerre sainte, jihad, croisade*, Du Seuil, Paris, 2002.
- Forest, Alain: *Le culte des génies protecteurs au Cambodge*, L'Harmattan, Paris, 1992.
- Furet, François, et al.: *Terrorisme et démocratie*, Fayard, Paris, 1985.
- Gardet, Louis: *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.
- Gaster, Moses: "Samaritaner", en *Enzyklopaedie des Islam*, IV, Leiden-Leipzig, 1934.
- Gethin, Rupert: *The Foundations of Buddhism*, Oxford Un. Press, Nueva York, 1998.
- Gombrich, Richard F., *Buddhist Precept and Practice*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.
- Gombrich, Richard: *Theravada Buddhism*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002.
- Guillaume, A.: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* [cit. por Ibn Ishaq], Oxford Un. Press [1975], 2004. La traducción ha sido contrastada con la edición árabe de Ahmad F. Al Mazûdî, de Ibn Ishaq, *al-Sîra al-Nabawiyya*, Dar al-Kutub al-ilmîyya, Beirut, 2004.
- Gunaratna, Rohan: *Al-Qaida*, Autrement, París, 2002.
- Herath, Dharmaratna: *The Tooth Relic and the Crown*, Gunaratne, Colombo, 1994.
- Ibn Hichâm: *Mahomet*, ed. de Wahib Atallah, Fayard, Paris, 2004 [Los textos han sido contrastados con la edición árabe, realizada por Taha abd-Ar-rauf, de *al Sîra al-Nabawiyya*, de Ibn Hisham, Dar al.Yil, Beirut,s.a. Las referencias, en cursiva, como *IH.*]
- Johnson, Paul: *A History of the Jews*, Phoenix, Londres, 1995.
- Juergensmeyer, Mark: "The Logic of Religious Violence", en T.N. Madan, ed. *Religion in India*, Oxford Un. Press, Delhi, 1992.
- Kepel, Gilles: *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, Gallimard, Paris, 2004.
- Locard, Henri: *Le Petit Livre Rouge"ou Les Paroles de l'Angkar*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- Malik, S.K.: *The Quranic Concept of War*, Himalayan Books, Nueva Delhi, 1986.

- Memar Marqah*, ed. y trad. de John MacDonald, Verlag Alfred Töpelmann, Berlín, 1963.
- Montgomery, James Alan: *The Samaritans* [1907], Ktav, Nueva York, 1968.
- Prémare, Alfred-Louis de: *Les fondations de l'Islam*, Seuil, Paris, 2002.
- Rahula, Walpola: *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, Londres, 1978.
- Rapoport, David: "Las cuatro oleadas del terror...", en F. Reinares y A. Elorza, eds.: *El nuevo terrorismo islamista*, Temas de Hoy, Madrid, 2004.
- Rodinson, Máxime: *Mahomet*, Du Seuil, Paris, 1974.
- Sagrada Biblia*, ed. Nacar Colunga, BAC, Madrid, 1955.
- Shahak, Israel: *Historia judía, religión judía*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.
- Shayegan, Daryush, *Cultural Schizophrenia*, Saqi Books, Londres, 1992.
- Sivan, Emmanuel: *El Islam radical*, Bellaterra, Barcelona, 2000.
- Sivan, Emmanuel: *Mythes politiques arabes*, Fayard, Paris, 1995.
- Snelling, John: *The Buddhist Handbook*, Rider, Londres, 1992.
- Spicehandler, Ezra: "La littérature juive", en E. Keidourie, dir.: *Le monde du judaïsme*, Thames & Hudson, Paris, 2003.
- Tähtinen, Unto: *Ahimsa. Non-violence in Indian Tradition*, Navajivan, Ahmedabad, 1983.
- Taylor, Robert H.: *The State in Burma*, C. Hurst & Co., Londres, 1987.
- The Jataka*, E.B. Cowell. ed., Low Price, Delhi, 1993.
- The Noble Qur'ân*, Darussalam, Riyadh, 1996.
- Tilly, Charles: "Violenza e azione collettiva in Europa", en Della Porta, cit.
- Vélez de Cea, A.: "Paz y violencia en el budismo", en J.J. Tamayo, dir.: *Diez palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Verbo Divino, Estella, 2004.
- Vernet, Juan: *Mahoma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- Weber, Max: *Le judaïsme antique*, Plon, Paris, 1998 (trad. de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tubinga, 1920).
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Cambridge Un. Press, 1978.
- Wickremeratne, Ananda; *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka*, Vikas, Nueva Delhi, 1995.
- Wijesekera, N.: *The Sinhalese*, Gunasena, Colombo, 1990.
- Yoe, Shway [J. G. Scott]: *The Burman. His Life and Notions* [1882], Norton & Co,

Nueva York, 1963.

Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993.

2005

