

JAVIER ALBARRÁN
(*Universität Hamburg*)

ARENGAS DE *YĪHĀD* EN ÉPOCA ALMOHADE

Jihād Harangues in the Almohad Period

ABSTRACT: The aim of this paper is the study of the Almohad harangues delivered in a context of Holy War. These speeches will be analyzed not only from the point of view of their military functionality, but also from the perspectives of the ritualization of *jihād* launched by the unitary movement, the legitimation of the *Mu'minid* power through the leading of Holy War, and the transmission of the main ideas of the discourse of *jihād* that the Berber caliphate carried out.

KEY WORDS: *jihād*, harangues, Holy War, Almohads, ritualization.

RESUMEN: El objetivo de este artículo es el estudio de las arengas almohades pronunciadas en un contexto de guerra santa. Se analizarán estos discursos no solo desde la óptica de su funcionalidad militar, sino también desde las perspectivas de la ritualización del *jihād* puesta en marcha por el movimiento unitario, la legitimación del poder *mu'minid* a través de la conducción de la guerra santa, y la transmisión que el califato bereber realizó de las ideas dominantes de su discurso de *jihād*.

PALABRAS CLAVE: *jihād*, arengas, guerra santa, almohades, ritualización.

Fecha de Recepción: 7 de octubre de 2020.

Fecha de Aceptación: 6 de noviembre de 2020.

*Ritualización y guerra santa en el mundo almohade*¹

‘ABD AL-WĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ CUENTA QUE, ESTANDO UN DÍA EL CALIFA al-Manṣūr (m. 1199) discutiendo con el jurista malikí Abū Bakr b. al-Ŷadd sobre las razones para la diversidad de opinión (*ijtīlāf*), el soberano le dijo que solo había, por un lado, el Corán y la tradición del Profeta, en concreto el *Sunan* de Abū Dāwud, y por otro la espada.² El *jihād*, la guerra santa,³ y su conducción por parte de los

¹ Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación I+D+i *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico* (ss. X-XV), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (HAR2016-74968-P) y dirigido por D. Carlos de Ayala Martínez y D. Santiago Palacios Ontalva, y en el marco del Center for Advanced Study “RomanIslam—Center for Comparative Empire and Transcultural Studies”, financiado por el German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG), en la Universität Hamburg.

² Fierro (1999: 226-248).

³ La bibliografía sobre el concepto de *jihād* es amplísima, tanto como las diferentes acepciones que de este concepto aparecen en las fuentes islámicas medievales. No obstante, la más extendida entre los ulemas fue la de una guerra sancionada por Dios, llevada a cabo en su nombre y en su defensa ante sus enemigos, y que otorga importantes beneficios y méritos religiosos. Es decir, una guerra santa. Véase, por ejemplo, García Sanjuán (2020). Para un comentario actualizado sobre el concepto de

soberanos almohades, fue un pilar fundamental del proyecto unitario y uno de sus ejes de legitimación.⁴ Los califas, como bien ha expuesto Pascal Buresi, se situaron en el centro de la realización del *jihād*.⁵ Y esto no fue un mero instrumento retórico, sino que varios de ellos fallecieron en la conducción de la guerra santa: ‘Abū Ya‘qūb, por ejemplo, murió combatiendo a los cristianos en Santarém en el año 1184.

Este combate sacralizado fue proclamado desde un primer momento contra los almorávides, a quienes se negaba su condición de verdaderos creyentes.⁶ El *jihād* debía ser conducido contra todos aquellos que no aceptasen su visión del islam, la única verdadera. Tras la huida a Tinmal, la renovada Hégira, ellos eran los nuevos *mubāḥirun*, emigrados, que habían salido de la sociedad corrupta, y ahora debían acabar con ella a través del *jihād*. En este sentido, se entrelazaba con la *ḥisba*, es decir, con la noción de “ordenar el bien y prohibir el mal”.⁷ Y, pronto, la guerra santa se hizo extensiva a los cristianos, en concreto a partir de la campaña de Ifrīqiya llevada a cabo por ‘Abd al-Mu’min (m. 1163) en el año 1158, momento en que el califa se enfrentó directamente a un poder cristiano, el de los normandos, a quienes arrebató Mahdiyya. Dos años más tarde, en 1160, ‘Abd al-Mu’min cruzó el Estrecho anunciando durante la fiesta del Sacrificio el próximo *jihād* contra los cristianos en la península Ibérica.

Debido a su importancia, la guerra santa fue objeto de una importante ritualización en el periodo almohade. El mayor ejemplo de este protocolo bélico en

jihād y la bibliografía en torno a él véase Albarrán (2020: 24-47) y Albarrán (En prensa). Por otro lado, en este artículo entendemos la guerra santa como una ideología de justificación bélica que actúa como instrumento discursivo que apela a elementos sagrados aceptados y compartidos por aquellos a los que va dirigido, con el que se construye un gran esquema de legitimación para diferentes acciones y con el que se obtienen grandes dosis de autoridad. En este sentido, debemos entender la guerra santa no tanto como una acción concreta y con unos límites bien establecidos, sino como un marco de actuación flexible que se va adaptando a diferentes contextos y que diversos actores utilizan para justificar sus acciones. Esta aproximación amplía al análisis de la guerra santa nos lleva a no limitar esta noción terminológicamente en el léxico árabe-islámico. Es decir, aunque el término *jihād* será utilizado como el principal sinónimo de guerra santa allí donde sea preciso y evidente siguiendo nuestra propuesta conceptual, habrá otras palabras como *ḡaḡwa*, *qitāl*, *ḥarb* o *fath* que también usemos de ese modo. Por otro lado, nuestra propuesta conceptual evita también levantar límites legales al concepto de *jihād* atendiendo a los tratados jurídicos. Creemos que el discurso de la guerra santa en el islam, y su presentación en diversos tipos de fuentes, es mucho más amplio, complejo y polifacético. Sobre este acercamiento a la noción de guerra santa véase Albarrán (2020: 24-47) y Albarrán (En prensa).

⁴ Por ejemplo, los *ḡuḡāt*, combatientes de la fe, aparecen en todas las variantes del organigrama de categorías del “estado” almohade que nos han llegado. Véase Hopkins (1954: 93-112); Buresi y El Aallaoui (2013: 31); Albarrán (2020: 417 y ss.). Sobre el movimiento almohade véase, por ejemplo, Huici Miranda (1957); Fierro (2012); Bennison (2016). Sobre *jihād* en el movimiento almohade véase, por ejemplo, Lagardère (2005: 617-631); Fierro (2014: 53-77); Albarrán (2015: 191-206), (2017: 279-306), (2020: 423 y ss.), (En prensa); García Sanjuán (2019: 89-113).

⁵ Buresi (2003: 229-241). Véase también Bennison (2016: 86 y ss.).

⁶ Véase Serrano (2005: 815-852).

⁷ García-Arenal (2006: 157-192).

época unitaria, y probablemente en toda la historia andalusí, es la manera procesional en la que la vanguardia del ejército *mu'miní*, la llamada *sāqa*, marchaba hacia la campaña.⁸ Era, sin duda, toda una ceremonia de salida hacia el *jihād*. Aunque se recuperaron ciertos elementos de tiempos omeyas, como los sermones y rezos previos a la salida en expedición o el anudamiento de las banderas,⁹ el desarrollo que este ceremonial alcanzó en el califato unitario es único.

El ritual de la *sāqa*, que precedía a las tropas en el orden de marcha y se diferenciaba nítidamente del conjunto del ejército, solía comenzar con un sermón y/o una serie de oraciones. Por ejemplo, en la salida hacia la campaña de Santarém del año 1184, el califa 'Abū Ya'qūb realizó los rezos matutinos y leyó un *ḥizb*, “como era la costumbre”.¹⁰ Tras esto, la ceremonia proseguía con una revista a las tropas que el soberano solía realizar personalmente distribuyendo los sueldos y donativos especiales, *barakāt*, a sus soldados.¹¹ Se procedía entonces a presentar las banderas y a anudarlas para, acto seguido, salir el califa, a caballo, detrás de su estandarte blanco.¹² A la zaga iban más banderas así como tambores, a modo de custodia de la marcha.¹³ Congregada en la capital –Marrakech– para ver el espectáculo, la muchedumbre estaba así en contacto con los soldados en su salida hacia la guerra santa,¹⁴ otorgando de ese modo grandes dosis de legitimidad y autoridad al poder almohade.

Las oraciones y lecturas públicas que se llevaban a cabo durante el desfile de la *sāqa* indican la importancia de la palabra y la oralidad en estos rituales de guerra santa. Una buena muestra de ello es el del envío de cartas de convocatoria al *jihād*, práctica de la que las fuentes recogen numerosos casos.¹⁵ Por ejemplo, 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī explica cómo el primer califa almohade, 'Abd al-Mu'min, escribió una carta a las tribus árabes que había derrotado en Ifrīqiya convocándolas a una campaña en la península de al-Andalus,¹⁶ misiva que incluía un poema en el que se hacía referencia a diversas nociones muy vinculadas a la sacralización de la guerra. La inclusión de estas poesías en las cartas que anunciaban y convocaban el *jihād* fue una práctica habitual por el carácter performativo de la poesía y su mayor impacto a la

⁸ Huici Miranda (1957: I 185); Ghourigate (2014: 314 y ss.). Sobre el ceremonial almohade véase Viguera (1995: 105-115); Ghourigate (2007: 285-307); Albarrán (2020: 463 y ss.).

⁹ Véase Albarrán y Cardoso (en prensa).

¹⁰ Ibn 'Idārī (2009: IV 229).

¹¹ Ibn 'Idārī (2009: IV 229, 288-289); 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (2005: 204). Sobre estos donativos véase Molénat (2005: 547-565). Esta distribución es parte de la presencia activa y benéfica de los califas almohades. Véase Marín (2005: 451-476).

¹² Ibn 'Idārī (2009: IV 229, 276).

¹³ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (1964: 349-350).

¹⁴ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (1964: 349-350).

¹⁵ Véase, por ejemplo, Lévi-Provençal (1941: cartas n° 26 y 34).

¹⁶ 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (2005: 158).

hora de realizar una lectura pública –método sin duda utilizado en estas convocatorias–, así como de transmitir la información a través de la oralidad.¹⁷ La recitación de estos textos y los poemas que contenían iluminaba a la audiencia por su elocuencia, incitaba a la guerra santa, y purificaba los corazones y alumbraba las almas.¹⁸ En este artículo nos encargaremos de analizar otro ejemplo de “palabra ritualizada” en el contexto almohade de guerra santa. Nos referimos a las arengas bélicas.

Las arengas bélicas

Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE, una arenga es un “discurso pronunciado para enardecer los ánimos de los oyentes”.¹⁹ En nuestro caso, además, añadiríamos que realizado en circunstancias marciales. Para los contextos clásico y cristiano medieval, las arengas bélicas tienen ya una notable tradición de estudios que, fundamentalmente, se insertan en dos tendencias interpretativas.²⁰ En primer lugar se encuentran aquellos que ponen en duda que estos discursos se hubieran llegado a pronunciar, decantándose por definirlos como productos literarios.²¹ Hansen, por ejemplo, piensa que las arengas reales habrían consistido en, principalmente, unas pocas frases de carácter exhortativo, y serían los cronistas los que, posteriormente, llevarían a cabo una amplificación retórica de las mismas. Como dice Iglesias-Zoido, “la arenga historiográfica es un tipo de discurso que ha de ser estudiado como un producto construido a partir de un conjunto de lugares comunes bien asentado, con una naturaleza y características definidas por una tradición literaria y retórica”.²² La segunda tendencia está formada por autores como Pritchett, quien, a través de argumentos basados en las circunstancias materiales del acto de pronunciar un discurso en campo abierto, defiende la historicidad de las arengas militares tal y como aparecen en las fuentes, admitiendo, eso sí, una progresiva mutación a modelo literario.²³

¹⁷ Sobre esta cuestión véase Reynolds (1995).

¹⁸ Ibn Šāḥib al-Šalāt (1964: 324 y ss.).

¹⁹ <https://dle.rae.es/arenga>

²⁰ Para un estado de la cuestión véase Ferreira Henriques (2012: 31 y ss.) e Iglesias-Zoido (2008: 10-53) y (2010: 91-110). Para una visión general sobre las arengas bélicas véase Miller (2008); Yellin (2008).

²¹ Bliese (1988: 543-556), (1989: 201-226), (1991a: 489-504), (1994: 105-130); Hansen (1993: 161-180); Iglesias-Zoido (2000: 515-528), (2007a: 221-233), (2007b: 141-158), (2008: 19-60). Especialmente interesante para el caso medieval peninsular es Iglesias-Zoido (2016: 407-430).

²² Iglesias-Zoido (2008: 19-60).

²³ Pritchett (1994: 27-109); Ehrhardt (1995: 120-121).

En el caso del mundo musulmán medieval, las fuentes también han preservado numerosas muestras de arengas bélicas. Es más, estas están presentes ya desde las primeras obras historiográficas islámicas, como la *sīra*, biografía del Profeta, de Ibn Ishāq/Ibn Hišām (m. 767/m. 833). En ella, por ejemplo, se incluye en el relato de la batalla de Badr una arenga pronunciada por el propio Muḥammad en la que exhortaba a sus guerreros a la guerra santa y a alcanzar el Paraíso.²⁴ Curiosa y significativamente, esta es una de las pocas ocasiones donde aparece en este texto el término “*jihād*”, lo que indica la idoneidad de este medio para transmitir ciertos preceptos ideológicos. Además, supuestamente el discurso del Profeta habría tenido éxito: uno de sus guerreros, ‘Umayr b. al-Ḥumām, decidió inmediatamente después buscar la recompensa eterna y luchar hasta morir.

También los llamados califas “bien guiados” aparecen en las fuentes pronunciando arengas bélicas. El primero de ellos, Abū Bakr (m. 634), es presentado en el *Kitāb al-gaḏawāt* del andalusí Ibn Ḥubayš (m. 1188) anunciando la preparación para el *jihād*.²⁵ En su discurso, reafirmaba los beneficios de la guerra santa a sus fieles y les ordenaba disponerse para llevar a cabo una expedición contra los infieles: “Dios os ha bendecido con el islam y os ha fortalecido con el *jihād*. Os ha preferido con esta religión sobre cualquier otra religión. Preparaos para la *gaḏwa* contra los cristianos en el Šām”. Asimismo, defendía la obligatoriedad de la obediencia al califa situándola como un precepto coránico a través de la aleya C. 8: 24,²⁶ equiparando la llamada del gobernante con la de Dios y el Profeta, aquella que “os da la vida”. Igualmente, utilizaba también el Corán para criticar a aquellos que no querían unirse a la campaña, usando así el ejemplo de los hipócritas que no acompañaron al Profeta.²⁷ Al finalizar la arenga de Abū Bakr, Jālid b. Sa‘īd (m. 634)²⁸ se levantó – narra Ibn Ḥubayš– y, citando el versículo C. 61: 9, vinculó esa expedición, y por tanto el *jihād*, con la obligación de extender el islam, la verdadera fe.²⁹

Por otro lado, algunos autores del mundo islámico medieval se preocuparon en definir o explicar qué era una arenga, para qué servía y cómo debía de realizarse. De

²⁴ Ibn Ishāq/Ibn Hišām (1955: 289 y ss.).

²⁵ Ibn Ḥubayš (1983: II 7-10). Sobre Ibn Ḥubayš véase Dunlop (1941: 359-362); Albarrán (2017: 279-306), (2018: 113-150), (2020: 551-567).

²⁶ “¡Creyentes! ¡Escuchad a Dios y al Enviado cuando este os llama a algo que os da la vida! ¡Sabed que Dios se interpone entre el hombre y su corazón y que seréis congregados hacia Él!”. Las citas coránicas se basan en la traducción de Julio Cortés. (2005, Barcelona: Herder).

²⁷ “Si se hubiera tratado de una ventaja inmediata o de un viaje corto, te habrían seguido, pero el objetivo les ha parecido distante. Jurarán por Dios: ‘Si hubiéramos podido, os habríamos acompañado a la guerra’. Se pierden a sí mismos. Dios sabe que mienten”. C. 9: 42.

²⁸ Hermano de Amr b. al-‘Āṣ, fue un compañero del Profeta y comandante en la conquista de Siria bajo las órdenes de Abū Bakr.

²⁹ “Él es Quien ha mandado a Su enviado con la dirección y con la religión verdadera para que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadores”.

entre ellos, en al-Andalus destaca el nazarí Ibn Huḍayl (m. c. 1409), quien en su tratado sobre el *jihād*, la *Tuhfa*,³⁰ estipulaba que cuando un general pretendía incitar a los soldados a la guerra santa, era necesario que utilizase términos claros y fáciles de entender, y conceptos religiosos que inspirasen a la devoción y al deseo de los combatientes de alcanzar la otra vida. Igualmente, tenía que repetir la idea de que Dios era testigo del enfrentamiento y de que, si era necesario, auxiliaría a los creyentes. Asimismo, era importante que el orador condenase la huida –y recordase los castigos que esta conllevaba– de forma clara, y menospreciase al enemigo.³¹

Aunque en las dos últimas décadas se han realizado algunos avances, el estudio de las arengas en contexto islámico medieval todavía está poco desarrollado. En un estudio ya clásico sobre la historiografía temprana de las *futuḥ*, Noth apuntaba que estos discursos eran ficticios en su formulación, pero que merecían atención debido a que contenían alusiones a las ideas, sobre todo en cuanto a la guerra, que circulaban en aquellos primeros tiempos del islam.³² Esta tendencia ha sido desarrollada por otros autores como Herrero Soto, en concreto para el caso del discurso presuntamente pronunciado por Ṭāriq b. Ziyād al desembarcar en al-Andalus.³³ Noth incluía también una breve tipología –muy cercana a la de Bliese– de los temas más frecuentes que aparecen en estas arengas: exaltación de las cualidades guerreras, descalificación del enemigo, consideración de la causa propia como justa, beneficios espirituales y materiales de la batalla, condena de la huida del campo de batalla...

Frente a esta postura, Qutbuddin sí consideró una posible historicidad de las arengas bélicas islámicas basándose en la cultura árabe de la memorización y la transmisión oral, como habría ocurrido con los hadices del Profeta. Es decir, debido a que los musulmanes consideraban que estos discursos eran importantes desde diversos puntos de vista –religioso, político, identitario o literario–, realizaron un esfuerzo para su conservación y recuerdo.³⁴ Asimismo, su último trabajo incluye un capítulo centrado en las arengas militares, *juḥbat al-jihād*, donde discute los temas y funciones de las mismas y contiene útiles herramientas como un listado de las aleyas

³⁰ García Sanjuán (2016: 369-398).

³¹ Ibn Huḍayl (1936: 184). No se aleja mucho del listado de temas que aparecen en las arengas medievales de ámbito occidental cristiano que propuso Bliese: llamadas a los valores marciales y caballerescos; consideración de la propia causa como la justa; seguridad de la ayuda divina; ventaja sobre el enemigo y superioridad militar; recuerdo de la recompensa eterna; mención del botín y los beneficios materiales; condena de la huida; necesidad de defender a la familia y al territorio; recuerdo de las victorias pasadas; venganza; seguridad en la victoria sobre el enemigo; recuerdo de la lucha por Cristo; presentación del general como un modelo a seguir; afirmación de que la batalla que se disponen a iniciar es la que llevan tiempo esperando. Bliese (1989: 201-226), (1991a: 1-26).

³² Noth y Conrad (1994: 93).

³³ Herrero Soto (2010: 45-74), (2015: 91-118).

³⁴ Qutbuddin (2008: 176-273).

coránicas más utilizadas en ellas.³⁵ Del mismo modo, en su libro sobre el poder de la oratoria en el mundo islámico medieval, Linda Jones incluía también un epígrafe dedicado a los sermones y arengas bélicos donde, más allá de centrarse en la autenticidad o no de los mismos, los analizó desde la interesante perspectiva de su funcionalidad política.³⁶

Dicho esto, lo cierto es que para el investigador que se aproxima a estos textos es prácticamente imposible saber si se corresponden o no con la realidad, es decir, si el caudillo militar en cuestión pronunció o no las palabras que en ellos se transmiten. Es por ello que, posiblemente, sean más productivos acercamientos que intenten interpretar qué función cumplirían esas arengas en el contexto bélico –real e imaginado– y, sobre todo, qué papel desempeñan dentro del discurso general –y la ideología y perspectiva que transmite– de cada obra historiográfica y su marco socio-político y cultural de producción. Un ejemplo de ello es el análisis que de las arengas presentes en la historiografía cruzada hizo García Fitz.³⁷ Desde esta premisa vamos a analizar las arengas almohades presentes en el contexto de guerra santa, uno de los pilares legitimadores del movimiento unitario.

Las arengas almohades de guerra santa

Para facilitar su estudio, hemos decidido dividir los ejemplos de arengas de *jihād* almohades que hemos seleccionado en tres tipos: las pronunciadas antes de la partida del ejército a la campaña, las realizadas justo antes de un enfrentamiento bélico, y las llevadas a cabo en medio de una batalla o encuentro marcial.

Inmediatamente antes de que se produjese la partida hacia la guerra santa, es decir, de que el ejército se pusiera en marcha, la desarrollada ceremonia bélica elaborada por los almohades incluía también exhortaciones al *jihād* como parte de esa “palabra ritualizada” que antes hemos mencionado.³⁸ En la imagen que las fuentes pro-unitarias transmiten de Ibn Tūmart, ya aparecen algunos casos. Por ejemplo, en el año 1123-1124 el *mahdī* habría dicho a un ejército que se dirigía a luchar contra los almorávides:

[...] dirigíos contra estos hipócritas innovadores (*al-māriqīn al-mubaddilīn*), que se llaman los almorávides, e invítadlos a matar lo prohibido y vivificar lo lícito y a suprimir las innovaciones y a reconocer al *imām al-mahdī*, el impecable, y si os lo aceptan, son vuestros hermanos, de modo que sea para vosotros lo que para

³⁵ Qutbuddin (2019: 292-332).

³⁶ Jones (2012: 145 y ss.).

³⁷ García Fitz (2008: 429-466).

³⁸ Es lo que Miller denomina “pre-invasion speech”. Miller (2008: 145 y ss.).

ellos y sobre vosotros lo que sobre ellos y si no lo hacen, combatidlos, pues la *Sunna* os permite combatirlos.³⁹

Más allá de si tuvo lugar o no, el discurso que incluye esta arenga es una justificación absoluta de la guerra contra los almorávides, del *takfīr* que se les aplicó, y de la sacralización de la misma.⁴⁰ Si estos no se convertían al “almohadismo”, el “verdadero” islam, era lícito guerrearles al igual que hizo el Profeta con los hipócritas de su tiempo.

Las expediciones puestas en marcha por los sucesores del *mahdī* también nos dan muestras de esa ritualización de la palabra a través de las arengas. En el año 1161-1662, con el ejército reunido en Rabat y preparado para partir a socorrer el cerco con el que Ibn Hamušk asfixiaba a los almohades en la alcazaba de Granada, el califa ‘Abd al-Mu’min exhortó a sus soldados recordándoles el premio que Dios garantizaba a sus combatientes, y estos prometieron al soberano que exterminarían a los rebeldes e infieles.⁴¹ Como hemos visto en los trabajos de Bliese o Noth, y también en la *Tuhfa*, los beneficios espirituales de los guerreros eran uno de los temas predominantes en estos discursos, y en el caso almohade, como veremos, no será diferente. Se enfatizaba así, a través de una arenga y en una crónica –la de Ibn Šāhib al-Šalāt– de cuño puramente unitario, la lucha por Dios y su religión que los *mu’minies* llevaban a cabo.

Más elaborada –o al menos así nos lo muestra su descripción– fue la marcha hacia la batalla de Alarcos (1195), donde antes de la partida el predicador Abū ‘Alī b. Ḥayyāy proclamó una *juṭba* en la mezquita mayor de Sevilla, en presencia del soberano y en viernes, sobre la *sūra* Qāf (50), capítulo coránico que se presenta como un juicio –y el cercano encuentro bélico, por tanto, como una ordalía– en el que los infieles irán al infierno y los creyentes al Paraíso a través de versículos como los C. 50: 24-26 o los C. 50: 31-34.⁴² De hecho, según el *Tafsīr* de al-Qurtūbī (m. 1273), comentario realizado en época almohade, y citando el *Šaḥīḥ Muslim*, esta *sūra* solía ser leída por el Profeta en el sermón del viernes,⁴³ es decir, en el mismo marco en el que era ahora predicada por el *jaṭīb* unitario. Es probable que, efectivamente, este tipo de

³⁹ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī (2005: 135-136).

⁴⁰ Véase Barbour (1966: 117-130); Serrano (2005: 815-852); García Sanjuán (2019: 89-113); Albarrán (2020: 445-453).

⁴¹ Ibn Šāhib al-Šalāt (1964: 130).

⁴² “¡Arrojad a la gehena a todo infiel pertinaz, desviado, adversario del bien, violador de la ley, escéptico, que ponía, junto con Dios, a otro dios! ¡Arrojadlo al castigo severo!”; “Y el Jardín será acercado a quienes hayan temido a Dios, bien cerca: ‘Esto es lo que se os había prometido, a todo hombre sinceramente arrepentido, observador, que tiene miedo secreto al Compasivo y viene con corazón contrito. ¡Entrad en él en paz! ¡Este es el día de la Eternidad!’”. Ibn ‘Idārī (2009: IV 288-289).

⁴³ “...*yaqra’u-hā kull yawm ḡumu’a ‘alā al-minbar*”. Al-Qurtūbī (2006: XIX 424).

sermones se llevaran a cabo. Así, la liturgia se convertía en arenga creando un ambiente ritualizado de violencia sacralizada que maximizaría su efecto en la audiencia.

En este sentido, en estas arengas previas a la partida de la expedición hay otro elemento que pudo desempeñar un importante papel en este ceremonial de guerra santa y en su escenificación e impacto: la arquitectura.⁴⁴ Aquellos lugares que sirvieron como marco para estos rituales de *jibād* se ornamentaron con inscripciones relativas a la sacralización de la guerra y de la lucha contra el infiel.⁴⁵ Para empezar, en el *mihrab* de la Kutubiyya, la mezquita aljama de Marrakech y donde, por tanto, tendrían lugar las más importantes *juṭbas* y oraciones, incluidas muchas de las que se realizarían antes de una campaña, aparecen inscritos los siguientes versículos coránicos a modo de exhortación a la guerra santa: “¡Vosotros que creéis!: Inclinaos y postraos, adorad a vuestro Señor y haced el bien para que así podáis tener éxito. Luchad por Allāh como se debe luchar por Él (*jāhidū fī Allāh ḥaqq jībādī-hi*)”.⁴⁶

Estas mismas aleyas decoran también el *mihrab* de la mezquita de la Qaṣba de Marrakech –construido en 1188–, residencia de los califas almohades y lugar del que partían muchas de las procesiones bélicas.⁴⁷ En este recinto palaciego se encuentra también la gran puerta ceremonial de Bāb Agnāw –conocida también como Bāb al-Qaṣr o Bāb al-Kuhl–,⁴⁸ símbolo de la dinastía *mu’mini*. Significativamente, todo su conjunto queda enmarcado por un alfiz epigráfico en el que aparecen reproducidas las aleyas C. 15: 46-48,⁴⁹ un mensaje relativo al Paraíso que podía indicar la recompensa que les esperaba a los combatientes del *jibād*.

También encontramos menciones a la guerra santa en otras puertas monumentales que muy probablemente fueron escenario de desfiles y rituales de guerra santa. En Rabat –lugar donde ya hemos visto pronunciarse una arenga previa a la campaña– se levantaron dos entradas monumentales, una en la alcazaba construida por ‘Abd al-Mu’min, y otra en la muralla de la ciudad. En la primera de ellas se pueden leer varias aleyas relativas a la realización del *jibād*, a la salvación que

⁴⁴ Véase Albarrán (2020: 485-488). Algo similar ocurrió en las cruzadas. Los discursos exhortatorios se pronunciaban en iglesias cubiertas de frescos y esculturas en las que se mostraban escenas relevantes de la Biblia, cuando no secuencias directamente alusivas a los hechos de las cruzadas. El público estaba acostumbrado a interpretar esas crónicas visuales. Tyerman (2016: 189).

⁴⁵ Sobre epigrafía almohade véase Martínez Núñez (2004: 195-212), (2014: 139-158).

⁴⁶ C. 22: 77-78. Este nicho se construyó en 1158. Véase Villalba Sola (2015: 154).

⁴⁷ Véase, por ejemplo, Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 218). Véase Villalba Sola (2015: 168 y ss.).

⁴⁸ Sobre las puertas de aparato almohades véase Cressier (2005: 149-187).

⁴⁹ “¡Entrad en ellos! En paz y a salvo. Les quitaremos el odio que pueda haber en sus pechos y estarán, como hermanos, recostados en lechos unos enfrente de otros. Allí no les alcanzará ningún tipo de aflicción y no tendrán que salir”. Véase Villalba Sola (2015: 111 y ss.).

produce, y al auxilio divino,⁵⁰ mientras que en la segunda, llamada Bāb al-Ruwāḥ, la puerta más grande de la muralla almohade de Rabat y donde probablemente se reunían las tropas en esta ciudad para partir hacia la lucha contra el infiel, aparece inscrito un epígrafe coránico vinculado a la noción de *ḥisba* y al combate contra el infiel,⁵¹ que ha sido interpretado por Mayte Penelas, a través de la exégesis de al-Qurṭubī, como una forma de alentar a los soldados almohades a la guerra santa, asegurándoles que sus enemigos no podrán hacerles daño y que huirán ante los musulmanes.⁵²

De este modo, la arquitectura y su decoración formaban parte de la ritualización del *jihād* y se convertían en herramientas activas de su exhortación y en arengas en sí mismas, ayudando así a crear el ambiente de espiritualidad bélica que reinaba en las ceremonias militares almohades, que sin duda debieron de tener un gran impacto en la población.

Por otro lado, y dejando la arquitectura de lado, algunas prácticas rituales que se llevaban a cabo antes de la partida de la expedición y que, sin duda, servían también a modo de arengas exhortatorias a la guerra santa, demuestran el grado de religiosidad bélica que se alcanzó en el periodo almohade. ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī relata cómo en la última fase de preparación de una expedición contra los cristianos en 1179, el califa Abū Ya‘qūb ordenó a los ulemas que dictasen los hadices que había sobre el *jihād* a los almohades para que estos las copiasen en tablas y las aprendiesen de memoria, teniéndolas así presentes durante la campaña. Tal era el nivel de espiritualidad militar que describe el cronista, que uno de ellos, Abū al-Qamar, había ordenado que guardasen sus tablas para que, al morir, le enterrasen con ellas. Este episodio, además, evidencia cómo se vinculaba, dentro de la ideología *mu’mini*, la vuelta al estudio de las fuentes primarias del islam con el discurso de guerra santa.⁵³ A través de estas liturgias marciales, donde la palabra, una vez más, desempeñaba un papel central, los almohades –y la cronística afín a ellos– mostraban

⁵⁰ “¡Creed en Dios y en Su Enviado y combatid por Dios con vuestra hacienda y vuestras personas! Es mejor para vosotros. Si supierais... Así, os perdonará vuestros pecados y os introducirá en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, y en viviendas agradables en los jardines del Edén. ¡Ese es el éxito grandioso! Y otra cosa que amaréis: el auxilio de Dios y una conquista cercana. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!”. C. 61: 11-13. Villalba Sola (2015: 249).

⁵¹ “Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Si la gente de la Escritura creyera, les iría mejor. Hay entre ellos creyentes, pero la mayoría son perversos. Os dañarán, pero poco. Y si os combaten, os volverán la espalda. Luego, no se les auxiliará”. C. 3: 110-111. Sobre la noción de *ḥisba* véase García-Arenal (1992: 147-170); Cook (2000); Abdelsalam (2005: 547-554).

⁵² Penelas (2005: 1051-1073). Véase también Villalba Sola (2015: 257 y ss.).

⁵³ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (2005: 180-181). Véase Albarrán (2015: 191-206), (2020: 534 y ss.).

cómo no estaban haciendo otra cosa que no fuera seguir los pasos del Profeta y los primeros califas del islam.

En cuanto a las arengas pronunciadas antes de un enfrentamiento bélico, las fuentes narran cómo en las horas previas a la batalla también se llevaban a cabo exhortaciones y proclamas que, a modo de liturgias –muchas veces se producían tras una de las oraciones–, recordaban a los combatientes nociones de guerra santa para que las tuvieran presentes durante el enfrentamiento. Como es lógico, la recompensa a modo de salvación que los *muǰāhidūn* recibirían era uno de los temas principales.⁵⁴ Por ejemplo, en julio de 1162, el día antes de un ataque contra Ibn Hamušk, quien se resistía en al-Andalus a someterse a los unitarios, el jeque almohade Abū Ya‘qūb “repitió sus exhortaciones sobre el premio que tendrían ante Dios en la guerra santa contra los infieles (*ǰihād al-kufra*), sus enemigos, y la expedición contra ellos y sobre el Paraíso garantizado para ellos por Dios (*al-ǰanna al-maǰmūna la-hum ‘inda Allāh*), si eran sinceros y cumplían lo que habían proclamado y prometido”.⁵⁵

Entonces, las huestes *mu‘minīes* renovaron su intención para realizar el *ǰihād* (*ǰaddadū fī-l-ǰihād al-niyya*), por lo que al entrar en combate estarían en un estado de pureza espiritual apto para asegurar el triunfo en la guerra santa. Al día siguiente, “se difundió la luz de la victoria”. Nuevamente, una arenga era el método elegido por la retórica almohade y sus cronistas para convertir –discursivamente– en infiel a un enemigo musulmán, justificar la lucha contra él, y sacralizar la acción de los unitarios. Asimismo, el orden en el que Ibn Šāḥib al-Šalāt narra los acontecimientos da a entender que fueron esa arenga y su contenido lo que había hecho que las intenciones de los guerreros almohades se renovasen, y que de ese modo se obtuviese el triunfo. Es decir, la escenificación de esos discursos exhortatorios conducía al éxito bélico.

En el momento previo a Alarcos también se produjo una situación similar que subraya la importancia de estas liturgias de batalla. El califa solicitó a los combatientes musulmanes que se pidieran perdón entre ellos, buscando quizá que encontrasen la muerte en paz y arrepentidos de sus errores y pecados, y les ordenó que apaciguasen sus almas y purificasen sus intenciones hacia Dios (*ṭayyabū nufūsa-kum wa-ajlašū li-llāh niyyāta-kum*). Los almohades seguían así modelos veterotestamentarios relacionados, por ejemplo, con la necesidad de mantener, en el contexto de las guerras de Yahvé, el campamento purificado –en el caso bíblico desde una óptica más material– para que Dios apoyase a sus fieles y concediese la

⁵⁴ Qutbuddin (2019: 292 y ss.).

⁵⁵ Ibn Šāḥib al-Šalāt (1964: 133).

victoria.⁵⁶ Esta idea del auxilio divino –recordemos– era otro de los principales temas de las arengas bélicas medievales.

Tras este ritual, el cadí Abū ‘Alī b. Ḥayyāy –el mismo que previamente había llevado a cabo, en la mezquita aljama de Sevilla, la *juṭba* sobre la *sūra* Qāf– pronunció una arenga en la que incitaba a la guerra santa y a sus méritos, unas palabras que, según Ibn ‘Idārī, fortalecieron las conciencias de los almohades y redoblaron su bravura.⁵⁷ Estos discursos y su alusión, una vez más, a los beneficios espirituales del *ḡibād*, aparecen así en las crónicas como una útil herramienta a la hora de preparar a los soldados para la lucha y llevarlos a la victoria. Sin duda, el momento inmediatamente previo a la batalla era el más idóneo tanto para purificar las almas e intenciones de los soldados –ya no habría así tiempo para su corrupción–, como para fortalecer su coraje y que entrasen así en combate con la mejor de las predisposiciones.

Las arengas previas a los enfrentamientos aparecen también en las fuentes como una buena herramienta para recordar y fortalecer la lealtad de los musulmanes –pensemos no solo en los combatientes sino también en la audiencia de las crónicas– hacia el califato almohade y, en definitiva, hacia Dios. Un ejemplo es el del jeque Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Umar, quien arengó en julio del 1172, en el contexto de la campaña de Huete, a las huestes almohades afirmando que tenían una obligación que cumplir de cara a Dios y a su califa, y que, comprometidos a ello, de no cumplirla no serían más que traidores:

Y les dijo al hablarles en lengua bereber: ‘cuando estabais en Marrakech decíais: si llegamos a luchar con los cristianos, haremos la guerra santa para Dios (*li-ḡābadnā Allāh*), y nos esforzaremos en ella; pero cuando os habéis encontrado con ellos, habéis faltado y os habéis desvariado y habéis traicionado a Dios y habéis retrocedido y no habéis sido sinceros; no sois vosotros creyentes ni almohades, cuando oís a las campanas que doblan y veis a los infieles, y no rechazáis lo prohibido. El *amir al-mu‘minin* no puede veros, por vuestra negligencia por la causa de Dios en la guerra santa, a pesar de vuestro gran número’. Entonces los exhortó a arrepentirse y dijeron: ‘nos arrepentimos’.⁵⁸

Con este “arrepentimiento” parece que los guerreros querían buscar la redención por su mala conducta a través de la guerra santa, así como esa purificación que antes comentábamos.

⁵⁶ Véase, por ejemplo, Deuteronomio, 23: 10-15. Este modelo se puede observar también en el mundo cristiano medieval, por ejemplo, en el caso visigodo. Véase Bronisch (2006: 92-95, 117-118).

⁵⁷ Ibn ‘Idārī (2009: IV 289-290).

⁵⁸ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (1964: 411)

Por último, las arengas proclamadas en medio del fragor de la batalla son unas soflamas que, como elemento discursivo, pretenden mostrar el grado de compromiso bélico-espiritual que alcanzaban las tropas almohades en el momento más dramático de la contienda. Los relatos sobre Alarcos son un excelente banco de datos ya que, debido a su importancia y simbolismo, los diferentes autores desarrollaron mucho su teatralización narrativa, dotando así a la batalla de un aura de sacralidad militar especial.

Uno de los temas recurrentes que aparecen en estos alegatos pregonados durante el combate es el de la necesidad de que los corazones de los combatientes, en el momento mismo en el que se está produciendo la ordalía, tengan una buena predisposición hacia la guerra santa y la defensa del islam, ya que esta pura voluntad es la que hará que Dios les auxilie y les conceda la victoria. Es decir, en este sentido, son una continuación de las ideas expresadas en las arengas previas a las batallas: el desarrollo de la lucha no podía hacer olvidar a los guerreros el porqué de esta y, por ello, les era recordado. Las fuentes mostraban así cómo los almohades, incluso en un momento de tensión como ese, no olvidaban que no estaban luchando por sus vidas sino por algo mucho mayor: por Dios y la salvaguardia de Su religión. Estas arengas servían, por tanto, para representarles como los *muḥābidūn* perfectos. Por ejemplo, el emir árabe ʿYarmūn b. Riyāḥ recorrió las filas de sus huestes en Alarcos esforzando los corazones de los guerreros (*qulūb al-muḥābidīn*) y recitándoles las siguientes aleyas:⁵⁹ “¡Creyentes! ¡Tened paciencia, rivalizad en ella! ¡Sed firmes! ¡Temed a Dios! Quizá así, prosperéis”,⁶⁰ y “¡Creyentes! Si auxiliáis a Dios, Él os, auxiliará y afirmará vuestros pasos”.⁶¹ Asimismo, tras un envite cristiano el califa al-Manṣūr incidió en la misma idea entre los que le rodeaban: “Renovad vuestras intenciones y presentad vuestros corazones (*ḥaddadū niyyāta-kum wa aḥḍarū qulūba-kum*)”.⁶²

Y es que, en esta concepción perfecta de la guerra santa que presentan estas arengas, es a través de la pureza de la intención albergada en el corazón, de las obras pías que son ofrecidas a Dios y de la esperanza en la recompensa terrenal o en la salvación eterna, como pueden los musulmanes aguantar las acometidas del enemigo. Así lo muestran los pregoneros del jeque Abū Yahyā b. Abī Ḥaḥṣ cuando, tras una carga de la caballería pesada cristiana, gritaron: “¡Compañeros musulmanes! Resistid en vuestras filas, no abandonéis vuestros puestos, ofreced vuestra intención (*niyya*) y vuestras obras a Dios, y tenedlo muy presente en vuestros corazones, porque, una de

⁵⁹ Ibn Abī Zarʿ (1972: 226)

⁶⁰ C. 3: 200. En las exégesis coránicas medievales esta aleya se relaciona, significativamente, con la acción de *ribāʿ*. Véase Al-Qurṭubī (2006: V 485 y ss.).

⁶¹ C. 47: 7.

⁶² Ibn ʿIdārī (2009: IV 290).

dos, o conseguís el martirio y el Paraíso o el mérito y el botín (*amā al-šabāda wa-l-ǧanna, wa-amā al-aǧar wa-l-ganīma*)”.⁶³

Es decir, las arengas se convierten en un arma en sí mismas. A través de ellas resisten las tropas, se evita la huida y se mantienen rectas las intenciones, obteniendo, de ese modo, el auxilio de Dios y la victoria. Es más, algunas fuentes señalan que fueron utilizadas como medio para contrarrestar y desactivar la propia ritualización bélica enemiga. Si salimos momentáneamente del ámbito almohade, es muy interesante el relato que presenta al-Maqqarī –a partir de una narración de al-Ḥimyarī– sobre los momentos previos a la batalla de Zallāqa (1086). Estando ya los dos ejércitos formados y frente a frente, los obispos y monjes de Alfonso VI (m. 1109) alzaron sus cruces en el aire y recitaron sus Evangelios, dispuestos a morir por su religión. Ante semejante despliegue espiritual, y quizá temiendo que la plegaria cristiana tuviera éxito, cuestión que nos llevaría a la interesante pregunta de si los musulmanes –y viceversa– podían llegar a considerar que Dios atendía en ciertas ocasiones las oraciones de los infieles, el emir almorávide Ibn Tāšufīn (m. 1106) y el rey taifa de Sevilla al-Mu‘tamid (m. 1095) exhortaron a los suyos, y sus alfaquíes erigieron “lugares de predicación” (*maqām al-waǧz*) desde donde urgieron a sus soldados a mostrar determinación y les avisaron de los males de la cobardía y la huida.⁶⁴

Las arengas en medio del combate subrayan también la idea de que los musulmanes –almohades en este caso– son el pueblo de Dios, y de que este está combatiendo junto a ellos en medio de la batalla y les ofrece su auxilio. Además de su utilidad como herramienta discursiva, era este un pensamiento que, sin duda, debía reconfortar a los combatientes y hacerles luchar con más fiereza en un enfrentamiento conceptualizado como un juicio divino, por lo que es probable que sí se usase a modo de proclama bélica, aunque desde luego no podemos saber si en los términos recogidos por las fuentes. Por ejemplo, uno de los jeques unitarios recorrió las filas *mu‘minīs* mientras decía: “¡Siervos de Dios! Vosotros sois el partido de Dios (*hiǧb Allāb*); resistid en el combate contra los enemigos de Dios, porque seréis los victoriosos y vencedores (*hum al-maṣūrūn wa-hum al-gālibūn*)”.⁶⁵ El caíd Ibn Sanādīd clamaba a sus huestes en el mismo sentido: “Resistid compañeros musulmanes, que Dios consolidará vuestros pies en este choque”.⁶⁶

En medio del enfrentamiento, acompañando a esas arengas, las fuentes narran también la utilización por parte de los almohades de otro mecanismo de exhortación

⁶³ Ibn Abī Zar‘ (1972: 226).

⁶⁴ Al-Maqqarī (1988: IV 364-365); Al-Ḥimyarī (1974: 290-291).

⁶⁵ Ibn Abī Zar‘ (1972: 226).

⁶⁶ Ibn Abī Zar‘ (1972: 226-227).

y aliento al combate: los tambores.⁶⁷ En Alarcos, para anunciar la inminente derrota cristiana “redoblaron los tambores, se desplegaron las banderas, resonaron las profesiones de fe, flotaron los estandartes y avanzaron a combatir a los enemigos de Dios”.⁶⁸ Asimismo, en Las Navas de Tolosa (1212),⁶⁹ al-Nāṣir colocó junto a sí “las banderas y atabales, y puso delante a la guardia negra”.⁷⁰ También en el ataque de al-Manṣūr a Silves en 1191 se enarbolaron estandartes y redoblaron los tambores, mientras que el aire se llenaba de gritos que invocaban a Dios.⁷¹

Este tamborileo, junto a las proclamas religiosas lanzadas por los combatientes almohades –también a modo de arenga–, debía de tener un efecto pavoroso en los enemigos, creando una sensación de absoluto terror, y por ello era una táctica que las crónicas narran con asiduidad. Por ejemplo, en el sitio de Huete Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt cuenta cómo, junto al retumbo producido por los atabales, los guerreros musulmanes gritaban “Dios es el más grande” así como el *tawḥīd*.⁷² Y, efectivamente, las fuentes también relatan el miedo que los contrincantes sentían al escuchar semejante ruido: el sonido de los tambores hacía que la tierra se conmoviese, y Dios sembraba el espanto en los corazones de los infieles.⁷³

Es más, los tambores, al igual que las arengas, formaban parte de la ritualización de la guerra santa puesta en marcha por los almohades. Ya vimos cómo, por ejemplo, aparecían en el desfile de la *sāqa*. De hecho, había un gran tambor, el *ṭabl al-raḥīl*, que ordenaba la partida y marcha de la misma.⁷⁴ Más aún, parece que estos instrumentos se utilizaron también como un símbolo del movimiento unitario: la simbiosis entre el califato almohade y los tambores era tal que las fuentes indican que ya desde tiempos de Ibn Tūmart se habrían confeccionado unos atabales especiales que eran cuadrados, al igual que los dirhemes *mu'minies*.⁷⁵ Estos “tambores felices de tiempos del *mahdī*”, estaban además “dichosos por las victorias y la prosperidad”.⁷⁶

⁶⁷ Véase Albarrán (2020: 482-484).

⁶⁸ Ibn Abī Zarʿ (1972: 227-228).

⁶⁹ Un interesante estudio sobre las arengas cristianas en la batalla de Las Navas de Tolosa es Alvira (2012: 193 y ss.). Asimismo, en Iglesias-Zoido (2016: 407-430), a partir del estudio de las arengas previas a Las Navas, se ofrece una visión de los diferentes modelos seguidos en la historiografía cristiana medieval hispana a la hora de componer este tipo de proclamas militares.

⁷⁰ Ibn Abī Zarʿ (1972: 238-239).

⁷¹ Ibn ʿIdārī (2009: IV 282).

⁷² Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 404).

⁷³ Ibn Abī Zarʿ (1972: 227-228).

⁷⁴ Ghourigate (2014: 314 y ss.).

⁷⁵ Sobre las monedas almohades y el significado del cuadrado véase, por ejemplo, Feria, Peña y Vega (2002).

⁷⁶ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 342).

Conclusiones: arengas, legitimación del poder y transmisión de ideas de guerra santa

Las diferentes arengas almohades presentadas en este artículo muestran muchas similitudes, sobre todo temáticas. Por ejemplo, la cuestión de los beneficios espirituales de la guerra santa es central en casi todas ellas. No obstante, también presentan notorias diferencias. En los discursos pronunciados antes de la partida en campaña se observa una ritualización mucho más elaborada a través de sermones realizados en mezquitas aljamas, del uso de la arquitectura como marco ideal para la realización de estas alocuciones, o de su combinación con otras liturgias bélicas. En cuanto a las arengas previas a un enfrentamiento militar, hemos visto cómo se centran, por ejemplo, en preparar al guerrero para el combate a través de la purificación de sus almas y el fortalecimiento de su coraje. Por último, las soflamas pronunciadas en medio de la batalla de Alarcos muestran una interesante cuestión que nos puede ayudar a comprender cómo se habrían materializado en la realidad del enfrentamiento, más allá de las palabras realmente usadas y de los discursos creados con ellas: casi todas fueron llevadas a cabo por los distintos emires, jeques y caídos del ejército almohade. Es decir, la función de exhortar a las tropas en medio de la batalla ya no se realizaba de manera general para todo el ejército por parte del gobernante o un predicador que lo representase, como ocurría en los anteriores tipos de arengas, sino que, debido a las evidentes limitaciones logísticas de ese momento dramático, se realizaba de forma individualizada para cada uno de los “cuerpos” del ejército.

Más allá de la historicidad o no de todas estas arengas –aunque es posible que discursos en cierto modo similares se pronunciasen, su forma narrativa es más un constructo retórico de los cronistas que una transmisión literal de lo que podía haber ocurrido–, su presencia en las fuentes unitarias constituye una herramienta discursiva más de la ideología de guerra santa almohade. Es decir, es un dispositivo a través del cual el poder *mu'miní* escenificó la efectiva realización de uno de los pilares de su proyecto reformista: el *ǧihād* y los elementos propios de este. Un ejemplo claro de esto es la importante presencia en las arengas almohades de la idea de la correcta intención al realizar la guerra santa.

Esta cuestión aparece desde pronto en los tratados de guerra santa musulmanes. El iraquí al-Fazārī (m. c. 800), por ejemplo, incluía en su obra sobre reglas del *ǧihād*, el *Kitāb al-siyar*,⁷⁷ fragmentos sobre la importancia de que la única *niyya*, intención, a la hora de llevar a cabo el *ǧihād* fuese la defensa del islam y la lucha

⁷⁷ Bonner (1996: 113 y ss.).

en el camino de Dios.⁷⁸ En una de las *responsa* que transmite, se pregunta por un hombre que sale de campaña con la intención del mérito de la propia expedición (*niyya fī faḍl ḍalīk*), pero que también tenía el deseo del botín. La respuesta es clara: si solo tuviera el deseo material de los despojos de guerra, sería una acción reprobable. Por tanto, la única intención lícita por sí misma es la del mérito que otorga la realización del *jihād*.⁷⁹ Ya en al-Andalus, el *Kitāb quḍwat al-gāzī*, “Libro del Modelo del Combatiente”, de Ibn Abī Zamanīn (m. 1008),⁸⁰ dedica a toda esta cuestión la segunda sección, titulada *al-niyya fī al-gaḥw*, “La intención en la expedición”. Queda clara esta idea con un curioso ejemplo relativo a una de las batallas del Profeta: un hombre le preguntó al Profeta el día de Jaybar: “Oh Mensajero de Dios, si yo mato a tal judío, ¿será para mí su asno?”. El Profeta contestó afirmativamente. Después, aquel hombre mantuvo una disputa con el judío por algún asunto desconocido y murió a manos del israelita. Entonces la gente exclamó: “Oh, Fulano ha muerto en el camino de Dios”, refiriéndose a que estaría en el Paraíso. Pero el Profeta, corrigiéndoles, dijo: “Fulano ha muerto en el camino del asno (*fī sabil al-ḥimār*)”.⁸¹

No obstante, y a pesar de que esta idea se mantuvo viva en el Occidente islámico al menos desde el siglo X, en el periodo almohade adquirió una omnipresencia discursiva no existente con anterioridad. Para empezar, en el capítulo sobre la guerra santa añadido a la obra atribuida a Ibn Tūmart —un texto alejado de los habituales tratados jurídicos sobre esta cuestión y que se centra en ideas relativas a la espiritualidad militar—, comienza el epígrafe titulado *al-Targīb fī-l-jihād* con un aviso de la necesidad de la recta intención a la hora de realizar la guerra santa, cuestión sobre la que se insiste varias veces: la única *niyya* debe ser la de propagar la palabra de Dios.⁸² De esta forma, los ejércitos *mu’minīs* son descritos en las fuentes pro-almohades como portadores de esa pura intención. Por ejemplo, ya vimos cómo en julio de 1162 y antes de partir en campaña, los soldados unitarios renovaron su propósito de hacer la guerra santa y purificaron su intención ante Dios (*ḥaddadū fī-l-jihād al-niyya*).⁸³ Asimismo, el *sayyid* Abū Hafṣ se lanzó contra las tropas de Ibn Mardaniš “y no se le adelantó ningún campeón en los tiempos pasados en la vida, porque se lanzó con una intención pura (*nahaḍa bi-niyya li-llāh ṣāfiyya*) y con un ejército

⁷⁸ Al-Fazārī (1987: 124, 276). En el desarrollo de la idea de guerra justa, la recta intención de los contendientes es también un requisito fundamental. Véase García Fitz (2004: 32, 56 y ss.).

⁷⁹ Al-Fazārī (1987: 219).

⁸⁰ Véase Arcas Campoy (1993: 51-65).

⁸¹ Ibn Abī Zamanīn (1986-1987: 132).

⁸² Ibn Tūmart (1903: 377-389).

⁸³ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 133).

puro para el triunfo (*wa-‘asakir bi-l-naṣr ṣāfiyya*) y con unos soldados de Dios (*aṣṣād min Allāh*) unidos a él”.⁸⁴

Igualmente, el deber del *jihād* era cumplido siempre atendiendo a esta rectitud de la intención, como en una ocasión en la que se rechazó una incursión enemiga desde Ávila: “...convinieron todos en perseguir a los cristianos, hasta donde los encontrasen, aunque llegasen a la ciudad de Ávila para ello. Se purificaron las almas de la gente para la campaña, y se consagró a Dios sus intenciones (*waṣīfat nufūs al-nās li-l-gaṣṣ wa-jūlisat li-llāh niyyāta-hum*)”.⁸⁵ Además, los preparativos para la guerra santa se llevaban siempre a cabo con pureza de intención (*julūs niyyati-him fi-l-jihād*),⁸⁶ y el propio califa, ejemplo para sus tropas, “marchaba con la *niyya* de hacer la guerra a los infieles y defender a los súbditos (*fa-tamadā maṣī-hu ‘alā niyyat gaṣṣ al-kufār wa-hamāyat al-dukār*)”.⁸⁷ Más aún, se intenta que esa recta intención no decaiga. Al-Manṣūr, tras una parada en Algeciras en la marcha hacia Alarcos, “se dirigió contra el enemigo antes de que se enfriase el ardor de los soldados (*muṣāhidīn*) y se adulterase su buena intención (*niyya*)”.⁸⁸ Y es que, si la intención decaía o se corrompía, la derrota se desencadenaba. Así ocurrió, por ejemplo, en Huete, donde un guerrero comprendió que la intención de la guerra santa se había pervertido y que la expedición había fracasado (*fa-‘alamtu anna al-niyya fi-l-jihād qad fusīdat*).⁸⁹

Y, como hemos visto, esta noción aparece de forma habitual en las arengas bélicas, constituyéndose estas, de este modo, como un medio discursivo idóneo a través del cual difundir la ideología de *jihād* almohade y su efectivo cumplimiento por parte de los líderes y combatientes *mu‘minīs*. El carácter performativo de este tipo de proclamas, su enorme expresividad, su capacidad para escenificar y materializar —de forma real o imaginada— el discurso, y el papel que podían desempeñar en la ritualización bélica, hacían de las arengas una herramienta predilecta para transmitir nociones vinculadas con la justificación y sacralización de la guerra. Es decir, entre otras cosas, estas exhortaciones se caracterizaban, como ya señaló Linda Jones, por su funcionalidad política y su utilidad como un elemento más de los que el *jihād* contaba como mecanismo de legitimación del poder, así como por su capacidad para la transmisión de las ideas dominantes sobre la guerra —santa, en nuestro caso— que un determinado actor quería proyectar.

⁸⁴ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 197).

⁸⁵ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 430).

⁸⁶ Ibn ‘Idārī (2009: IV 213).

⁸⁷ Ibn ‘Idārī (2009: IV 332).

⁸⁸ Ibn Abi Zar‘ (1972: 222).

⁸⁹ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt (1964: 408).

JAVIER ALBARRÁN
*DFG Center for Advanced Study "RomanIslam
Center for Comparative Empire and Transcultural Studies"*
Universität Hamburg

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ‘Abd al-Wāhid al-Marrākušī (2005), *Kitāb al-mu‘jib fī taljīs ajbār al-Magrib*, ed. J. ‘I. Al-Manṣūr, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Fazārī (1987), *Kitāb al-siyar*, ed. F. Ḥamāda, Beirut: Mu’asasat al-Risāla.
- Al-Ḥimyarī (1974), *Rawḍ al-mi‘tār fī jabar al-aqtār*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Maktabat Lubnān.
- Ibn Abī Zamanīn (1986-1987), *Kitāb qudwat al-gāzī* ed. al-Sulaymānī, La Meca: Umm al-Qurā.
- Ibn Abī Zar‘ (1972), *Kitāb al-anīs al-muṭrib rawḍ al-qirtās fī ajbār mulūk al-Magrib wa ta’rij madīnat Fās*, Rabat: Dār al-Manṣūr.
- Ibn Ḥubayš (1983), *Kitāb al-gaḏawāt*, ed. A. Gunaym, El Cairo: The American University in Cairo.
- Ibn Huḏayl (1936), *L’ornement des ames et la devise des habitans d’el Andalus*, trad. L. Mercier, Paris: Paul Geuthner.
- Ibn ‘Idārī (2009), *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*, eds. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Ishāq/Ibn Hišām (1955), *Sīrat rasūl Allāh*, trad. A. Guillaume, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Šāhib al-Šalāt (1964), *Al-Mann bi-l-imāma*, ed. ‘A. H. al-Tāzī, Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī.
- Ibn Tūmart (1903), *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mabdi des almohades*, ed. I. Goldziher, Argel: Imprimerie Orientale Pierra Fontana.
- Al-Maqqarī (1988), *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut, Dār al-Šādīr.
- Al-Qurṭubī (2006), *Al-‘Yāmi’ li-ahkām al-Qur’ān wa-l-mubayyin li-mā taḍammāna-hu min al-sunna wa-ay al-furqān*, ed. ‘A. A. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beirut: Mu’asasat al-Risāla.

Bibliografía secundaria

- Abdelsalam, A. (2005), “The practice of violence in hisba-theories”, *Iranian Studies*, 38-4: 547-554.
- Albarrán, J. (2015), “‘He was a Muslim knight who fought for religion, not for the world’. War and religiosity in Islam: A comparative study between the Islamic east and west (12th century)”, *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 27-3: 191-206.
- _____ (2017), “Ruptura, memoria y guerra santa: una lectura del yihad almohade”, en R. Torres Jiménez y F. Ruiz Gómez (eds.), *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (ss. XII-XV)*, Madrid: Sílex, pp. 279-306.

- _____ (2018), “The *Jibād* of the Caliphs and the First Battles of Islam. Memory, Legitimization and Holy War: from Cordoba to Tinmal”, *Al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā*, 26: 113-150.
- _____ (2020), *Los discursos de guerra santa y la memoria de las primeras batallas del islam. Al-Andalus, siglos X-XIII*, Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- _____ (En prensa), *Ejércitos Benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (ss. X-XIII)*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Albarrán, J. y Cardoso, E. (en prensa), “De puertas, banderas y súplicas a Dios: ceremonial y guerra santa en al-Andalus (s. X)”, *Intus-Legere Historia*.
- Alvira, M. (2012), *Las Navas de Tolosa 1212. Idea, liturgia y memoria de la batalla*, Madrid: Sílex.
- Arcas Campoy, M. (1993), “Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb qidwat al-Gāzī* de Ibn Abī Zamanīn”, *Al-Andalus-Magreb*, 1: 51-65.
- Barbour, N. (1966), “La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2: 117-130.
- Bennison, A. (2016), *The Almoravid and Almohad Empires*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Bliese, J. R. E. (1988), “Aelred of Rievaulx’s Rhetoric and Morale at the Battle of the Standard, 1138”, *Albion*, 20: 543-556.
- _____ (1989), “Rhetoric and Morale: a Study of Battle Orations from the Central Middle Ages”, *Journal of Medieval History*, 15: 201-226.
- _____ (1991a), “When Knightly Courage May Fail: Battle Orations in Medieval Europe”, *The Historian*, 53: 489-504.
- _____ (1991b), “The Courage of the Normans. A Comparative Study of Battle Rhetoric”, *Nottingham Medieval Studies*, 35: 1-26.
- _____ (1994), “Rhetoric goes to War: The Doctrine of Ancient and Medieval Military Manuals”, *Rhetorical Society Quarterly*, 24: 105-130.
- Bonner, M. (1996), *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven: American Oriental Society.
- Bronisch, A. P. (2006), *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Buresi, P. (2003), “La réaction idéologique almoravide et almohade à l’expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XIe-mi XIIIe siècles)” en *L’expansion occidentale (XIe - XVe siècles) Formes et conséquences XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S.*, París: Publications de la Sorbonne, pp. 229-241.
- Buresi, P. y El Aallaoui, H. (2013), *Governing the Empire: Provincial Administration in The Almohad Caliphate (1224-1269)*, Leiden: Brill.
- Cook, M. (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cressier, P. (2005), “Les portes monumentales urbaines almohades: symboles et fonctions”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. I, pp. 149-187.
- Dunlop, D. M. (1941), “The Spanish Historian Ibn Hubaysh”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 73-4: 359-362.

- Ehrhardt, C. (1995), "Speeches Before Battle?", *Historia: Journal of Ancient History*, 44: 120-121.
- Feria, M. C., Peña, S. y Vega, M. (2002), *El mensaje de las monedas almohades. Numismática, traducción y pensamiento islámico*, Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ferreira Henriques, L. M. (2012), *La arenga militar en la historiografía, en la épica y en los tratados militares en lengua portuguesa y lengua latina del siglo XVI*, Tesis Doctoral, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Fierro, M. (1999), "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid", *Journal of Islamic Studies*, 10-3: 226-248.
- Fierro, M. (2012), *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Londres: Routledge.
- _____ (2014), "La palabra y la espada: posturas frente al «otro» en la época almohade", en M. A. Carmona y C. Estepa (Eds.), *La Península Ibérica en tiempos de Las Navas de Tolosa*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 53-77.
- García-Arenal, M. (1992), "La práctica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wal-nay 'an al-munkar en la hagiografía magrebi", *Al-Qantara*, 13: 147-170.
- García-Arenal, M. (2006), *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*, Leiden: Brill.
- García Fitz, F. (2004), *La Edad Media: Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid: Sílex.
- _____ (2008), "El discurso militar en la historiografía de las cruzadas: la ideología patente", en J. C. Iglesias-Zoido (Ed.), *Retórica e Historiografía: el discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Cáceres: Ediciones Clásicas-Universidad de Extremadura, pp. 429-466.
- García Sanjuán, A. (2016), "La noción de yihad en la época nazarí: el tratado de Ibn Hudayl", en c. Ayala, S. Palacios M. y Ríos Saloma (Eds.), *Guerra santa y cruzada en el estrecho: el Occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*, Madrid: Sílex, pp. 369-398.
- _____ (2019), "Violencia, yihad y revolución en los orígenes del movimiento almohade", en D. Villalba Sola (Ed.), *Al-Muwahhidūn. El despertar del califato almohade*, Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, pp. 89-113.
- _____ (2020), *Yihad. La regulación de la guerra en el islam clásico*, Madrid: Marcial Pons.
- Ghouirgate, M. (2007), "Quelques remarques sur le cérémonial califal almohade", en P. Sénac (Ed.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe-XIIIe siècles)*, Toulouse: CNRS/Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 285-307.
- _____ (2014), *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Hansen, M. H. (1993), "The Battle Exhortation in Ancient Historiography: Fact or Fiction?", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 42: 161-180.
- Herrero Soto, O. (2010), "La arenga de Tariq b. Ziyad: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe", *Talia Dixit*, 5: 45-74.
- _____ (2015), "¿Retórica en el campo de batalla? Reflexiones sobre la transmisión y conservación de arengas militares en las fuentes históricas a través del caso de Tariq b. Ziyad", en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández

- Fonfría (Eds.), *Historiografía y representaciones: III estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 91-118.
- Hopkins, J. F. (1954), "The Almohad Hierarchy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 16: 93-112.
- Huici Miranda, A. (1957), *Historia política del Imperio almohade*, Tetuán: Instituto General Franco.
- Iglesias-Zoido, J. C. (2000), "¿Se pronunciaron realmente las arengas militares de Tucídides?: el testimonio de Th. VII, 61-70", *Athenaeum*, 88-2: 515-528.
- _____ (2007a), "Fantasmas del pasado frente a soldados del presente: retórica e historiografía en el nuevo enfoque cultural de la historia militar grecolatina", *Talia Dixit*, 2: 221-233.
- _____ (2007b), "The Battle Exhortation in Ancient Rhetoric", *Rhetorica*, 25: 141-158.
- _____ (2008), "Retórica e historiografía: la arenga militar", en J. C. Iglesias-Zoido (ed.), *Retórica e Historiografía: el discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*, Cáceres: Ediciones Clásicas-Universidad de Extremadura, pp. 19-60.
- _____ (2010), "Aproximación a las claves de la más reciente investigación sobre la arenga militar (2008-2010)", *Talia Dixit*, 5: 91-110.
- _____ (2016), "Las arengas de Alfonso VIII en la *Estoria de España*", *Bulletin hispanique*, 118: 407-430.
- Jones, L. (2012): *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagardère, V. (2005), "Le ġihād almohade: théorie et pratique", en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. II, pp. 617-631.
- Lévi-Provençal, E. (1941), *Trente sept lettres officielles almohades*, Rabat: Institut des Hautes-Études Marocaines.
- Marín, M. (2005), "El califa almohade, una presencia activa y benéfica", en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. II, pp. 451-476.
- Martínez Núñez, M. A. (2004): "El califato almohade: pensamiento religioso y legitimación del poder a través de los textos epigráficos", en F. Bauden (Ed.), *Ultra Mare. Mélanges de langue arabe et d'islamologie offerts à Aubert Martin*, París: Peeters, pp. 195-212.
- _____ (2014): "El proyecto almohade a través de la documentación epigráfica: innovación y ruptura", en P. Cressier y V. Salvatierra (Eds.), *Las Navas de Tolosa (1212-2012). Miradas Cruzadas*, Jaén: Universidad de Jaén, pp. 139-158.
- Miller, R. (2008), *In Words and Deeds: Battle Speeches in History*, Hanover y Londres: University Press of New England.
- Molénat, J. P. (2005), "L'organisation militaire des Almohades", en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. II, pp. 547-565.
- Noth, A. y Conrad, L. (1994), *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Princeton: Darwin Press.
- Penelas, M. (2005), "El precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en el *Tafsir* de al-Qurṭubī" en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades:*

- problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. II, pp. 1051-1073.
- Pritchett, W. K. (1994), "The General's Exhortations in Greek Warfare", en *Essays in Greek History*, Amsterdam: Gieben, pp. 27-109.
- Qutbuddin, T. (2008), "Khutba. The Evolution of Early Arabic Oration", en B. Gruendler (Ed.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms. Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday Presented by his Students and Colleagues*, Leiden: Brill, pp. 176-273.
- _____ (2019), *Arabic Oration. Art and Function*, Leiden: Brill.
- Reynolds, D. (1995), *Heroic Poets, Poetic Heroes. The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press.
- Serrano, D. (2005), "¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?", en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC, vol. II, pp. 815-852.
- Tyerman, C. (2016), *Cómo organizar una cruzada: El trasfondo racional de las guerras de Dios*, Barcelona: Crítica.
- Viguera, M. J. (1995), "Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: notas sobre la época almohade", en J. Navarro (Ed.), *Casas y palacios de al-Andalus: siglos XII y XIII*, Granada: El legado andalusí, pp. 105-115.
- Villalba Sola, D. (2015), *La senda de los almohades. Arquitectura y patrimonio*, Granada: Universidad de Granada.
- Yellin, K. (2008), *Battle Exhortation: The Rhetoric of Combat Leadership*, South Carolina: University of South Carolina Press.