

La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos.

The Jihadist menace in Spain: old and new Orientalisms

Alberto LÓPEZ BARGADOS

GRECS-Universitat de Barcelona

alopezbargados@ub.edu

Recibido 29/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Alberto López Bargados (2016), "La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 73-80.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.006>

Resumen

El artículo pretende situarse críticamente frente a aquellas perspectivas teóricas que, analizando el caso español, consideran que la islamofobia no es más que una nueva versión del sistema de discriminaciones en torno a la población del vecino Marruecos que se remonta hasta la Edad Media. Sugiere contextualizar esos sistemas de discriminación en los períodos históricos en que florecen con el objetivo de mejorar las estrategias de lucha y denuncia contra la islamofobia. Igualmente, intenta esbozar algunas características comunes que presentaría la literatura islamófoba contemporánea, inscrita en plena obsesión securitaria.

Palabras clave: *Orientalismo, morofobia, discriminación, securitarismo, España*

Abstract

The paper aims to step back critically against those theoretical perspectives that, analyzing the Spanish case, consider that Islamophobia is nothing more than a new version of the system of discriminations about the neighboring Moroccans dating back to the Middle Ages. The paper aims to contextualize these systems of discriminations in their own historical periods in order to improve the struggle against Islamophobia. Similarly, the paper claims to outline some common traits exhibiting contemporary islamophobic literature, obsessed with securitarian issues.

Keywords: *Orientalism, maurophoby, discrimination, securitarianism, Spain*

Introducción

Para contar la contrahistoria de España, probablemente no encontraremos un sujeto más propicio que el "moro". Identificado desde la Baja Edad Media, y durante los siglos siguientes, como el enemigo próximo, los cronistas de la memoria histórica española abundaron en el recurso negativo del vecino musulmán para construir el relato diurno y triunfante de las monarquías ibéricas unidas a la fe verdadera, primero, y más tarde al destino imperial de la corte católica (Menéndez Pelayo, 1963; Unamuno, 2005; Unamuno y Ganivet, 1998; Sánchez Albornoz, 1991). El habitante meridional, el moro de la Berbería, aparecía como un reverso oscuro y extraviado de la España ungida por la Gracia de Dios. Cientos de años antes de que el orientalismo cristalizara como una disciplina académica destinada a legitimar la dominación europea sobre los países del Levante, en la España contrarreformista no importaba tanto el moro real como esa némesis de la cristiandad forjada a fuego por el peso de un orden discursivo persistente y acusador, un espejo invertido, una proyección interesada. En las variaciones que esa matriz discursiva ofrecía, el moro era invocado como oponente militar, rival teológico o pirata despiadado, de manera que toda influencia recíproca, todo tipo de intercambio económico o cultural entre ambas orillas, se zanjase con una elipsis. Así, el universo de relaciones tejidas a lo largo de los siglos con el "moro" fueron objeto de una tenaz represión, un filtrado minucioso que estigmatizaba toda forma de confraternización con el fin de separar con nitidez dos campos que se presentaban opuestos e inconciliables. El resultado de ese malabarismo identitario fue que, cuando el moro aparecía en escena para encarnar un papel distinto a los previstos por ese marco de referencia antagonista, su presencia resultaba inesperada, y se percibía como una distorsión, un anacronismo, cuando no directamente una impostura. Podría decirse que, desde entonces, el moro y su rico legado sobre los reinos que componen España constituye un poderoso tabú, y que la eliminación de esa huella es una parte decisiva de la construcción memorial hispana (Mateo Dieste, 1997; Martín Corrales, 2002; Martín-Márquez, 2008; Bravo López, 2012). Apúntese como ejemplo el anuncio del Consejo de Ministros español -7 de febrero de 2014-, de un anteproyecto de ley para determinar la concesión de la nacionalidad a los sefardíes, anteproyecto que eludía, por vía de silencio administrativo, una estrategia similar para los moriscos.

Como decimos, la represión aplicada sobre la densidad y complejidad histórica de esas relaciones resultó decisiva en la conformación de los mitos fundacionales ibéricos, probablemente con la excepción de Portugal. Ahora bien, la alargada sombra dejada por esa omisión voluntaria de las aportaciones norteafricanas a las sociedades peninsulares - omisión que tuvo obviamente su colofón en la expulsión de los moriscos, entre 1609 y 1613 (Braudel, 1976, 1997)- puede hacernos caer en la tentación de magnificar su influencia hasta el punto de que se convierta en un rasgo atemporal, una especie de precondition o axioma de (algunas de) las identidades ibéricas. Esa apreciación es lógica si pensamos que la reificación de esa morofobia hispánica parece tanto más sensata a medida que constatamos hasta qué punto las reacciones suscitadas por la presencia contemporánea de comunidades musulmanas en el Estado español parecen remitirse a esa matriz discursiva de carácter netamente antagonista. Acusaciones de impermeabilidad a toda voluntad de integración, fanatismo doctrinario, obsesiones construidas en torno al fantasma de una invasión, etc. Así, para algunos observadores (Zapata-Barrero, 2006), las prácticas y actitudes islamóforas que proliferan hoy día en el Estado español no serían más que el trasunto actualizado de una morofobia atávica, síntoma de una enfermedad crónica a cuya recurrencia deberíamos estar habituados.

Un argumento como ese cuenta, además, con un aval de peso. En 1932, el jurista alemán Carl Schmitt (2009) postuló que los criterios que dirimen y en cierto modo delimitan el campo de lo

López Bargados, La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos político vienen dados por la diferenciación que todo grupo humano debe hacer entre amigos y enemigos, y que por tanto la primera tarea que una organización política debe acometer para merecer esa consideración es identificar un enemigo, de lo que se sigue que éste carece de rasgos objetivables. El atavismo anti-moro sería, en ese sentido, una acusación dirigida contra pueblos vecinos para canalizar su estigmatización, un modo de dibujar un horizonte de antagonismo que sirviera a los intereses de las elites gobernantes sumidas en la competición por el poder. La morofobia sería, pues, un rasgo estructural de las monarquías hispanas en la medida en que su despliegue instituiría el propio campo político.

Sin embargo, aunque el principio de comodidad intelectual nos incite a zanjar la cuestión apelando a una suerte de morofobia inmanente, a un orientalismo hispánico de largas raíces, es precisamente la indeterminación a priori del estatus del enemigo a la que -sin un soplo de cinismo- se refería Schmitt lo que nos obliga a ser, creo, algo más cautos. Es tentador descubrir las profundas similitudes que existen entre la morofobia de la España moderna y la islamofobia de la España contemporánea, pero también debería serlo dilucidar las diferencias, destacar las novedades, averiguar si existe o no un corte epistemológico en la construcción actual del enemigo con respecto a tradiciones pasadas. Las operaciones discursivas puestas al servicio de la dominación son, en este sentido, finalistas, y por ello dan la impresión de inmanencia, como si los cambios que en ellas tiene lugar fuesen meros avatares sin importancia, pequeñas modificaciones que apenas interrumpen el sentido último de la acusación. Esa es, justamente, una de las consecuencias indeseadas que se derivan de la lectura de la obra clásica de Edward Saïd (2008, ed. or. 1978). El orientalismo sería, en la obra de autor palestino, una estrategia textual omnipresente que antecedería al propio hecho colonial (p. 68), una colección de *idées reçues* (Flaubert) inmunes en lo esencial a las transformaciones en la medida en que su objetivo sería ofrecer una imagen inmutable y subsidiada de Oriente. La persistencia de la realidad orientalista, prolongada hasta nuestros días (p. 73), sólo se vería así matizada por las veleidades autoriales, por las variaciones incorporadas por la subjetividad de los creadores, acentos personales que resultan decisivos en la obra de Saïd, pero que contrastan con la definición foucaultiana de discurso, indiferente a esa subjetividad, y a la que sin embargo el autor palestino parece apelar explícitamente (Jung, 2011: 23).

Situar históricamente la emergencia de esas representaciones, observar cómo las contingencias, esto es la necesidad de canalizar y justificar la acción interior y exterior de un Estado, determina en cada caso la identificación del enemigo, es, me parece, la mejor manera de superar el desprecio por las evidencias empíricas que comporta atribuir a un sujeto trascendente y movilizador, en este caso la morofobia, el curso de la historia. El recurso intelectual a una matriz orientalista homogénea y esencial resulta pertinente si nos atenemos a los fines que unas y otras representaciones persiguen, que no es sino el de la determinación de un enemigo, pero no a los medios que tienen a su disposición, ni a los argumentos que exhiben para tal fin. Y en este campo, medios y argumentos son extremadamente importantes, porque es su conocimiento particular el que nos permite afrontar epistemológica y políticamente esos discursos. De lo contrario, oponemos a ese orientalismo esencialista un discurso naïf y bienintencionado que incurre en los mismos errores que critica, es decir, que generaliza y simplifica los recursos discursivos que en cada contexto se ponen al servicio de las estrategias de dominación. Eludir las simplificaciones que acarrea el recurso heurístico a un orientalismo inmanente supone prestar atención a las nuevas inflexiones del discurso, identificar los conceptos sobre los que se tejen asociaciones de ideas, analizar cómo se reagrupan las prácticas y en nombre de qué marco interpretativo.

Es por ello que toma sentido la tentativa de aplicar una mirada crítica sobre la abundante literatura securitaria que se produce en el Estado español desde el 11S, y más particularmente desde el 11M, con el fin de determinar los nuevos registros en que se inscribe la lógica de construcción del enemigo, y ello sin hacer apelaciones comunes a una morofobia inmanente que parece explicarlo todo al precio de explicar menos de lo que parece. El objeto de esta contribución es, pues, proceder a un breve análisis de una producción literaria cuyo curso natural deriva hacia las lógicas policiales de la amenaza y la prevención. Se trata de un corpus extremadamente diverso, en el que intervienen agentes de muy distinto orden, desde miembros de los cuerpos de seguridad, políticos (Aristegui, 2004, 2005), juristas (Gómez Bermúdez, 2010) y expertos afiliados a *think tanks* (Reinares y Elorza, 2004; Reinares y Powell, 2008; Jordán, 2010; De la Corte y Jordán, 2014; Reinares, 2014; Reinares y García-Calvo, 2016), hasta profesionales académicos (Elorza, 2008), periodistas de largo recorrido (Irujo, 2005; Platón, 2005; Cembrero, 2016) e incluso *influencers* más o menos oportunistas (Rahola, 2011). Poco tienen en común buena parte de esos autores, en la medida en que la mayor parte de ellos acceden al campo de la expertise en cuestiones islámicas como un subproducto de sus preocupaciones securitarias, y presentan por lo tanto trayectorias profesionales previas de muy distinta naturaleza. Lo que justifica su inclusión en un corpus común es, justamente, el registro policial en el que inscriben sus intervenciones. En efecto, el objetivo último que parecen perseguir las contribuciones a ese corpus securitario, adopten una perspectiva más o menos erudita, es participar en la monitorización y neutralización del llamado yihadismo internacional en el marco de una política de prevención de riesgos presidida por la llamada "Guerra Global contra el Terror" (López Bargados, 2009, 2014).

Una revisión preliminar de ese corpus, que es la que podemos aportar en una contribución necesariamente limitada, nos sugiere cuatro rasgos básicos que compartirían los distintos textos que a él se adscriben.

Se trata, en primer lugar, de una literatura extremadamente cercana al ámbito de la gobernabilidad (o gobernanza si se prefiere): producida desde institutos universitarios, centros de investigación o unidades especiales dependientes de los distintos cuerpos de seguridad o del Ministerio del Interior, el marco de colaboración que esos grupos entablan con las fuerzas policiales es amplio y recíproco, pues tanto en las publicaciones on-line como en la programación de cursos y másteres es frecuente encontrar una mezcla constante de académicos y miembros de las fuerzas de seguridad. La política de puertas giratorias es, también en este caso, una evidencia que delata las diversas formas de ósmosis que se produce entre los polos académico y policial de la nebulosa securitaria. Esa impregnación mutua se comprende mejor si retenemos la aspiración práctica de buena parte de esa literatura. No pretende sólo influir genéricamente sobre la política exterior e interior del Estado, sino alentar la instalación de dispositivos concretos de vigilancia, programar seguimientos de personas sometidas a un régimen de sospecha, identificar, en fin, los peligros potenciales que acechan al cuerpo social y así justificar su monitorización. Aquí, la brumosa referencia a los "indicios de radicalización", a los que aluden tantos artículos del corpus securitario, merece un capítulo aparte. Si resulta evidente la laxitud con la que se abordan los signos probatorios en acusaciones de terrorismo, que como se sabe pertenecen más al llamado derecho penal de autor o derecho penal del enemigo que al derecho penal clásico, centrado en la comisión de hechos y no tanto en las cualidades de los actores, el concepto de "radicalización" no es menos sorprendente, por cuanto parece inspirado en los procesos (súbitos) de conversión religiosa. Ese es el extraño objetivo que se deriva de todas esas alusiones a una radicalización que se representa como inexorable: hacer visible (sobre signos corporales) lo invisible (un proceso íntimo de iluminación).

En segundo lugar, y como corolario de la primera característica, nos hallamos ante un corpus de vocación netamente autorreferencial. A pesar de los diversos anclajes académicos que presentan algunos de los autores de referencia en ese corpus, que harían pensar tanto en un régimen amplio de referencias intelectuales como en una difusión relativamente normalizada de sus saberes, se trata en realidad de un corpus endogámico, plegado sobre sí mismo, en gran medida impermeable a perspectivas ajenas al marco securitario en que se inscriben sus productos. Más allá de alguna cita retórica a grandes figuras intelectuales -Weber, Simmel, Schmitt, etc.-, que parecen actuar como evocaciones de autoridad, encontramos textos donde los autores se citan entre sí de manera constante y sistemática. Esa intensa dinámica de *feedback*, que alimenta muchas veces el volumen del corpus con intervenciones breves y poco elaboradas, justificadas por la necesidad de pronunciarse ante la inmediatez de los acontecimientos, no es más que la expresión textual de la propia movilidad de sus autores, que circulan fluidamente por el sistema de revistas, másteres y demás cursos especializados que componen esa auténtica nebulosa securitaria. Es fácil imaginar que ese dominio privado recibe, además, cuantiosas ayudas públicas para su supervivencia, bien por la vía directa, mediante la financiación de centros e institutos, bien indirecta, a través de la dotación presupuestaria que se otorga a los diversos cursos organizados en el seno de esa congregación discreta y reservada formada por los expertos en el yihadismo global. La extracción social de esos expertos, la trayectoria intelectual y profesional de los más destacados, el modo en que han conformado su *expertise*, debería ser igualmente objeto de reflexión.

Un tercer rasgo que comparten los diversos productos que configuran el corpus es lo que podríamos llamar el principio de intangibilidad de las fuentes. No se trata únicamente de que los autores adscritos a esa congregación adopten un código deontológico de respeto y protección de la integridad de sus fuentes primarias; en la medida en que en sus artículos apelan a una estructura de informadores o confidentes más o menos secreta, o a informaciones recabadas de operaciones en curso, esa precaución es completamente razonable. Se trata aquí, más bien, de la generalización de un recurso retórico que consiste en la acumulación de datos que se suceden sin referencia a fuente alguna, obviando el principio elemental de contrastación en favor de la misma lógica securitaria que justifica la existencia del propio corpus. Por decirlo de otro modo, esa literatura no es ajena al universo securitizado, sino que es una excrecencia de aquél; no constituye una reflexión externa al orden de vigilancia impuesto para protegernos de las amenazas que se ciernen sobre el cuerpo social, sino que es la prueba más elocuente de hasta qué punto esa protección es una necesidad imperiosa. Se trata de un procedimiento bien conocido por el que esa literatura contribuye a crear la propia realidad que describe, situándola en un plano inasequible e inverificable. Una literatura que se alimenta y justifica sobre la base del secreto es, paradójicamente, una literatura que no quiere lectores, sino cómplices.

Por último, and *last but not least*, hacemos alusión a un orden discursivo que inscribe su objeto en un registro inequívocamente religioso. No obstante, la transparencia que parece acompañar al término “inequívocamente” se diluye cuando consideramos la ambigüedad que caracteriza a lo “religioso” tal y como se declina en la Europa contemporánea. En efecto, como puede imaginarse, lo “religioso” no es, en Europa, una pura emanación discreta y objetiva de la realidad, sino un concepto resultado de una larga y en gran medida trágica sedimentación, que culmina en una definición moderna del hecho religioso concebido grosso modo como un sistema coherente de creencias, del que se desprenderían un conjunto de prácticas rituales entendidas como simples emanaciones pasivas de tales creencias, es decir, como accidentes sin una influencia decisiva en la conformación del propio hecho religioso. Al margen de la genealogía intelectual que acredita una definición semejante, así como de los fines que perseguiría (Asad, 1993, 2003, 2009; Hirschkind &

Scott, 2006; Mahmood, 2006, 2009), lo cierto es que ésta se ha generalizado y vulgarizado hasta convertirse en una verdadera representación hegemónica de los hechos religiosos, cualquiera que sea su origen o procedencia.

Precisamente, el monopolio ejercido por esa representación en la configuración del campo religioso europeo impone un canon que dirime lo tolerable de lo intolerable, y que en definitiva desacredita todas aquellas intervenciones en dicho campo que no se ajustan a un modelo que descansa, como decimos, sobre el pilar de las creencias y el repliegue de la religión al terreno de la fe personal. El campo religioso europeo se ha convertido así en un selecto club de reglas estrictas que, como señaló hace algunos años John R. Bowen (2004: 45), ha convertido toda práctica religiosa en motivo de sospecha, lo que justifica que un sesgo central de la islamofobia que atraviesa el corpus de textos sobre el peligro yihadista constituya precisamente un síntoma de una religiofobia de carácter más general (Geisser, 2003), y que proyectaría sus aversiones sobre el ámbito de la práctica religiosa. El reproche paternalista ante costumbres percibidas como anacrónicas (el sacrificio halal, el uso vestimentario basado en lógicas del pudor, etc.), la ironía o incompreensión ante prácticas extravagantes y, en el extremo, la condena del fanatismo oscurantista de algunos musulmanes, apreciaciones todas ellas que abundan en los textos que componen ese corpus, dirimen el juicio que les merecen sus objetos de vigilancia a partir de un prisma que dirime lo que es auténticamente religioso (las creencias íntimas) de lo que sólo pretende serlo (los actos de participación colectiva). En efecto, la lógica que gobierna esas aproximaciones securitarias a la amenaza yihadista parece ser la de diferir a un registro religioso – y por tanto despolitizar- ciertas acciones o comportamientos, para a continuación desacreditar precisamente su naturaleza religiosa sobre la base de un marco interpretativo que ha asumido rango hegemónico en Europa, y que se articula en torno a los principios seculares. Se reconoce a los musulmanes sobre la base de una adscripción religiosa que es de inmediato impugnada, acusada de fomentar una moralidad retrógrada o un comportamiento simplemente irracional.

Para concluir, me parece que la conexión que el *régime de vérité* instituido por el espectro del terrorismo yihadista guarda con otras dimensiones del ejercicio del poder estatal, tales como las políticas migratorias o sanitarias, justifica sobradamente un análisis de ese corpus textual variopinto desde la perspectiva schmittiana, esto es, como un eje discursivo que traza los contornos, impone reglas e instituye, en suma, el campo político. Esa institución del campo político es tanto más paradójica cuanto que la voluntad de los discursos de vigilancia y prevención parece ser la de despolitizar las acciones que constituyen su objeto, remitiéndolas, bien al campo de la psicopatologización, bien al de los problemas de orden público, bien al de las "disonancias cognitivas" (Habermas) que serían fruto del anacronismo suscitado por la supervivencia de un sistema de creencias propio del pasado. Repolitizar las acciones de los miembros de las comunidades musulmanas del Estado español y por extensión de la Unión Europea no significa, por tanto, descubrir una finalidad política deliberada en éstas, sino ante todo comprender cómo su completa despolitización, que no es más que el anverso visible de una politización encubierta que es percibida como una amenaza a las reglas que instituyen el propio campo político, contribuye decisivamente a su institución como un campo que dirime entre amigos y enemigos.

Bibliografía

ARÍSTEGUI, G. (2004), *El Islamismo contra el Islam*. Barcelona: Ediciones B.

ARÍSTEGUI, G. (2005), *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Andalus*. Madrid: La esfera de los libros.

- ASAD, T. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Washington: Johns Hopkins University Press.
- ASAD, T. (2003), *Formations of the secular Christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, T. (2009), "Free speech, blasphemy, and secular criticism" en T. Asad, W. Brown, J. Butler & S. Mahmood, *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, The Townsend center for the Humanities, Berkeley, 2009; 20-57. <https://doi.org/10.1525/california/9780982329412.003.0002>
- BOWEN, J. R. (2004), "Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field", en *American anthropologist*, vol. 106 (1); 43-55
<https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.1.43>
- BRAUDEL, F. (1976), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols. México: FCE.
- BRAUDEL, F. (1997), *En torno al Mediterráneo*. Barcelona: Paidós.
- BRAVO LÓPEZ, F. (2012), *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- CEMBRERO, I. (2016), *La España de Alá*. Madrid: La esfera de los libros.
- ELORZA, A. (2008), *Los dos mensajes del islam: razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona: Ediciones B.
- IRUJO, J. M. (2005), *El agujero. España invadida por la yihad*. Madrid: Aguilar.
- GANIVET, A. y UNAMUNO, M. (1998), *El porvenir de España*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- GEISSER, V. (2003), *La nouvelle islamophobie*. París: La Découverte.
- GÓMEZ BERMÚDEZ, J. (2010), *No destruirán nuestra libertad*. Madrid: Temas de Hoy.
- HIRSCHKIND, Ch. & SCOTT, D. (eds.) (2006), *Powers of the secular modern*. Talal Asad and his interlocutors. Stanford: Stanford University Press.
- JORDÁN, J. (2010), *Terrorismo sin fronteras*. Pamplona: Aranzadi.
- DE LA CORTE, L. y JORDÁN J. (2014), *La yihad terrorista*. Madrid: Síntesis.
- JUNG, D. (2011), *Orientalists, islamists and the global public sphere*, Sheffield: Equinox.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2009), "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", en VV. AA., *Rastros de dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus; 111-140
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2014), "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Catalunya", en Ángeles Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra; 16-40.
- MAHMOOD, S. (2006), "Secularism, hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic reformation" en *Public culture*, vol. 18 (2); 323-347. <https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006>
- MAHMOOD, S. (2009), "Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?" en *Critical Inquiry*, vol. 35 (4); 836-862.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002), *La imagen el magrebí en España*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTIN-MÁRQUEZ, S. (2008), *Disorientations. Spanish colonialism in Africa and the performance of identity*. New Haven: Yale University Press.
<https://doi.org/10.12987/yale/9780300125207.001.0001>
- MATEO DIESTE, J. L. (1997), *El moro entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1963), *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 8 vols.
- PLATÓN, M. (2005), *11M: cómo la yihad puso de rodillas a España*. Madrid: La esfera de los libros.
- RAHOLA, P. (2011), *La República Islámica de España*. Barcelona: RBA.

- REINARES, F. (2014), *¡Matadlos!*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- REINARES, F. y ELORZA, A. (2004), *El nuevo terrorismo islamista: del 11S al 11M*. Madrid. Temas de Hoy.
- REINARES, F. y GARCÍA-CALVO, C. (2016), *El Estado Islámico en España*. Madrid: Real Instituto Elcano.
- REINARES, F. y POWELL, C. (2008), *Las democracias occidentales frente al terrorismo global*. Barcelona: Ariel.
- SAÏD, E. (2008), *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1991), *España, un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa.
- SCHMITT, C. (2009), *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- UNAMUNO, M. (2005), *En torno al casticismo*. Madrid: Cátedra.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2006), "The muslim community and Spanish tradition. Maurophobia as a fact, and impartiality as a desiderátum", en T. Modood, A. Triandafyllidou & R. Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism, muslims, and citizenship* Londres: Routledge; 143-161.