

# Reflexiones en torno a los conceptos de guerra justa y cruzada y su actual revalorización

**Horacio Cagni**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
horacan@hotmail.com

## Resumen

Los conceptos de *guerra justa* y *cruzada* permanecen a través del tiempo como elementos legitimadores de un *casus belli*, desde las tempranas manifestaciones en la alta Edad Media, su cenit en las Cruzadas para recuperar Tierra Santa, y su revalorización en la era contemporánea. La característica es la demonización del adversario como *mal incommensurable* y *enemigo total*, destruyendo el *ius belli* y el concepto de *ius hostis*. El ensayo aborda los ejemplos de la guerra rusoalemana de 1941-45, el bombardeo estratégico angloamericano en la Segunda Guerra Mundial, y el enfrentamiento entre Occidente y el mundo islámico.

*Palabras Clave: Guerra; Cruzadas; Occidente; Islam*

## REFLECTIONS ON THE CONCEPT OF A JUST WAR AND CRUSADE AND ITS CURRENT REVALUATION

### Abstract

The concept of *just war* and *crusade* remain through time as elements of *casus belli* legitimating, since the early manifestations in high Middle Ages, the pinnacle in the Crusades for regaining the Holy Land, and its ratification in contemporary era. The typical characteristic is the adversary demonization as *immensurable evil* and *total enemy*, destroying the *ius belli* and the *iustus hostis* concepts. The essay approaches the examples of russian-german war 1941-45, the anglo-american strategic bombing in WW.II, and the confrontations between the West and the Islamic world.

*Keywords: War; Crusade; West; Islam.*

La guerra es una institución de la humanidad que, por su propia naturaleza, implica un complejo conjunto de parámetros y condicionamientos de tipo jurídico y moral, que varían a lo largo de los siglos. La religión y la cultura han sido factores determinantes en todo proceso bélico, pues la guerra es ante todo un fenómeno cultural, en una ecuación espaciotemporal.

Luego de la caída del Imperio Romano, los bárbaros llevaron a cabo sus campañas guerreras por la consecución de los objetivos de siempre: expansión del poder, sojuzgamiento de pueblos adversarios, conquista del territorio enemigo y explotación de sus recursos. En el mundo germánico, era común que el conflicto lo dirimieran los jefes o los “campeones” por ellos elegidos, pero aunque se enfrentaran dos ejércitos la guerra era considerada un juicio de Dios, en el que ambos contendientes aceptaban combatir en el campo de batalla para ver quién tenía razón. La guerra tenía prescripciones muy estrictas, se buscaba controlar la violencia y el saqueo en lo posible, y los prisioneros, generalmente, eran salvados y canjeados por rescate. Al menos en tiempos comprendidos entre la caída de Roma y Clodoveo.

La herencia romana estaba en crisis en los primeros siglos del medioevo, y los reinos postromanos fueron confinados a territorios con poca o ninguna frontera definitiva, *finis* o *termini*. Cuando las fronteras cambiaban, esto era usualmente percibido como ganancia o pérdida de *civitates*, no como traslado de límites. Los poderes políticos en Occidente estaban definidos en unidades por las leyes romanas y los edictos reales, pero después los confines fueron permeables a rivales políticos, criminales y fugitivos, pues los conceptos de dominio y frontera estaban diluidos (Pohl, Wood y Reimitz, 2001:253-255).

Fueron los Papas quienes primero, en sus negociaciones con los Lombardos, hicieron valer sus títulos de dominio en referencia a un “espacio sacro”, y el Imperio Carolingio, en tanto cristiano y heredero de la *romanitas*, comenzó a aplicar una noción de frontera que tenía que ver con la divisoria entre los cristianos y “los demás”, particularmente el mundo pagano a ser convertido. La frontera se convirtió, aparte de su carácter de límite entre Estados, en materia de percepción, para unos una barrera, para otros un pasaje. Para el carácter misionero de la cristiandad, era una puerta abierta a la conversión, dado que para una religión

expansiva como el cristianismo, los límites para la evangelización sólo terminan con el mundo conocido. El concepto crucial que aparecerá entonces no será sólo la frontera como línea divisoria entre paganos y cristianos, sino como entre lo que es culturalmente familiar y el “otro”, entre la propia ecúmene y la “alteridad” presentada como *hostis* (Pohl, Wood y Reimitz, 2001:211).

Pero también existe un cambio en el concepto de guerra. San Ambrosio, obispo de Milán, afirma que al sustituir Constantino el águila romana por el lábaro con las iniciales de Cristo, ya no serán las águilas militares ni el vuelo de los pájaros quienes conducen los ejércitos, sino el propio nombre y culto de Jesús. San Atanasio proclamó que la muerte de un enemigo en guerra justa era un acto encomiable. Pero San Agustín fue más lejos, al sostener que la paz completa era imposible en la *ciudad terrena*, aceptando la guerra como lucha continua del cristiano contra el pagano y el hereje. La guerra justa tiene causas justas. Una guerra justa tiene como objetivo la paz y la justicia, concebida esta última como tranquilidad de orden. También es justa una guerra si venga las ofensas o recupera los bienes injustamente perdidos, recordando Agustín la necesidad de protección de la seguridad y libertad de los romanos frente a los bárbaros. Aquí se mezcla la *pax romana* con la *pax cristiana*.

Además, la guerra justa debe ser declarada y conducida por la autoridad del príncipe, pues si éste declara una guerra injusta, él será pecador y sus soldados inocentes. Pero San Agustín le añade otra dimensión: la guerra justa no será sólo restituir el perjuicio y volver al *statu quo ante bellum*, sino un instrumento de Dios, inspirado por una motivación conciente y una disposición del espíritu, una acción benéfica incluso para el enemigo. “A pesar de sancionar el carácter sacro de la guerra justa, San Agustín aun considera que el cristianismo, por amor, puede hacerla menos cruel y más piadosa” (Contamine, 1984:335).

A partir del S. XI, se iniciará en Europa una tendencia pacifista, que no sólo intenta poner orden en esas sociedades en formación, sino luchar contra todas las causas y aspectos de violencia. La Paz de Dios se dirigió especialmente a la represión del pillaje, obligando bajo juramento a los *milites* a respetar a los campesinos y los bienes de las Iglesias. La Tregua de Dios, paralelamente, interrumpía toda violencia entre el sábado a la noche y el lunes a la mañana, con especiales disposiciones

para el domingo. Estas medidas tuvieron importancia al ampliar la inmunidad de los desposeídos y débiles (clérigos, peregrinos, mujeres, niños, ancianos, etc.) y contribuyó al establecimiento de la Caballería. La Iglesia intervino directamente al bendecir las armas en ceremonias de consagración, donde el caballero juraba defender la Iglesia y los débiles, reprimir la maldad de los réprobos y castigar a los infieles.

Por tanto, si bien la *Pax Dei* y la *Tregua Dei* intentaron limitar la guerra y circunscribir el uso de las armas, crearon un arma específica, el combatiente a caballo, que desde el S. XI será el único que tendrá status de guerrero. Muchos *milites* cristianos no querían renunciar a la aventura y al logro de empresas no precisamente edificantes, y la caballería estará compuesta de hombres heterogéneos, pequeños rentatarios, aventureros y jóvenes excluidos de las sucesiones familiares, por lo cual la relación entre nomadismo guerrero —Duby *dixit*—, caballería y cristianismo será muy ambigua, como bien señala Cardini (1992).

Precisamente, la ideología de la Paz de Dios fue invocada en el primer canon del Concilio de Clermont, cuya culminación fue el anuncio del Papa Urbano II de la expedición cruzada a Jerusalén. El símbolo de la Cruz jugaba un papel doble: el de identificación del caballero embarcado en una guerra justa por una justa causa, y el del peregrino que buscaba cumplir su voto de peregrinaje a Tierra Santa. A fines del S. XI se inauguró para la cristiandad medieval occidental una concepción de la guerra inédita hasta entonces, la *guerra santa*. Basada en la concepción agustiniana de guerra justa, le añadía una dimensión nueva, ya se trataba no sólo de no ofender a Dios, sino de agradarle, trazándole al caballero una “vía caballeresca a la santidad” fundada en la empresa divina y el martirio.

Los disturbios y contradisturbios en el seno del feudalismo habían erosionado la sociedad creada tras la disolución del orden carolingio; la sociedad europea del S. XI tendrá otra configuración y otro centro, y aquellos eventos culminarán en las Cruzadas (Barraclough, 1976:166). Estas cruzadas fueron la culminación de la mística de la guerra de los caballeros medievales, exasperada por los torneos y cantares de gesta, que estaban llevando a Europa a una lucha intestina, voluntad de acción inteligentemente derivada a un factor externo. Urbano II explotó el

espíritu batallador de la caballería franca, orientándolo hacia una guerra santa aprobada por Dios.

Hoy muchos historiadores coinciden en que el argumento central de las cruzadas es falso, pues el Santo Sepulcro no estaba interdicto -aunque en el camino de Jerusalén soldados sarracenos muchas veces molestaban a los peregrinos- ni era el motivo principal de los cristianos, pues la mayoría ni sabía donde se encontraba. Pero –según un experto– igual el argumento del Papa Urbano fue tremendo:

“La utilización de las fuerzas guerreras desmovilizadas e indisciplinadas con vistas a un objetivo común, considerado a priori como justo, y proclamación de una misión divina que se imponía a los cristianos de Occidente como una necesidad” (Oldenbourg, 1974:42-43).

La indulgencia plenaria fue concedida por primera vez por Urbano II en 1095: “Que este camino valga por toda una penitencia”. A ello se le adiciona la imagen mítica de Jerusalén; morir por la causa de la ciudad santa era obtener recompensas no sólo materiales sino espirituales en la otra vida.

Desde el principio, las cruzadas mezclaron auténtico fervor religioso con intereses materiales y espurios. Las flotas veneciana, genovesa y pisana ambicionaban establecimientos en el norte de África y las costas sirias; no en vano en el Concilio de Clermont estaba el arzobispo de Pisa, Daimbert, quien cuatro años después sería el primer patriarca del Reino Franco de Jerusalén. Esta “fuerza polinacional ideológica” –al decir de Grousset– en diez años había liberado de presión turca a Bizancio, restaurado media Asia Menor al helenismo, erigido reinos en las costas de Siria y Palestina, y todo esto por un plan preconcebido y organizado magníficamente por Urbano II (Grousset, 1970:7).

Los cruzados iban por miles con una energía y alborozo que hoy resultan casi inexplicables; pocas veces hubo tantos religiosos, iluminados y pecadores juntos en una empresa común. Pero los unía algo: el Islam como contraimagen, pues ellos veían en la religión del profeta Muhammad al enemigo mortal, el “otro” absoluto. Para los cristianos, el nombre Islam -sumisión a los designios de Dios- era el de una herejía insoportable, una perversión del mensaje de Moisés y Jesús. Siendo el rito islámico despojado de “ceremonias complejas, misas y repicar de

campanas, se les aparecía como el monoteísmo craso y puro, sin misterios, ropajes ni jerarquías sacerdotales”. Y para el Islam, Dios es una abstracción de poder infinito e infinita gloria, uno e indivisible; aunque reconocen a Jesús y la Virgen, “para el musulmán Dios no tiene historia, mientras que para el cristiano la historia de Dios está ligada a la de Cristo” (Payne, 1995:22). Este distinto planteo del mundo, del trasmundo, la sociedad y el tiempo, será la causa de un drama histórico que aún perdura: el encuentro y desencuentro de dos grandes religiones y culturas.

Sin embargo, para los países de Europa occidental, la amenaza islámica era menos evidente que para los bizantinos, que habían soportado las irrupciones de los turcos, y éstos eran considerados más como bárbaros que como infieles por aquellos. El intercambio mercantil e intelectual entre Bizancio y el Islam jamás se interrumpió. El árabe era heredero de la tradición greco-latina casi tanto como el bizantino y su forma de vida no era muy diferente, señala Runciman (1980: 95), pues:

“un bizantino se sentía más a gusto en El Cairo o en Bagdad que en París o Goslar, incluso en Roma”, pero “los cristianos occidentales no podían compartir el sentido de seguridad y la tolerancia de los bizantinos, estaban orgullosos de ser cristianos herederos de Roma y difícilmente aceptarían que la civilización musulmana era, en la mayoría de los aspectos, más avanzada que la suya”.

Obviamente, el profundo sentimiento religioso no ocultaba la ambigüedad de la expedición, como lo demuestra la Cuarta Cruzada, cuyo objetivo fue saquear Bizancio, una mera empresa comercial bendecida por el todopoderoso Inocencio III. Es que existía en Europa una penuria de tierras más la institución de la primogenitura, sobre todo en el norte de Francia, así que había que buscarse un mejor pasar en otros lados.

A partir del S. XII viene a sumarse otra justificación de la cruzada: si los musulmanes ocupaban tierras que otrora pertenecieron al Imperio Romano, la Iglesia, en tanto sucesora del mismo, legítimamente debía recuperar lo que se le había arrebatado por la fuerza. La guerra justa de los fieles contra los infieles será lla-

mada *bellum romanum*, y la punición de los islámicos también les correspondía de derecho, calificando al Islam de *summa culpabilis* (Contamine, 1984:349).

La “guerra romana”, según algunos juristas canónicos —como el cardenal de Ostia, Enrique de Sagunto, el Hostiense (1271) y Juan de Legnano (1361)— es el prototipo de la guerra justa, porque es la guerra de los fieles contra los infieles y se llama así por Roma, “cabeza y madre de la fe”; es una guerra total, donde no se rescataba la vida de los enemigos sino que podían legítimamente ser muertos o esclavizados. Los romanos crearon un sistema de leyes de muy elevada concepción, pero eran pragmáticos y generalmente no respetaban ningún deber de moral internacional o de humanidad; la conducta con Cartago es arquetípica. Hacían la guerra para conquistar y dominar, luego imponían su cultura con la autoridad, aunque respetaran manifestaciones religiosas y tradiciones locales. Pero donde existía hostilidad absoluta, eran implacables, los tratados eran despreciados, los pactos rotos según conveniencia, y la libertad de otros pueblos no era cuestión de consideración.

Cuando la Iglesia se hace heredera de Roma, introduce en el mundo cristiano un cierto grado de responsabilidad internacional, pero limitada a los adherentes a la Iglesia romana, a veces extensivo a la cristiandad griega. El resto del mundo fue excluido incondicionalmente de los beneficios de esa responsabilidad; el nombre de la religión sirvió de justificación para la expansión, el despojo y la esclavización. La prueba fue la conquista de Jerusalén en 1099, con la masacre de 70 mil personas, y no sólo musulmanes, sino judíos y ortodoxos:

“La locura asesina de los vencedores convirtió la ciudad en una verdadera carnicería, los mismos cristianos jamás habían visto semejante masacre de gentiles (...) El botín fue inmenso (...) Ninguno de los peregrinos venidos a Jerusalén siguió siendo pobre” (Heers, 1997:235-237)

La justificación de cualquier conducta en la guerra contra el infiel provenía de la guerra justa. En el S. XII, el monje boloñés Graciano (Decreto 2, causa 23) sostuvo que la guerra justa había de reunir ciertas condiciones: ser ordenada por el Príncipe sin participación de eclesiásticos, encaminarse a la defensa de la patria atacada o la recuperación de bienes, y excluir todo tipo de violencia apasionada

e ilimitada. Pero si bien bajo el Imperio Romano el concepto de Príncipe estaba claro, no sucedía lo mismo en el medioevo: podía tratarse del Emperador, los reyes, el Papa o los poderes urbanos y feudales.

Los requisitos que estableció en el S. XIII Santo Tomas (Suma Teológica, II a II qu 40/42) para una guerra justa eran:

- a) un fin puramente pacífico sin odios ni ambiciones,
- b) causa justa,
- c) declaración de guerra por el Príncipe (autoridad legítima),
- d) prohibición de toda mentira.

De acuerdo a estos requisitos del Aquinate, puede decirse que prácticamente no ha existido en la historia ninguna guerra justa.

Claro está que Santo Tomás creía que la ley natural -que alcanza a toda persona por estar dotada de “naturaleza humana”- depende de Dios creador; es imposible creer en la ley natural sin creer en Dios como su autor. Las guerras entre príncipes cristianos eran regidas por leyes naturales bajo autorización divina, distinguiéndose claramente lo legal de lo ilegal, lo justo de lo injusto. Pero dichas leyes no alcanzaban a los infieles, porque las guerras contra ellos eran santas, declaradas por Dios, así que los derechos de los enemigos cristianos no eran concedidos a los enemigos infieles, pues no pertenecían al cristianismo. Por esa razón, el Segundo Concilio Laterano de 1139 prohibió “bajo anatema” el uso de la ballesta entre enemigos cristianos, pero permitía usarlo contra los infieles. A los infieles se les trataba igual que a los bandidos, y con el derecho a ciertas armas se mantenía el privilegio de los caballeros (Jonson, 1987:78).

La teoría de la guerra justa del Aquinate no concebía las culturas donde el mensaje cristiano no se había aplicado explícitamente. Al inicio de la modernidad hubo, pues, que enfrentarse a un problema: cómo aplicar el criterio de guerra justa a luchas entre cristianos y pueblos que nunca habían estado en contacto con el cristianismo, como sucedió en el encuentro entre los españoles y las culturas indígenas del Nuevo Mundo. Y por otra parte, ¿qué sucedía con los conflictos entre beligerantes no cristianos? Francisco de Vitoria fue quien se atrevió a señalar los

prolegómenos de lo que sería un derecho internacional autónomo, aunque aún ligado a concepciones cristianas. No obstante, en el choque entre los europeos y las culturas precolombinas, la fácil victoria de los primeros fue interpretada en clave de justa causa bendecida por Dios. Como relata un cronista que acompañó a Cortés, la viruela que asoló al pueblo azteca fue sentida como una acción del Señor (Vázquez de Tapia, 2003:141).

En el mundo islámico también los conceptos se presentan complejos. La palabra *Yihad* ha sido traducida generalmente como “guerra santa”, pero es un concepto polisémico. En realidad *Yihad* significa “esfuerzo” dirigido a agradar a Dios, existiendo una acepción mayor, la guerra contra las propias pasiones y apetitos, y una menor, la lucha contra los enemigos del Islam. Pero siempre en la “vía de Dios”, pues el Corán sostiene que apartarse del camino de Dios, no creer en él ni en el oratorio sagrado es un pecado muy grave. En distintos suras se afirma que los infieles no cesarán nunca de hacer la guerra a los musulmanes hasta hacerlos renunciar a su religión, que aquellos fieles muertos combatiendo en el sendero de Dios alcanzarán su indulgencia y misericordia, y que hay que combatir a los que no creen en Dios, hasta que paguen el tributo o sean humillados.

A los suras referidos a la “guerra justa” islámica, hay que sumar algunas reflexiones. En principio, el Corán distingue entre creyentes y no creyentes, teniendo especial consideración por las “religiones del Libro”, es decir, reveladas. “No debe existir compulsión en religión” (sura II, 261). “Realmente aquellos que creen (los musulmanes) y aquellos que son judíos, cristianos o sabeos, tienen fe en Dios y en el último día, si siguen lo bueno y recto, no deben temer de ellos” (sura V, 69). El Corán insiste en el carácter defensivo de la guerra: “cuando los infieles ataquen, defiéndanse... defiéndanse de sus enemigos pero no ataquen primero; Dios odia al agresor” (sura IV, 85).

La prodigiosa expansión del Islam en los S. VII y VIII, cuando cayó como fruta madura Medio Oriente, el norte de África y casi toda España, parecen señalar un proceso no precisamente defensivo. No obstante, la guerra no puede hacerse contra la “gente del Libro” (cristianos y judíos) si aceptan el pago de un impuesto especial, en cuyo caso serán admitidos en la comunidad. Pero contra los idólatras, la guerra continúa hasta que se conviertan; si se niegan, pueden ser muertos o

esclavizados. La guerra como obligación comunitaria no figura entre los deberes individuales, así que el jefe de la comunidad ordena la declaración o el cese de la misma. En la Edad Media, el equivalente del Príncipe cristiano era el Califa.

Sea como fuere, las cruzadas dieron al Islam la justificación de la *Yihad* como guerra defensiva–ofensiva, y fue en el S. XII cuando un autor anónimo, de Alepo, introdujo este tema en un tratado: el deber principal de un jefe musulmán es hacer la guerra santa al infiel, ya en ofensivas para ampliar el territorio de la fe –*Dar al Islam*–, ya mediante campañas de reconquista y expulsión de los no creyentes de tierras que antes fueran musulmanas. El paralelismo con la justificación cristiana de las cruzadas resulta evidente, incluyendo las obligaciones del guerrero (Hindlley, 2004:118). A partir de entonces, Saladino será el unificador del Islam, enfrentando al enemigo cruzado y levantando la autoestima y moral de los musulmanes. Arquetipo de honor, trató siempre de mantener una conducta justa en el enfrentamiento; sintomático es que, al retomar Jerusalén, perdonó la vida de los cristianos, permitiéndoles salir con un salvoconducto.

Pero durante el S. XIII, en tiempos de los Mamelucos, aparece en Siria la prédica de Ibn Taymiyya, una especie de Urbano II islámico. Inflexible en la aproximación a la verdad revelada, pero tolerante en la diversidad en el seno de la comunidad de los que aceptaban dicha verdad. La vida humana para él estaba al servicio de Dios bajo la guía del Profeta, y la voluntad divina debía interpretarse en el entendimiento riguroso y literal del Corán (Hourani, 2003:228 - ss.) Tomadas como axiomas, las suras y aleyas se convirtieron en un arma espiritual. Maximalista y unidimensional, Ibn Taymiyya excluyó todo lo que no era islámico, y con infieles y herejes aconsejó tener la máxima dureza. Al igual que Urbano II, el mensaje de Ibn Taymiyya estaba más dirigido a ordenar la casa propia que al exterior, pero sirvió de maravillas para los musulmanes más fanáticos, asentando la bandera del *Yihad* como guerra santa. Pues, al hacer un llamado a los fundamentos coránicos, Ibn Taymiyya inauguró el “fundamentalismo” islámico.

Ibn Taymiyya en su momento se quejaba de la debilidad y laxitud de la *umma*, y llamó a los musulmanes a levantarse en defensa de su religión. Si muchos respondieron entonces a la prédica, en el Islam actual es muy probable, ante el creciente desentendimiento con Occidente, que también muchos de sus homólogos respon-

dan a nuevas manifestaciones de esa prédica, como ocurre en algunos grupos extremistas (Burke, 2004:326).

## Guerra Justa y Cruzada en el mundo contemporáneo

Efectivamente, hoy, Ibn Taymiyya es reivindicado por la severidad wahabista de los saudíes, tanto como por *Al Qaeda*, y Osama Bin Laden, quien lo ha nombrado repetidas veces. Es sintomático que este líder *yihadista*, enemigo público de los Estados Unidos, a partir de 1996 comenzó su accionar contra las tropas americanas -estacionadas en Arabia Saudita luego de la primera Guerra del Golfo- con la consigna “Expulsad a los politeístas de la Península Arábiga”, luego convertido en “Expulsad a judíos y cristianos” y finalmente llamando a la guerra contra la “alianza sionista-cruzada” (Keppel, 2001:507).

La actitud de los árabes y musulmanes en general respecto a Occidente, aún sigue influida por aquella gesta. La referencia a Saladino es continua, y se asimila a Israel a un nuevo Estado de cruzados. A Nasser, en su momento, lo comparaban a aquel unificador, y la expedición de Suez de 1956 se vivió como una nueva cruzada anglofrancesa. En el gran palacio de Saddam Hussein en Bagdad, existía una pintura donde se le mostraba a la cabeza de una columna de blindados, junto al héroe curdo Saladino. En algunos fanáticos, ese sentimiento de persecución por Occidente se vive como obsesión, como en el turco Ali Agka, quien disparó al Papa en 1981 dejando una carta en la que decía: “He decidido matar a Juan Pablo II, comandante supremo de los cruzados” (Maalouf, 1994:289)

Por supuesto, Occidente no se queda atrás. Desde el gran humanista Erasmo, quien sostenía que el uso de la fuerza era el único medio eficaz de conversión, hasta la ópera *I Lombardi alla crociata* de Verdi, el mundo cristiano occidental siempre recordó la derrota final a manos de Baibars. En la Gran Guerra, el Káiser Guillermo era aliado del Imperio Turco, enfrentado a los ingleses y franceses; para los Aliados, se trataba de una doble cruzada: contra los germanos, herederos de los “hunos”, y contra el viejo enemigo otomano. Las memorias de un comandante inglés en Oriente Medio, Gilbert, se denominan *Romance de la última cruza-*

da; el propio general en jefe británico, Allenby, al entrar en Jerusalén dijo: “Ahora sí las cruzadas han terminado”. En 1920, cuando Siria fue puesta bajo administración francesa, Lyautey, gobernador galo, se dirigió a la tumba de Saladino, y poniendo su pistola sobre el sepulcro murmuró: “Saladino, volvimos” (Hindley, 2004:304).

Del mismo modo que la cristiandad se empezó a cansar de las cruzadas contra el Islam, dedicándose a emprender otras contra herejes y díscolos, como la realizada contra los cátaros, en el Occidente moderno hubo cruzadas internas. Sucesivamente, Napoleón, el citado Káiser Guillermo y Adolfo Hitler fueron considerados grandes perturbadores del orden internacional, demonizados como Anticristos y objeto de expediciones internacionales ideológicas. El Tercer Reich, a su vez, invocó la “cruzada europea contra el bolchevismo” en su terrible guerra con la Unión Soviética, como una nueva versión de la lucha medieval de la Orden Teutónica frente a los ortodoxos de Alexander Nevski. Las memorias del general D. Eisenhower, comandante en jefe de los aliados occidentales en la Segunda Guerra Mundial se titulan, significativamente, *Cruzada en Europa*.

Es menester aquí realizar una reflexión sobre el tema central que nos ocupa: el re-flotamiento y revalorización de las ideas de guerra justa y cruzada, en relación al enemigo total considerado como antitipo o contraimagen. El análisis del antitipo lo realizó brillantemente George Mosse en sus estudios sobre la “nacionalización de las masas” en Alemania, desde la guerra de liberación contra Napoleón hasta el Tercer Reich. En el proceso de coagulación nacional, el judío entró como enemigo cosmovisional, cultural, teológico político y comunitario, convirtiéndose en antitipo. Excede a los límites de esta reflexión abordar una temática tan compleja, que hemos hecho en anteriores oportunidades. Nos limitaremos a algunos ejemplos dentro de los grandes conflictos entre Estados y bloques de naciones, a la luz del realismo político.

Un pensador realista, Kagan (2003:21), afirma que los mayores estudiosos de las guerras llegan a una conclusión: éstas ocurren por una razón fundamental, la competencia por el poder. Los realistas –sostiene– no aclaran los usos que el Estado le da al poder que adquiere. Los neorealistas sugieren que los Estados lo persiguen, en esencia, para conservar lo bueno que tienen, la paz y la seguridad.

Pero todos los propósitos de las guerras son sólo diferentes aspectos del poder, pues los objetivos conflictivos entre naciones siempre son conflictos de poder. Ahora bien, de acuerdo, pero la legitimación del poder y su accionar, ¿cómo se presenta?

La guerra rusoalemana de 1941-1945 —el mayor frente de la Segunda Guerra Mundial por la magnitud de recursos y fuerzas enfrentadas— fue emprendida y presentada por el Tercer Reich como una cruzada europea contra el bolchevismo —el término bolchevique se refiere a la Unión Soviética, el de comunista es universal—, no exenta de connotaciones racistas y religiosas.

Ernst Nolte (1994:418) ha realizado excelentes aportes al respecto, al considerar la guerra civil europea entre nacionalsocialismo y bolchevismo como una continuación de la guerra ideológica entre revolución y contrarrevolución, inaugurada por la Revolución Francesa y la Reacción y continuada en la guerra civil entre “rojos” y “blancos”. El punto máximo del conflicto fue la guerra rusogermana. Para Hitler y los nazis, “el bolchevismo era una criminalidad asocial y el comunismo representaba un inmenso peligro futuro”, por ende:

“cuando hablaba de una guerra de exterminio se trataba del exterminio de una ideología y sus paladines... También debe considerarse dentro del mismo contexto la ‘orden de los comisarios’ —ejecución inmediata de los comisarios políticos soviéticos prisioneros—, una disposición inhumana y contraria al derecho internacional público, pero derivada de una condición de ambos bandos en la guerra civil: el adversario cometería seguramente actos criminales contrarios al derecho internacional público... dentro del contexto de la guerra ideológica mundial, esto no resultaba criminal sino consecuente”.

Stalin, que había llevado en los treinta a su máxima expansión la bandera del comunismo como liberación de los pueblos del yugo capitalista, interviniendo en España, de acuerdo con Nolte (1994:437):

“ya no interpretó la diferencia entre los países capitalistas como un asunto superficial, sino que estableció un marcado contraste entre las libertades democráticas y el parlamentarismo angloparlante, y el ‘partido de la reacción medieval y los más oscuros progroms’, encabezado por Hitler”.

Claro está, del enfrentamiento entre dos sistemas políticos e ideológicos semejantes, sólo podía resultar una guerra de exterminio. La población civil, que ya sufría de privaciones, inclemencias y enfermedades, se vio presa entre dos rivales fanáticos. La bibliografía sobre el tema es numerosa, para muestra bastan algunos aportes. En esta guerra tomar prisioneros era considerado debilidad. Por orden de Stalin, la URSS no estaba adscrita a la Cruz Roja Internacional de Ginebra, de donde faltó toda ayuda a los heridos rusos, los prisioneros alemanes y, en respuesta, a los soviéticos, de resultas de lo cual los muertos en campos de concentración, amén del maltrato, fueron ingentes.

Dado que los partisanos soviéticos mataban a los soldados alemanes mutilándolos en numerosos casos, la reacción germana era igualmente espantosa, pues “se fusilaba a modo de represalia a todo paisano que estuviere en la zona, sin importar que pudiese tratarse de mujeres e incluso niños... si se capturaba una aldea de partisanos, mataban a todo el que encontraban”. Cuando los soviéticos invadieron Alemania, “jamás podrá calcularse el número exacto de alemanas a las que violaron y mataron a modo de resarcimiento al final de la contienda y en el período inmediato posterior” (Rees, 2006: 124 y 240). Es sabido que en las “tropas especiales” antipartisanas del ejército alemán había muchas unidades de bálticos, ucranianos y rusos anticomunistas, que ajustaban sus propias facturas impagas.

Nolte tiene sin duda parte de razón, pero la gran cruzada antibolchevique —que llegó a involucrar medio millón de soldados europeos no alemanes— tiene también relación con la vieja idea europea occidental de “enfrentar al Asia”, esa “otredad” fuente de todos los males y temores, producto de una experiencia histórica innegable de confrontación. La guerra contra Rusia, para los católicos y cristianos en general, fue una cruzada. Muchos españoles, que recién terminaban su propio sangriento conflicto, se alistaron en la *División Azul*. Los belgas católicos y su jefe León Degrelle, marcharon al este con la *Wehrmacht*.

En el Vaticano, la apoyatura intelectual del esfuerzo bélico corrió a cargo de los jesuitas del *Collegium Russicum*, pues permanecía, en el fondo, la antigua idea de recuperar para Occidente a los ortodoxos. Tanto en Roma como en el resto de los países católicos, los obispos apoyaron enteramente la guerra contra la Unión Soviética. El episcopado alemán, en una carta pastoral apenas iniciada la invasión

de Rusia, llamó a los fieles “a cumplir con el deber, trabajar y combatir con espíritu de sacrificio, para servir a nuestro pueblo en el difícil tiempo de guerra y a la lucha contra el poder bolchevique” (Deschner, 1997:183)

Un notable historiador militar, Hastings (2005:777), sostiene que la conducta soviética en Europa Oriental horroriza tanto como los excesos de los bombardeos aéreos angloamericanos, sin que ello signifique exonerar a Hitler y sus seguidores, responsables de tantos estragos en el viejo continente. Pero añade:

“Si existe un conflicto en la historia que haya enfrentado a las fuerzas del mal y a las de la virtud, no fue otro que la Segunda Guerra Mundial. Por eso pudo Dwight Eisenhower titular sus memorias *Cruzada en Europa*. La victoria aliada de 1945 se vio, no obstante, complicada por el hecho que los angloamericanos dependían de una tiranía para lograr la destrucción de otra”.

Claro está, los aliados occidentales estaban dispuestos a exonerar a Stalin y los soviéticos de toda culpa, porque éstos estaban poniendo la mayor cuota de sangre, un sacrificio que ellos no se atrevían a aceptar. Y es un hecho común que los autores anglosajones se autoexcluyan de toda responsabilidad en la criminalidad inherente a este y otros conflictos, pues una mirada hipercrítica erosionaría los propios fundamentos del mundo actual, erigido sobre el desenlace de 1945 y los resultados de la posguerra.

En una obra ya clásica, *Just and unjust war* (1977) otro realista, Walzer, critica los excesos de la llamada “ofensiva de bombardeo estratégico” angloamericana, pero sigue justificando el bombardeo sistemático de saturación de ciudades alemanas —salvo Dresde—, afirmando que:

“cuanto más segura parecía una victoria alemana en ausencia de una ofensiva de bombardeo, tanto más justificable era la decisión de lanzar la ofensiva... aquí existía una emergencia suprema, donde uno podría muy bien verse obligado a ignorar los derechos de la gente inocente y hacer pedazos la convención de guerra... Desde la opinión del nazismo que estoy asumiendo, la cuestión adquiere esta forma: ¿debo cometer este crimen determinado (la muerte de gente inocente) en contra de ese mal inconmensurable (un triunfo nazi)?” (Walzer, 1980:312).

Walzer presenta la “guerra justa” como una filosofía política. Ahora bien, claro está que al presentar el peligro presente y futuro como parte de la naturaleza del nazismo –un *immensurable evil* y no sólo un *evil*– este autor pase por encima de las reglas del *ius in bello*. La condición de “emergencia suprema” justifica la guerra total aérea sobre las ciudades alemanas, muchas de ellas no precisamente blancos militares. Es más, concluyendo que las circunstancias presentes al escribir su obra –auge de la “guerra fría”– continúan siendo de “emergencia suprema”, llega a afirmar: “la disuasión nuclear es criminal pero inevitable”. Estos razonamientos abstractos, muy bien expuestos esquemáticamente, no dejan de sentir al enemigo como absoluto.

El propio Hastings –en una obra maestra escrita poco antes de ser corresponsal en la Guerra de Malvinas/Falkland– reconoce que el bombardeo estratégico derivó en simple terrorismo aéreo, particularmente en los seis últimos meses de guerra en Europa, cuando los ataques eran absolutamente injustificados y la población civil alemana sufrió las mayores pérdidas en vidas y propiedades. Dresde, una joya arquitectónica sin valor militar convertida en ciudad hospital, fue bombardeada en febrero de 1945, con una cifra de muertos que aún se discute, como se discuten las de Auschwitz, y como si esta danza macabra de números resultara lo más importante. No obstante, la masacre de Dresde sigue siendo la mayor de la historia en menor lapso de tiempo.

La impronta de cruzados se encuentra claramente en un prominente político inglés, quien en 1942 sostuvo: “Yo haría todo por bombardear las áreas de las clases trabajadoras de las ciudades alemanas... soy un cromwelliano, creo en eso de matar en nombre de Dios, llevando a las poblaciones civiles de Alemania los horrores de la guerra que ellos han probado con otros.” Cuando al jefe del Comando de Bombardeo, sir Arthur Bomber Harris, le detuvieron por enésima vez por exceso de velocidad al volante de su auto, el policía le reprochó: “si sigue así usted hará que se mate, señor...” Harris le respondió: “jovencito, yo mato miles de personas cada noche...” (Hastings, 1981:147, 159)

Un seguidor de A. J. P. Taylor, el talentoso Davies, apunta claramente, en relación a la brutalidad del frente ruso durante la guerra:

“En la esfera occidental, donde el bombardeo zonal constituyó el método principal para atacar a Alemania, los llamados ‘daños colaterales’ —la incineración y mutilación de civiles inocentes— adquirieron tal magnitud que nadie puede sostener en justicia que los métodos de los aliados occidentales fueran otra cosa que espantosos” (Davies, 2008: 633).

En Asia, la cruzada norteamericana contra el Japón tuvo connotaciones no sólo ideológicas y culturales sino —al igual que la guerra germana contra los eslavos “inferiores”— extremadamente racistas. El equivalente de Harris, el general Curtis Le May —el mismo que años después exigió de la USAAF bombardear Vietnam “hasta reducirlo a la Edad de Piedra”—, comenzó a utilizar el *napalm*, una bomba incendiaria a base de gasolina oleosa, contra las ciudades japonesas a partir de fines de 1944, algo que no se atrevieron a usar contra Alemania (habría que preguntarse si hacía falta). De todos modos, contra Japón se presentaba como legítimo, pues, como decía el gobernador de Idaho: “Viven como ratas, se procrean como ratas y actúan como ratas”. Muchos *marines* llevaban en sus cascos la inscripción *rats killer*. Y en una entrevista del *New York Times*, el general Blamey sostuvo: “No estamos tratando con seres humanos sino con un pueblo primitivo. Nuestras tropas tienen una actitud adecuada con los *japs*, son sabandijas” (Lindqvist, 2002: 221). En 1945, en unas semanas, por bombardeo aéreo Japón sufrió casi la mitad de la destrucción de Alemania en toda la guerra, sesenta y seis ciudades reducidas a cenizas. Luego vinieron Hiroshima y Nagasaki.

Cierto es que uno de los motivos principales de la campaña de Rusia, por ambos bandos, como de los bombardeos terroristas de Alemania, Japón, Vietnam, Irak o Palestina, entre tantos, no es más que el fanatismo, el odio y el deseo de venganza. Estos círculos viciosos de venganza internacional no llevan más que a procesos de muerte colectiva, y constituyen el basamento para nuevos crímenes:

“Los americanos, al tirar la bomba, aumentaron la capacidad de la crueldad humana hacia los humanos, al igual que los alemanes con Auschwitz y las cámaras de gas, que prepararon el camino de uno de los frutos más terribles del hongo: la expresión emocionalmente fría e intelectualmente primitiva de *guerra convencional*, que hace que todas las guerras no nucleares parezcan aceptables” (Galtung, 1999: 87).

Precisamente los conflictos actuales son denominados “conflictos de baja intensidad”, eufemismo que enmascara la tragedia de las violentas guerras regionales, intertribales e interétnicas propias de la segunda posguerra. Pero la honesta reflexión de Galtung no alcanza para dejar de preguntarnos qué especificidad caracteriza al conflicto moderno, revestido de un ropaje ético pero motorizado por fuerzas no sólo económicas sino teopolíticas, que lo transforman en un conflicto aún teñido de un fervor de cruzados. Esta característica vuelve por sus fueros con las actuales “guerras humanitarias”, compañeras inseparables del pacifismo contemporáneo.

El accionar de Occidente, con los Estados Unidos como protagonista principal a partir del atentado en Nueva York del 11 de septiembre de 2001, se inscribe plenamente dentro de los denominados “nuevos conflictos”, donde el terrorismo internacional es uno de sus mayores actores. El accionar contra el “Eje del mal”, en aras de la “guerra preventiva” del presidente George Bush comenzó en Afganistán, donde en un mes de guerra, los norteamericanos arrojaron miles de bombas y mataron a miles de civiles, pero a partir de allí, cada “daño colateral” refuerza a la opinión pública en contra de Washington y a favor de sus adversarios.

Resulta curioso relevar las razones teológicas con que los Estados Unidos acompañan su política internacional, legitimando su panintervencionismo:

“Permanece como un país profundamente religioso —afirma un notable autor—, pues los políticos americanos invocan a Dios tanto como lo hacen los afganos e iraníes, mientras en otros países desarrollados la religión es algo privado y marginal. Por otra parte, todos aquellos que combaten a la modernidad necesitan un enemigo, y los EE.UU. son la elección obvia... en esta época histórica, como el más poderoso país de Occidente, es designado como el Gran Satán” (Dyer, 2003: 50).

Obviamente que, en tanto superpotencia, los EE.UU. combaten para asegurarse el futuro, por la posesión o control de áreas de recursos estratégicos escasos, como petróleo, gas, minerales preciados, incluso agua potable. Esto se presenta legitimado como un modo internacional de actuar en defensa y preservación de

valores comunes a la humanidad: libertad, democracia, economía libre de mercado. El *american way of life* se muestra como una vía genuina y un beneficio para todos.

En ocasión de la guerra contra el Irak de Saddam Hussein, el ministro Rumsfeld señaló:

“El presidente Bush ha empezado a unir la nación en torno de una guerra contra los terroristas que atacan nuestro modo de vida. Esta guerra no será una gran alianza unida con el único propósito de vencer un eje compuesto de potencias hostiles. La fuerza militar sólo será una de las numerosas herramientas a utilizar. Los trajes de los banqueros y las ropas raídas de los programadores constituirán los uniformes de este conflicto, como seguramente lo son los trajes camuflados del desierto” (Rumsfeld, 2001).

Cabe preguntarse cuán distante está, en esencia, esta arenga de aquella que enardeció a los caballeros y al pueblo llano en Clermont tantos siglos atrás.

Por otra parte, el presidente se convirtió no sólo en un líder político y militar, sino en un propagador de la fe, como aquellos que se embarcaban a Tierra Santa. Al aprobar el ataque a Irak en 2003, Bush recordaba el momento:

“Rezaba dando vueltas en círculo, rezaba para que las tropas estuvieran a salvo, protegidas por el Todopoderoso... rezaba para tener fuerzas para cumplir la voluntad del Señor... no justifico una guerra basada en Dios, pero rezo para ser el mejor mensajero posible de la voluntad de Dios” (Woodward, 2004:425)

Las fuerzas armadas norteamericanas se reafirmaron como “el ejército de Dios”, y el Pentágono incorporó misioneros evangélicos en gran número a las tropas en Irak, incluso en desmedro de los capellanes católicos. No debe olvidarse que el término *fundamentalismo* fue por vez primera aplicado a estos evangélicos radicales.

Las connotaciones mesiánicas no cambiaron mucho desde aquel encendido discurso de Teddy Roosevelt en Newport, ante la derrota del “Imperio medieval y retrógado español” en 1898. Detrás de las palabras sólo está el poder. En tanto vocero del realismo político, Kaplan (2002: 195) es sincero y explícito:

“La ‘guerra justa’ de Grocio presuponía la existencia de un Leviatán –el Papa o el Emperador del Sacro Imperio–, para hacer cumplir un código moral. Pero en un mundo sin árbitro internacional de justicia, las discusiones en torno a la ‘justicia’ o ‘injusticia’ de la guerra tienen escasa significación fuera de los círculos intelectuales y jurídicos en que se dan. Los EE.UU., demás Estados y otras entidades irán a la guerra cuando consideren que obedece a sus intenciones estratégicas, morales o ambas y, por tanto, les tendrá sin cuidado que otros consideren su agresión como injusta”.

El juego más desnudo del poder, acompañado de la mayor revalorización actual de los conceptos de guerra justa y cruzada los encontramos en la guerra contra Irak de 2003, su consiguiente invasión y la amenaza a Irán por parte de las coaliciones occidentales encabezadas por los Estados Unidos. Aquí se mezclan componentes del protestantismo militante de los neo-conservadores con la ocupación de territorios ricos en recursos estratégicos escasos, al igual que en las antiguas cruzadas se unían el fervor religioso y el afán de lucro.

Al calor de las tesis de Samuel Huntington de “choque de civilizaciones”, el Islam aparece como “challenger” y antítesis de Occidente, corriéndose el riesgo de interpretar la rivalidad política, económica y cultural sub-especie religiosa. En el medioevo las distintas ecúmenes se reconocían entre sí como pares, en el consenso como en el conflicto, porque tanto el orbe cristiano como el mundo musulmán tenían basamentos de naturaleza religiosa. Pero el Occidente actual es irreligioso, pretexto defender sus intereses económicos y políticos bajo la vestimenta de la defensa de la libertad, la democracia representativa, la economía libre de mercado y los derechos humanos universales. Se aboga la defensa de la humanidad contra los disidentes, convertidos en enemigos absolutos y demonizados como depositarios del mal.

Quizá el aspecto más significativo es la confusión entre ética y guerra, hija de la modernidad. Fue Kant y su teoría de la “paz perpetua” quien señaló ese camino de confusión. El de Koenisberg liquidó el concepto de “guerra justa” –alejado de connotaciones morales y religiosas en su formulación– introduciendo el concepto de “enemigo injusto” en su filosofía política. Así rompió con la igualdad formal de los Estados beligerantes –*bellum inter pares*– al afirmar: “un enemigo justo es aquel

a quien yo haría injusticia si me opusiera a él, pero entonces tampoco sería mi enemigo”. Fue Clausewitz, nada menos, quien tomó prestado este legado kantiano para formular, al final de *De la Guerra*, un escenario de guerra total, donde un elemental acto de violencia invita a usar cada vez fuerzas mayores, creando una escalada que transforma al conflicto en algo esencialmente incontrolable e impredecible (Van Creveld, 2000:115).

Al respecto, agudamente señala Schmitt (1979: 198) que Kant se equivoca, contribuyendo a la disolución normativista del Derecho de Gentes interestatal, pues el filósofo apunta que el derecho de los que se sienten amenazados por un enemigo injusto —manifestada su voluntad verbalmente como evidencia— es ilimitado y justifica la acción común de los que se sienten amenazados en su libertad. De este modo “una guerra preventiva contra un enemigo semejante sería aún más que una guerra justa, sería una cruzada, pues no nos enfrentamos a un simple criminal, sino a un *enemigo* injusto, eternizador del estado de naturaleza.” Posteriormente, Schmitt (1984: 50) sostiene claramente que:

“el concepto de humanidad excluye el de enemigo. Que se realicen guerras en nombre de la humanidad tiene un significado político concreto... no es una guerra de la humanidad sino una guerra por la cual un Estado se adueña, contra su adversario, de un concepto universal para identificarse con él a expensas del enemigo”.

Las guerras humanitarias se libran en nombre de la civilización planetaria. El adversario es demonizado, reducido a un criminal internacional y, por ende, toda la acción del mecanismo correctivo de seguridad del “sistema de seguridad colectiva” puede descargarse sobre él. La exigencia de eliminación de un enemigo de la humanidad elimina la neutralidad. Esta nueva relación internacional destruye el derecho internacional clásico, donde la guerra es justa si es llevada por Estados que poseen el *ius belli* y ejércitos regulares que combaten entre sí. Aquí el enemigo es un par enfrentado y no un criminal. Con el cambio de estructura del derecho internacional desde la Segunda Guerra Mundial, surgen los conceptos de “Estado agresor” —hasta llegar al *rogue state* o “Estado canalla” actual— y de “culpabilidad colectiva”.

La guerra se convierte entonces en mera:

“acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, de modo que es preciso también aumentar la justificación del *police bombing*, lo cual obliga a llevar hasta un extremo abismal la discriminación del adversario... el vencedor considerará la superioridad de sus armas como prueba de *iusta causa* y declarará criminal al enemigo, puesto que ya no es posible realizar el concepto de *iustus hostis*” (Schmitt, 1979: 426).

Podemos añadir que este carácter discriminatorio es correlativo con el avance tecnológico y la extensión del teatro de operaciones a escala global, donde el terrorismo internacional es un claro ejemplo. La estrategia de aniquilamiento y el poder destructivo de las armas hace a la guerra difusa e ilimitada, devasta la economía y la sociedad del adversario —como ocurrió en Irak y recientemente en Gaza—, exige la rendición incondicional a los designios del vencedor y convierte la *debellatio* en simple anulación del enemigo. La guerra se transforma así en genocidio directo o indirecto, más allá de la retórica de juristas y sociólogos (Cagni, 2002: 307).

Por cierto que el concepto de genocidio admite diversas interpretaciones. Pero en esencia es “la masacre calculada y deliberada de masas indefensas, de seres humanos inocentes, por ser miembros de un determinado grupo”. La línea que separa el genocidio directo deliberado del provocado por la guerra total es muy delgada. La diferencia entre la época de los asirios, romanos y cruzados y la actualidad consiste en la capacidad tecnológica para provocar la muerte en gran escala, además de la despersonalización de víctima y victimario.

La objetivación indiscriminada de individuos como “miembros de un grupo determinado”, que facilita su exterminio, es algo familiar para los estudiosos de la *Shoa*. Más difícil es delimitar quien es exactamente “el enemigo” en las guerras totales y aceptar que las poblaciones civiles de Alemania y Japón (y Vietnam, los Balcanes, Afganistán, Irak y Gaza, añadimos) puedan ser considerados blancos militares legítimos (Markusen y Kopf, 1996: 257 y ss.).

La situación internacional actual, además, se acompaña de una falacia jurídica. Zolo ha alertado sobre esta “patología del sistema internacional”: por ejemplo, los tribunales penales *ad hoc*, como en el caso del Tribunal de La Haya, que juzgó

la guerra de Kosovo de 1991 con un criterio dualista. El tribunal sancionó los crímenes de *ius in bello* -los crímenes de guerra y los crímenes contra la humanidad, además del genocidio- pero ignoró el crimen de la “guerra de agresión” desatada por la OTAN contra la Serbia de Slobodan Milosevic, sin autorización del Consejo de Seguridad de la ONU y dejando de lado la Carta de las Naciones Unidas (Zolo, 2006: 44). Claro está, nadie quiere reconocer que la fuerza expedicionaria de la OTAN empleó, por ejemplo, proyectiles a base de uranio empobrecido altamente tóxico –por el cual han enfermado y muerto muchos miembros de la KFOR de la ONU–, y por lo que esta organización podría ser acusada de violar la Convención de Ginebra respecto del uso de armas químicas.

Hoy día, persisten los aires de cruzada en un enfrentamiento entre Occidente y el Islam que lleva a las situaciones más desgraciadas y exasperantes. El último ejemplo es el ataque israelí –considerado vanguardia del mundo occidental en el área de Medio Oriente– a Gaza, con su secuela de muerte y destrucción. Ciertamente es que, a lo largo de los siglos, la oposición islámica a la opresión política y económica se manifestó en términos teológicos, naturales y espontáneos, equivalentes a los términos ideológicos occidentales. “Ninguno es más *máscara* o *disfraz* que el otro” (Lewis, 1993:135).

Sólo la comprensión del “otro” permite la tolerancia y la convivencia, reconocerse entre pares en sus propios fundamentos culturales y religiosos tanto como en el enfrentamiento. Bien apunta Cardini (2002) en su prólogo a *Nosotros y el Islam*, que no puede considerarse a la occidental y la islámica como caras distintas de una sola civilización, sino entenderlas como civilizaciones diferentes pero vivas, en áreas de presencia conjunta y de convivencia, dotadas de una común y profunda raíz euroasiática, helenística y mediterránea.

La intolerancia, que siempre ha envenenado las relaciones entre los pueblos a lo largo de la historia, es el maximalismo de las religiones monoteístas, cuando traicionan su mensaje primigenio confundiendo la preferencia de sí mismo con la exclusión, negación y destrucción del “otro”, demonizado como depositario del mal. Una enseñanza que la historia nos recuerda día a día en tiempos hoy tan difíciles como los de hace ocho siglos.

## Referencias Bibliográficas

- Barraclough, Geoffrey (1976). *The crucible of Europe. The ninth and tenth century in european history*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Jason (2004). *Al Qaeda. La verdadera historia del islamismo radical*. Barcelona: RBA.
- Cagni, Horacio (2002). “Una visión de la política mundial contemporánea en clave schmittiana” en Jorge Dotti-Julio Pinto: *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cardini, Franco (1992). *Guerre di primavera. Studi sulla cavalleria e la tradizione cavalleresca*. Firenze: Le Lettere.
- Cardini, Franco (2002). *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona: Crítica.
- Contamine, Philippe (1984). *La guerra en la Edad Media*. Barcelona: Labor.
- Davies, Norman (2008). *Europa en guerra. 1939-1945*. Buenos Aires: Planeta.
- Deschner, Kart Heinz (1997). *Con Dio e con il Führer*. Napoli: Pironti.
- Dyer, Gwyne (2003). *Ignorant Armies, Sliding into the war in Irak*. Toronto: M&S.
- Galtung, Johan (1999). *Fundamentalismo USA. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*. Barcelona: Icaria.
- Grousset, René (1970). *The epic of the Crusades*. New York: Orion Press.
- Hastings, Max (1981). *Bomber Command*. Pan Books, London.
- Hastings, Max (2005). *Armagedón. La derrota de Alemania 1944-1945*. Barcelona: Crítica.
- Heers, Jacques (1997). *La Primera Cruzada*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Hindley, Geoffrey (2004). *Las Cruzadas. Peregrinaje armado y guerra santa*. Buenos Aires: Vergara.
- Hourani, Albert (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Vergara.
- Jonson, James Turner (1987). *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton: Princeton University Press.
- Kagan, Donald (2004). *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kaplan, Robert (2002). *El retorno de la antigüedad. La política de los guerreros*. Barcelona: Ediciones B.

- Keppel, Gilles (2001). *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península.
- Lewis, Bernard (1993). *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindkvist, Sven (2002). *Historia de los bombardeos*. Madrid: Turner.
- Maalouf, Amin (1994). *Las Cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza.
- Markuse, Eric y Kopf, David (1996). *The Holocaust and Strategic Bombing. Genocide and Total War in the Twentieth Century*. Boulder: Westview Press.
- Nolte, Ernst (1994). *La guerra civil europea 1917-1945*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oldenbourg, Zoe (1974). *Las Cruzadas*. Barcelona: Destino.
- Payne, Robert (1995). *El sueño y la tumba. Historia de las Cruzadas*. Barcelona: Península.
- Pohl, W., Wood, I. y Reimitz, H. (2001). *The transformations of frontiers. From late antiquity to the carolingians*. Boston: Brill Leyden.
- Rees, Laurence (2006). *Una guerra de exterminio. Hitler contra Stalin*. Barcelona: Crítica.
- Rumsfeld, Donald. "A new kind of war". *The New York Times* 27/9/2001.
- Runciman, Steven (1980). *Historia de las Cruzadas*. Tomo 1. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (1979). *El Nomos de la Tierra*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, Carl (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folio.
- Van Creveld, Martin (2000). *The art of war. War and military thought*. Londres: Casell.
- Vázquez de Tapia (2003). *Relato, en Varios Autores: La conquista de Tenochtitlán*. Madrid: Dastin.
- Walzer, Michael (1980). *Guerras justas e injustas*. Buenos Aires: Emecé.
- Woodward, Bob (2004). *Plan de ataque*. Buenos Aires: Planeta.
- Zolo, Danilo (2008). *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*. Buenos Aires: Edhasa.

**Recibido: 30 de marzo de 2009**

**Aprobado: 30 de abril de 2009**