

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA  
Facultad de Humanidades  
Departamentos de Filología Española y de Historia Medieval

Tesis Doctoral

## **HISTORIA SOCIAL DE LA LENGUA DE LOS MUDÉJARES**

*La asimilación lingüística de la minoría islámica en la Península Ibérica  
en la etapa medieval*

Yuliya Radoslavova Miteva

Bajo la dirección de:

Dr. D. Manuel Almeida Suárez  
Dr. D. Eduardo Aznar Vallejo

San Cristóbal de La Laguna  
2017

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

*A Rosen*

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
<b>Primera Parte. AL-ANDALUS: UN ESPACIO MULTIÉTNICO Y PLURILINGÜE.</b>	
<b>COMUNIDADES Y LENGUAS.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1 Los árabes.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2 Los beréberes.....</b>	<b>14</b>
<b>1.3 Los autóctonos: cristianos, judíos y muladíes.....</b>	<b>22</b>
1.3.1 Los cristianos.....	22
1.3.2 Los judíos.....	51
1.3.3 Los muladíes.....	55
<b>1.4 Tiempos y espacios en el proceso de cambio cultural.....</b>	<b>77</b>
1.4.1 Espacios de frontera.....	78
1.4.2 Espacios del interior.....	103
<b>Segunda Parte. HISTORIA SOCIAL DE LA LENGUA DE LOS MUDÉJARES DE</b>	
<b>CASTILLA Y ARAGÓN.....</b>	<b>110</b>
<b>2.1 La comunidad mudéjar de Huesca.....</b>	<b>111</b>
2.1.1 La conquista de Huesca y el destino de la población autóctona.....	111
2.1.2 La colonización de Huesca y el origen de los repobladores.....	113
2.1.3 Los mudéjares de Huesca en los siglos XIV y XV.....	120
2.1.4 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Huesca.....	134
<b>2.2 La comunidad mudéjar de Zaragoza.....</b>	<b>140</b>
2.2.1 La conquista de Zaragoza y el destino de la población autóctona.....	140
2.2.2 La colonización de Zaragoza y el origen de los repobladores.....	142
2.2.3 Los mudéjares de Zaragoza en los siglos XIV y XV.....	147
2.2.4 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Zaragoza.....	159
<b>2.3 La comunidad mudéjar de Sevilla.....</b>	<b>165</b>
2.3.1 La conquista de Andalucía y el destino de la población autóctona (1225-1264).....	165

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Fecha: 27/06/2017 08:38:20

EDUARDO AZNAR VALLEJO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 08:53:00

MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 09:27:46

ERNESTO PEREDA DE PABLO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

04/07/2017 18:28:14

2.3.2 La colonización de Andalucía y el origen de los repobladores.....	170
2.3.3 Los mudéjares de Andalucía antes de la revuelta de 1264.....	174
2.3.4 La revuelta mudéjar y sus consecuencias (1264-1266).....	176
2.3.5 Los mudéjares de Sevilla en los siglos XIV y XV.....	178
2.3.6 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Sevilla.....	183
<b>2.4. La comunidad mudéjar de Murcia.....</b>	<b>192</b>
2.4.1 El protectorado castellano y el inicio de la colonización (1243-1264)	192
2.4.2 La revuelta mudéjar (1264-1266).....	197
2.4.3 La intervención aragonesa: primera fase de la colonización catalana (1266-1267).....	198
2.4.4 Alfonso X y la era de los repartimientos (1266-1273). El origen de los repobladores .....	199
2.4.5 La ocupación aragonesa (1296-1304): segunda fase de la colonización catalana.....	208
2.4.6 Los mudéjares de Murcia en los siglos XIV y XV.....	211
2.4.7 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Murcia.....	222
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>229</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>232</b>

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación se desarrolla en el espacio conceptual que se abre entre tres disciplinas: la Historia de la lengua, la Sociolingüística y la Historia social. Se ha adoptado un nuevo enfoque, el de la Historia social de la lengua, cuyo objetivo es añadir una dimensión social a la Historia de la lengua y una dimensión histórica a la Sociolingüística (Burke 1996).

El estudio está estructurado en dos partes. En la primera, “Al-Andalus: un espacio multiétnico y plurilingüe”, se intenta reconstruir el complejo mapa étnico y lingüístico que se genera en la Península Ibérica a raíz de la conquista árabe a principios del siglo VIII. He decidido adoptar un criterio étnico y confesional que me permite analizar las estrategias de adaptación que adoptaron las distintas comunidades en el nuevo contexto político y cultural. Hay tres lenguas implicadas en este complejo juego de interacción: el árabe, que hablaban los conquistadores, el beréber de los norteafricanos y las distintas modalidades romances que hablaban los autóctonos. Se estudia el proceso de arabización lingüística tanto de los beréberes como de las tres comunidades indígenas: los cristianos-mozárabes, los judíos y los muladíes.

Al-Andalus no fue un espacio homogéneo y el proceso de arabización no fue simultáneo en su amplia geografía. Por esta razón, he creído conveniente dedicar un capítulo a los diferentes “Tiempos y espacios en el proceso de cambio cultural”. Se estudian dos escenarios geográficos distintos: los espacios de frontera y los espacios del interior. El proceso de arabización siguió distintos ritmos en la capital, Córdoba, y en las dos fronteras de al-Andalus: la Marca Media y la Marca Superior. Para afrontar el estudio de las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón es importante conocer el punto de partida, las realidades lingüísticas previas a la Reconquista, que condicionaron su evolución en el futuro.

En la segunda parte de la tesis, “Historia social de la lengua de los mudéjares de Castilla y Aragón”, se estudia el proceso inverso: la asimilación lingüística de la minoría islámica que permaneció en la Península Ibérica después de la Reconquista. Se analizan cuatro comunidades: dos de la Corona de Castilla (Sevilla y Murcia) y dos de la Corona de Aragón (Huesca y Zaragoza). Aunque el foco preferente de atención son las comunidades urbanas, se ha hecho referencia también a las aljamas rurales de su entorno, para subrayar las similitudes y las diferencias en el proceso de aculturación. Se intenta estudiar a las comunidades mudéjares en una proyección histórica y social, como comunidades dinámicas insertas en una sociedad en permanente cambio. Es imposible explicar el proceso de cambio lingüístico y cultural experimentado por los mudéjares sin conocer el contexto social en el que se desarrollaron. El cambio de lengua es el resultado de un largo proceso de interacción de la minoría islámica con la mayoría cristiana. Por esta razón, he dedicado especial atención a la sociedad cristiana y al proceso de colonización que se inicia con la reconquista del espacio andalusí. El número y el origen de los colonos del norte condicionan el proceso de aculturación de la población autóctona y su resultado final. He intentado descubrir las claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares, centrándome en la demografía, en la promiscuidad interconfesional que existía en el espacio físico de la aljama y en la integración laboral. La comunidad mudéjar alcanzó plena integración en la sociedad cristiana medieval, pero no renunció a sus señas de identidad: la religión y la lengua. Se

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

analizan las razones que llevaron a los mudéjares a adoptar la lengua romance, pero, al mismo tiempo, se estudian las causas que explican el mantenimiento del árabe.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## PRIMERA PARTE

# AL-ANDALUS: UN ESPACIO MULTIÉTNICO Y PLURILINGÜE. COMUNIDADES Y LENGUAS

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 1.1 Los árabes

Según el anónimo autor de la *Gramática de la lengua vulgar de España* (Lovaina, 1559), a mediados del siglo XVI se hablaban cinco lenguas en la Península Ibérica: vasco, árabe, catalán, español y portugués. La lengua árabe tiene, según este autor, “el lugar segundo, no solo por su antigua y noble descendencia, como también por haber escrito en ella muchos españoles bien y agudamente diversas obras en todas las artes liberales: ésta se habla en el Reino de Granada, y en parte de los reinos del Andalucía, de Valencia y Aragón” (1559: 2). Como se puede observar, a mediados del siglo XVI el árabe todavía era una de las lenguas vivas de España. Medio siglo después, esta realidad lingüística iba a cambiar para siempre, sentenciando la muerte del árabe andalusí con la expulsión de las últimas comunidades que aún lo hablaban: los moriscos de Valencia y de Granada.

La historia del árabe en la Península Ibérica había empezado mucho antes con la conquista islámica del año 711, cuando a las costas de la actual Andalucía llegan los primeros contingentes árabes y beréberes del Norte de África. Lo que buscaban estos soldados era sobre todo botín. No tenían un plan premeditado y una intención decidida de quedarse. De hecho, muchos de los que habían cruzado el Estrecho volvieron después de un tiempo. Otros, sin embargo, decidieron quedarse y fue en este momento cuando la lengua árabe inició su aventura por tierras hispanas. Algo que había empezado un poco por azar y por capricho estaba llamado a tener larga vida en la Península y marcó profundamente su destino.

Luís de Mármol Carvajal (1573: 79) describe de una forma muy viva cómo cambió el paisaje humano y lingüístico de Hispania tras la conquista: “Sabidas estas victorias en Affrica, fue tanto el numero de Alarabes y de Africanos que creció en España, que todas las ciudades y villas se hincheron dellos, porque ya no pasaban como guerreros, si no como pobladores con sus mugeres y hijos; en tanta manera que la religión, costumbres y lengua corrompieron, y los nombres de los pueblos, de los montes, de los ríos y de los campos se mudaron”.

Hemos de empezar nuestro relato con una cuestión clave, los nombres. Es evidente que para hablar de una realidad, hay que nombrarla. No ha habido, sin embargo, unanimidad entre los investigadores en este terreno. Los autores más conservadores preferían hablar de *España musulmana* en vez de *al-Andalus* y de *musulmanes españoles*, en vez de *andalusíes*. Elegir entre *España musulmana* o *Al-Andalus* no es una cuestión meramente formal, es una opción ideológicamente marcada. En este estudio se van a evitar, en la medida de lo posible, los conceptos ideológicamente contaminados, porque no aclaran nada y pueden generar gran confusión. No creo que existan conceptos ideológicamente asépticos, pero también es cierto que hay grados de contaminación y aquí he optado por los menos comprometidos. Así voy a hablar de *al-Andalus* y de *andalusíes*, porque es como se referían a su país y a su gente los propios autores musulmanes y porque, sencillamente, hablar de *España* y *españoles* en la Península Ibérica en los siglos alto medievales es un anacronismo que no se justifica.

¿Cuántos eran los árabes que llegaron a la Península y cuál fue su destino después de la conquista? Esta cuestión ha dado mucho que hablar y ha generado una encendida polémica entre los historiadores. La historiografía tradicional tendía a subestimar el número de los contingentes militares árabes y beréberes y a sobrevalorar la densidad demográfica de la población hispano-goda. Sánchez Albornoz (1965) decía que en realidad el número de árabes



no superaba los 30 mil, una cantidad insignificante, en su opinión, en comparación con “los millones de hispanos” que habitaban en la Península Ibérica en aquel entonces.

Es imposible determinar el número de la población hispano-goda a principios del siglo VIII. Existen enormes diferencias entre las cifras que proponen los historiadores y que varían entre 2 y medio y 7 millones de personas, un margen excesivamente amplio. Glick (1991) y Cruz Hernández (1992) apuestan por la cantidad más alta. Los pronósticos más pesimistas, a su vez, pertenecen a Guichard (1995) y Chalmeta (2003). Esa disparidad se debe, según Abellán Pérez (2006), a la falta de censos específicos en la época y a la ausencia de referencias demográficas en la documentación.

Según Chalmeta (1989), la sociedad visigoda atravesaba una profunda crisis demográfica y económica en vísperas de la conquista árabe y la población hispano-goda no podía superar los dos, dos y medio millones de personas. Si se aceptan sus cálculos de que los árabes y beréberes sumaban unos 150-200 mil guerreros en total, esto significaría que los foráneos (orientales y norteafricanos) constituirían a principios del siglo VIII entre un 10 y un 15% de la población total, un porcentaje nada desdeñable. La mayoría de ellos eran berberófonos, un dato sobre el que volveremos, pero que es importante dejar claro desde el principio. Hay que tener en cuenta, además, que al número inicial de beréberes y árabes que entraron en la Península con la conquista se sumaron otros efectivos de musulmanes de diverso origen, pero sobre todo norteafricanos, que cruzaron el Estrecho con posterioridad, como consta en el testimonio ya aludido de Mármol Carvajal.

Uno de los aportes más significativos de población arabófona que se produjo después de la conquista fue el asentamiento en al-Andalus de un ejército sirio en 742. Podemos decir que el flujo de población fue continuo en los siglos posteriores a la conquista, en las dos direcciones.

¿Por qué la cuestión del número de los árabes preocupaba tanto a los historiadores de la vieja escuela? No se trataba de una mera cuestión estadística. La demografía fue el argumento más sólido sobre el que se montó la tesis tradicional que postulaba la superioridad de lo hispano sobre lo árabe y de lo occidental sobre lo oriental. Su propósito, en realidad, era demostrar que los pocos árabes que llegaron a Hispania en el 711 pronto fueron asimilados por la masa de la población autóctona y que el elemento étnico que finalmente se impuso fue el hispano. Ribera (1912) intentó demostrar con fórmulas matemáticas el efecto de los matrimonios entre árabes y mujeres indígenas, llegando a la conclusión de que, genéticamente, los Omeyas eran españoles de pura cepa, realidad que quedaba oculta tras las largas cadenas onomásticas árabes:

“Si quisiéramos fijar matemáticamente el elemento raza -decía Ribera (1912: 10-11)- teniendo en cuenta la línea femenina y adjudicando a ésta la misma proporción que la paterna, resultaría que Abderrahmen I era la mitad berberisco y la mitad árabe (en el supuesto de que en sus antepasados no hubiese habido mezcla alguna). En cifras, tendría el 50 por 100 de árabe y el 50 por 100 de berberisco. Su hijo Hixem I, hijo también de una esclava no árabe, tendría el 50 por 100 de la raza materna, el 25 por 100 de berberisco y sólo el 25 por 100 de árabe. Siguiendo la progresión descendente, Alháquem I, ya no tendría más que el 12,50; Abderrahmen II, el 6,25; Mohámed, el 3,12; sus hermanos Almondir y Abdala, el 1,56; Mohámed (que no reinó), el 0,78; Abderrahmen III, el 0,39; Alhaquem II, el 0,19; y se llega a Hixem II, que sólo tiene ya 0,09 por 100 de árabe. Es decir, que Hixem II, en cuya genealogía hay apellidos árabes a montones, apreciado matemáticamente el elemento raza, no tiene de árabe ni siquiera una milésima”.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Como recuerda Guichard (1989: 75-76), la reivindicación del “hispanismo” o del “occidentalismo” de los musulmanes de la Península Ibérica durante la Edad Media es una tesis historiográfica relativamente reciente, que se inicia en el siglo XIX y llega hasta nuestros días. Para legitimar el estudio del pasado islámico y reintegrarlo en el relato histórico nacional, que se estaba gestando en la época, los arabistas decimonónicos tuvieron que “españolizar” la herencia árabe (Fierro 2008a: 79). No era fácil integrar la etapa andalusí en el gran relato de la historia nacional, en lo que Manzano Moreno (2000: 48-60) llama el “discurso nacionalista”. Con este objetivo tanto Simonet (1888, 1897-1903), como Ribera (1912), y más tarde Sánchez Albornoz (1962, 1965), intentaron apropiarse del pasado andalusí hispanizándolo, imprimiendo el sello de hispano, autóctono y cristiano a todo lo andalusí. El argumento más fuerte que jugaba a su favor era la demografía. El escaso número de conquistadores árabes y norteafricanos que habían cruzado el Estrecho se hispanizaron, según estos autores, en contacto con la población indígena, superior no solo numérica, sino también culturalmente. La conquista árabe no supuso una ruptura en el devenir histórico de la nación. El injerto árabe no alteró ni étnica, ni culturalmente la esencia hispana, que permaneció intacta a lo largo de los siglos hasta los tiempos de la Reconquista (Manzano Moreno 2000: 57).

Esta corriente historiográfica, que podríamos definir como continuista, empieza con Simonet (1888, 1897-1903) y se caracteriza, en palabras de Guichard (1989: 76), “por su insistencia en la continuidad esencial de la historia hispánica. La esencia hispánica pervive debajo de las apariencias del cambio lingüístico y religioso, producido por el triunfo del Islam en la Península Ibérica”.

La teoría etnicista de Ribera, según la cual la comunidad hispana asimiló a los semitas en un par de generaciones, escondía una contradicción de base: confundía lo biológico con lo cultural (Chalmeta 1989: 30). Es evidente que hubo mestizaje étnico en al-Ándalus, como demuestran los matrimonios mixtos. Es evidente también que el mestizaje étnico implica cierto grado de mestizaje cultural. La cuestión es cuál fue el resultado de este cruce. Para que hubiera habido hispanización de los árabes, dice Chalmeta, se tiene que verificar que estos hayan adoptado el modelo cultural indígena, algo que no sucedió. Los indígenas eran cristianos, en su inmensa mayoría, y hablaban distintas variedades romances. Los extranjeros, como los llamaba Simonet, eran musulmanes, arabófonos y berberófonos. ¿Cómo explicar que dos siglos después de la conquista, en pleno siglo X, la mayoría de la población andalusí, sin importar su origen, profesara el Islam y hablara árabe? ¿Quién asimiló a quién? Dicho de otra forma, ¿quiénes marcaron realmente las pautas de la aculturación?

El resultado de los procesos de arabización e islamización fue demasiado evidente como para negarlo, por eso se le restó importancia. Una superficial islamización y arabización no podían alterar la esencia de la identidad hispana, decía Sánchez Albornoz (1962). Es muy difícil definir esa esencia hispana que va más allá de la lengua y de la fe. En aquella época, como en la actualidad, lo que define a un individuo o a un grupo de personas es su identidad cultural (lingüística y religiosa). De modo que es mejor dejar a un lado la esencia hispana, que es inaprensible, y hablar de cultura, de lenguas y de religión, conceptos algo más objetivos.

A partir de mediados del siglo XX se produce un giro en la historiografía dedicada a al-Andalus. Cambian los presupuestos teóricos, los enfoques, los temas. La renovación es tan profunda, dice Ación Almansa (1998a: 45), que ya es imposible mantener los postulados

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

“tradicionalistas” de Sánchez Albornoz. La contestación más contundente a las tesis de Simonet y Ribera vino de fuera de España, y en concreto de parte de uno de los máximos representantes del arabismo francés, Guichard. “Desde un punto de vista cultural -dice este autor (1995: 178-179)- no poseemos pruebas de que las uniones con indígenas hayan “occidentalizado” o “hispanizado” a árabes y beréberes. Y lo poco que sabemos de la lengua corriente utilizada en los medios de origen oriental, no permite concluir que el romance fuera adoptado de forma generalizada por todas las categorías de la sociedad andalusí”.

Hay que tener en cuenta, además, el dinamismo social y demográfico de las estructuras tribales árabes y beréberes y sus mecanismos de atracción y absorción de elementos indígenas. Desde su posición dominante, los linajes árabes tenían una capacidad de expansión demográfica superior a la que poseían los autóctonos (Guichard 1989: 82-83). Cuando las mujeres indígenas se casaban con soldados árabes, tanto ellas, como sus hijos asumían la identidad árabe y nadie la cuestionaba. La absorción y asimilación de individuos de las otras dos comunidades no supuso una alteración de la originalidad étnica y cultural de los orientales. Frente a este grupo social dinámico, las comunidades indígenas apenas podían resistir a la asimilación cultural ejercida por el grupo dominante (Guichard 1995: 456-457).

Guichard es el primero que se atreve a cuestionar la vigencia del relato nacional y a definir la sociedad andalusí como árabe e islámica, subrayando su profundo carácter oriental. Según él, la invasión musulmana y los procesos de cambios sociales y culturales que se iniciaron a partir de este momento modificaron de forma muy profunda la sociedad hispanocristiana. Más que continuidades, Guichard ve las profundas rupturas que supuso el proceso de orientalización de al-Andalus.

Para Manzano Moreno (2011c: 13-14), la formación de la sociedad andalusí fue un proceso muy complejo que llevó mucho tiempo y que no se puede entender sin tener en cuenta todos los detalles y matices de ese complejo juego de relaciones entre conquistadores e indígenas. “No me parece correcto -dice Manzano Moreno- plantear el problema de la conquista árabe en términos de “continuidad” o “ruptura”, como muchas veces se ha venido haciendo en los últimos años”. Estos planteamientos son demasiado rígidos y esquemáticos. La realidad social andalusí fue mucho más compleja y para entenderla en su complejidad habría que estudiar tanto los cambios y transformaciones, como las herencias del pasado.

En este sentido, la cuestión del número de los conquistadores es irrelevante. Su éxito no fue solo militar y tuvo unas proyecciones sociales y culturales muy importantes. Los árabes no solo no se dejaron asimilar por los autóctonos, sino que consiguieron imponer sus señas de identidad cultural al resto de las comunidades étnicas y religiosas con las que entraron en contacto. Quizás el verbo *imponer* no sea el más adecuado, porque implica que los autóctonos y los beréberes fueron sujetos pasivos de una aculturación forzosa y no fue así. Para entender el proceso de cambio social que tuvo lugar en al-Andalus después del 711 hay que responder a una pregunta clave: ¿qué incitó a los beréberes y a los autóctonos a imitar a los árabes, a hablar su lengua, a adoptar su religión? La clave del éxito de la conquista árabe no está solo en la imposición de un modelo social y cultural, sino en la aceptación de este modelo por parte de la población dominada. En el siglo VIII nada estaba decidido aún. Los autóctonos podían haberse negado a asumir este modelo, pero lo asumieron.

Los árabes, que fueron minoría, se encontraban, sin embargo, en una posición dominante, política, económica y socialmente. Después de la conquista, se dispersaron por

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

todo el país. Se les encomendó el control fiscal y administrativo de las ciudades y de las zonas rurales, lo que implicaba no solo la colaboración con las élites locales, sino también el contacto directo con la población autóctona. Este contacto con los hispanos fue clave para el proceso de cambio cultural que se iba a desarrollar en las sucesivas generaciones.

En la época posterior a la conquista se impuso la idea de la superioridad étnica y cultural de los árabes con respecto a los otros dos grupos que conformaban la sociedad andalusí, autóctonos y beréberes. Debido a ello, en la primera época de la historia andalusí, los árabes y sus clientes ejercieron un control prácticamente total sobre el poder político, administrativo y militar (Marín 2000: 27). “Tener un origen puramente árabe -dice Marín (1992b: 15)- equivalía, en la práctica, a una especie de título de nobleza”. Esta actitud explica por qué muchos muladíes y beréberes se inventaban falsas genealogías árabes. Adoptar un nombre y apellido árabes significaba dar el primer paso hacia la integración en las estructuras de poder del estado andalusí y muchos beréberes y autóctonos lo dieron.

Esto fue posible porque la *jassa*, la aristocracia árabe, se caracterizaba por cierta permeabilidad. No se trataba de una casta cerrada, si bien es cierto que no todos podían aspirar a entrar en ella. La *jassa* de la Córdoba omeya estaba constituida por los altos funcionarios de la administración central, pero, como recuerda Arié (1982: 174-175), estos puestos no estaban reservados para las personas de origen árabe, ni siquiera para los musulmanes exclusivamente. Se sabe que en la administración central trabajaban beréberes, mozárabes, judíos, eslavones. Pero estos estamentos sociales fueron conquistando muy lentamente su espacio en las esferas de poder. Los puestos más importantes en la administración del estado, sobre todo en los primeros siglos de dominio árabe, estaban reservados para aquellos que podían demostrar una alta alcurnia. Como recuerda Marín (1992b: 18), es a comienzos del siglo XI cuando por primera vez en Córdoba se nombra un juez supremo de origen muladí.

¿Qué lengua hablaban los árabes? Los soldados árabes hablaban distintas variedades del árabe vulgar. El árabe importado en el año 711 por los conquistadores musulmanes no era una lengua unificada y bien definida. Junto a la lengua oficial de registro alto, el llamado árabe clásico, existía una variedad de dialectos, que reflejaban el diverso origen de los contingentes militares árabes. El contacto lingüístico entre arabófonos, berberófonos y romanceparlantes en suelo peninsular dio como resultado la formación de un conjunto dialectal andalusí con un margen de variación muy amplio. Podríamos definirlo como el fruto de las interferencias entre los dialectos de la península arábiga, traídos por los conquistadores, las lenguas beréberes de los norteafricanos y las lenguas romances de los autóctonos. Para subrayar la variación interna del árabe andalusí, Corriente (1992) prefiere hablar de *haz dialectal*, un concepto que da cabida a las diferentes modalidades geográficas del árabe que surgieron en territorio peninsular con posterioridad de la conquista.

El *haz dialectal* andalusí se genera y se impone en una situación de bilingüismo en la que tiene que competir con los romances autóctonos. La mayoría de la población peninsular hablaba romance a principios del siglo VIII y mantuvo su lengua vernácula en los siglos IX y X, al tiempo que se iba arabizando. A pesar de la desventaja demográfica inicial con la que jugaban los arabófonos, el árabe pronto se impuso como lengua de prestigio, que caracterizaba a las élites urbanas (Corriente 1992: 34). Como tendremos la oportunidad de analizar en los siguientes capítulos, los beréberes y los hispanos no eran indiferentes a este

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

prestigio e intentaron integrarse en el grupo de poder a través de los procesos de islamización y arabización.

Podemos concluir que los árabes que llegaron a la Península en el siglo VIII no eran muchos, pero estaban en posición dominante, y este hecho dio gran prestigio a sus señas de identidad cultural: el Islam y la lengua árabe. No fueron asimilados étnica y culturalmente por la población autóctona, como pretendía la historiografía tradicional; al contrario, consiguieron atraer a las élites locales e integrar en sus estructuras clánicas a muchas familias hispanas. Crearon un modelo social y cultural que los autóctonos y los beréberes imitaron, hasta el grado de asumir la identidad árabe e islámica y de renunciar a la suya. Como dice Manzano Moreno (2011c), este proceso de cambio social fue lento y complejo, pero prosperó. Veamos ahora cómo lo vivieron los que no eran árabes.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 1.2 Los beréberes

La ocupación de al-Andalus se realizó en dos etapas casi sincrónicas, pero étnicamente distintas. La fase del 711 fue exclusivamente beréber, mientras que la fase del 712 fue mayoritariamente árabe. Los dos grupos, árabes y beréberes, siguieron distintas pautas de asentamiento. Los norteafricanos se asentaron mayoritariamente en la amplia zona que va desde los montes cántabros hasta la cuenca del Guadalquivir y en el Levante. Los árabes se establecieron preferentemente en los actuales Andalucía y Aragón. Los dos grupos intentaron trasladar al nuevo territorio sus antiguas estructuras de poblamiento (Chalmeta 1992: 165). Así, los beréberes crearon un hábitat rural disperso, mientras que los árabes se concentraron en los núcleos urbanos y sus alrededores. “Los beréberes -dice Chalmeta (2003: 160)- tienden a organizarse autárquicamente en pequeñas entidades clánico-tribales, independientes entre sí y frente a cualquier gobierno”. Manifestaron una marcada actitud xenófoba, que limitó al máximo sus contactos con otros grupos, incluso con otros clanes beréberes. El estilo de vida de los norteafricanos, muy distinto del de los árabes, contribuyó en gran medida a su aislamiento. Los árabes, por el contrario, entraron en las ciudades y en las villas y establecieron un contacto directo e inmediato con la población local. Tal vez este hecho explique por qué fueron las ciudades los focos principales de islamización y arabización y por qué el impacto del beréber fue tan limitado. La respuesta a la pregunta de por qué al-Andalus se arabizó y no se berberizó tiene mucho que ver con este modelo de asentamiento e interacción con la población local.

Durante la conquista y ocupación de la Península los contingentes árabes y beréberes se habían aliado con un objetivo común: imponer su control al territorio y someter a los indígenas. Inmediatamente después, sin embargo, sus diferencias se agudizaron y lo que en un principio parecía una alianza firme, se convirtió en abierta hostilidad. La revuelta beréber de 741 exacerbó estas diferencias más aún.

Desde el principio de la conquista los beréberes fueron objeto de un trato discriminatorio por parte de las élites árabes, más acentuado incluso que el que recibieron los autóctonos. Las comunidades beréberes quedaron al margen del proceso de formación del nuevo estado, fueron excluidos del reparto de las mejores tierras, del ejercicio del poder y de los puestos dirigentes. Fueron perseguidos, se trató de reducir su número, se fomentaban sus luchas internas, se les humillaba y castigaba en público. Todo esto no hizo más que acentuar su situación de aislamiento. Por un lado, argumenta Chalmeta (1992: 162-163), sus creencias religiosas, su Islam un tanto *sui generis*, los hacía sospechosos a los ojos de los árabes; por otro lado, no se sentían ni política, ni ideológicamente ligados a ellos y mucho menos a los indígenas. A todo ello hay que añadir su diferenciación lingüística, pues la mayoría no hablaba árabe. Esto significa que la pretendida colectividad árabe-beréber de la que hablan muchos historiadores, entre ellos Guichard, fue más ficticia que real. En realidad, se trataba de “un mero sincronismo temporal y yuxtaposición geográfica” (Chalmeta). Hubo dos comunidades, una árabe y otra beréber, que coexistieron como mundos yuxtapuestos, al menos desde 741 hasta 929. Se dice que en la época del califato (929-1031) las comunidades beréberes empezaron a integrarse en el cuerpo social andalusí, pero no tenemos muchos datos para reconstruir las fases de este proceso y tampoco sabemos si llegó a afectar a todos los beréberes dispersos por el extenso territorio andalusí.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

La política seguida con los beréberes, según Chalmeta (1992: 166-167), pasó por varias etapas. Al principio fueron utilizados, después marginados y discriminados, para acabar siendo integrados y asimilados en las estructuras árabo-islámicas, pero a costa de perder sus señas de identidad. Este proceso de asimilación fue muy intenso en las ciudades, no así en el ámbito rural, el único espacio donde lo beréber pudo mantenerse durante más tiempo.

Se ha discutido mucho sobre el grado de arabización e islamización de los beréberes en el momento de la conquista de la Península. Según Manzano Moreno (1990: 399), en el escaso margen de tiempo que mide entre la conquista del Magreb y la de Hispania era prácticamente imposible que la población beréber se hubiera arabizado. Incluso cabe plantear una islamización muy superficial, porque ambos procesos, arabización e islamización, son, como veremos, cambios generacionales que exigen décadas y aún siglos para consolidarse.

Se ha especulado incluso con la posibilidad de que los beréberes estuvieran romanizados. Oliver Asín (1974), fue el máximo defensor de la tesis de la latinización de los beréberes, que sigue vigente incluso en la actualidad. Marcos Marín (2015: 213) cree que al menos una parte de los beréberes que entraron en Hispania en el siglo VIII eran romanceparlantes: “Las hablas afrorrománicas y el latín seguían en uso en África [...]. En ciudades como Septem (Ceuta) nunca se había dejado de hablar latín y esto debía ser habitual en los núcleos urbanos, en los que se mantenía la romanización, incluso en el extremo occidental”. En su opinión, en al-Andalus se produce un contacto entre variedades afrorrománicas e iberorrománicas. Las variedades afrorrománicas, derivadas del latín del Norte de África, servirían como medio de comunicación con la población hispana. Cree que en el siglo VIII, la diferencia entre las variedades del latín norteafricano y las variedades iberorromances no podría ser tan grande que impidiera la intercomprensión. Es más, según este autor, las similitudes lingüísticas entre la comunidad beréber y los indígenas fueron una de las claves que explican la facilidad y la rapidez de la conquista.

Manzano Moreno (1990: 401-402), por el contrario, cree que es poco probable que los beréberes que llegaron con la conquista fueran romanceparlantes. Según él, el proceso de romanización del Norte de África fue extremadamente complejo y no tuvo, ni mucho menos, un resultado homogéneo en todas las regiones. La asimilación de las pautas sociales y culturales romanas por parte de las poblaciones norteafricanas fue muy desigual y variable. Es probable que la población urbana estuviera latinizada, pero no ocurrió lo mismo con las tribus de las zonas montañosas y alejadas de la costa, de donde precisamente venían las tribus beréberes que entraron en Hispania. La mayoría de los beréberes enrolados en el ejército árabe que conquistó la Península pertenecían al tronco de los *Butr*. Con este término los cronistas árabes hacían referencia a las tribus beréberes menos civilizadas y que vivían alejadas de los grandes centros urbanos. Estas tribus no hablaban latín y tampoco conocían el árabe, estaban muy superficialmente islamizadas y, como es lógico, continuaron practicando su lengua y sus tradiciones preislámicas en el territorio andalusí (Manzano Moreno 1991: 235-236). Hay testimonios de la segunda mitad del siglo VIII que demuestran que algunas comunidades seguían utilizando su lengua beréber de forma habitual y solo algunos miembros de estas comunidades tenían cierta competencia lingüística en árabe (Manzano Moreno 2010: 123).

Es difícil, según Guichard (1995: 366-368), determinar el origen geográfico exacto de las tribus beréberes que entraron en al-Andalus en el siglo VIII. Se cree que la mayoría venía

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

del norte del Magreb, pero él piensa que las tropas beréberes reclutadas provenían de una zona mucho más amplia. Esto puede significar que las distintas tribus beréberes hablaran distintas lenguas. Es la tesis que defiende Bosch Vilá (1980: 31-34). En el Norte de África, en el momento de la invasión árabe, se hablaban distintas lenguas y se profesaban diversos credos. Es difícil aceptar, como decía también Manzano Moreno, que en 40 años, desde la fundación de Qayrawan en 670 hasta la conquista de Hispania en 711, se hubieran arabizado todas las tribus beréberes y mucho menos las tribus de la antigua Mauritania, que apenas habían entrado en contacto con los árabes. Según Bosch Vilá, lo más probable es que las distintas tribus beréberes que entraron en la península hablaran diferentes dialectos e incluso lenguas distintas. Las tribus próximas a Ceuta y Tánger hablaban *al-lisan al-barbariyya*, que más que una lengua unificada, sería un haz dialectal de lenguas beréberes. En la Península debieron entrar también beréberes latinizados que conocían *al-lisan al-latiniyya*, el latín de África, como creía Oliver Asín, aunque no sabemos nada de su destino final. Las tribus que habían estado en contacto con los árabes durante un período de tiempo más prolongado estarían en una fase más o menos avanzada de arabización, lo que significa que también entraron beréberes arabizados. Bosch Vilá cree incluso que el grado de arabización de los beréberes pudo determinar sus pautas de asentamiento en el nuevo territorio. Los beréberes que mejor conocían el árabe se orientarían hacia los núcleos urbanos, donde ya se habían asentado los árabes, mientras que los berberófonos y latinizados se asentarían preferentemente en las zonas rurales, donde es posible que entraran en contacto con comunidades indígenas. No sabemos nada del desenlace de este encuentro.

¿Hubo un proceso de berberización de los autóctonos en las áreas rurales y montañosas? Según Bosch Vilá (1980: 34-35), podemos descartar la berberización de las ciudades, que se constituyen desde el primer momento como enclaves arabófonos, pero no podemos negar el que haya habido berberización cultural en las zonas periféricas y alejadas de las grandes vías de comunicación. La berberización, que fue sobre todo étnica, demográfica, tuvo, sin duda, un reflejo en la lengua y la cultura material de las comunidades cristianas autóctonas. Hay que tener en cuenta que las ondas de la cultura árabo-islámica dominante en las ciudades llegaban muy debilitadas a esas zonas exclusivamente beréberes o de poblamiento mixto beréber-indígena. Aquí regían otros parámetros culturales, y la lengua beréber, estigmatizada en las ciudades, podría haber tenido un estatus superior a los romances de los autóctonos.

Manzano Moreno (1991: 179-183) intentó cartografiar las zonas berberizadas del tramo medio e inferior de la frontera andalusí, con capitales en Toledo y Mérida. Los territorios situados al oeste de Toledo, en el curso medio del Tajo, conocieron un gran número de asentamientos beréberes desde época temprana. “Los establecimientos de procedencia norteafricana que se documentan en este sector parecen haberse superpuesto a asentamientos indígenas que es posible constatar en toda esta área con anterioridad a la conquista musulmana” (1991: 180). Las fuentes permiten constatar la presencia de beréberes Hawara, Miknasa y Nafza en un amplio territorio situado entre el Tajo y el Guadiana. Pero no podemos hacer más que conjeturas sobre las posibles implicaciones lingüísticas de esta superposición de comunidades. Podemos plantear como hipótesis tanto un proceso de berberización de la población indígena, como un proceso de hispanización de los beréberes. No podemos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



descartar ninguna opción. La verdad es que lo ignoramos prácticamente todo sobre la interacción entre los beréberes y los indígenas en el campo andalusí.

Fierro (2001: 15) afirma que la élite beréber, directamente vinculada a la élite árabe, estaba muy arabizada. Según Manzano Moreno (1990: 427), ya antes de entrar en la Península Ibérica muchos jefes de tribus beréberes habían establecido relaciones de clientela con los conquistadores árabes, es decir, eran *mawali* ‘clientes’ de los militares árabes. Estos vínculos fueron muy estables y se perpetuaban en el tiempo al traspasarse de padres a hijos. Este fue uno de los mecanismos a través de los cuales muchos beréberes se asimilaron y fusionaron con los árabes. La otra vía de integración fue la vía intelectual, la buena formación en árabe. No fueron pocos los beréberes que realizaron estudios en Oriente y que, al volver, fueron destinados a ocupar cargos públicos de gran prestigio. Hubo muchas familias de *ulemas* (‘sabios, especialistas en derecho islámico’) de origen beréber (Marín 1992b: 31).

Los beréberes que se movían en el entorno de la administración omeya estaban profundamente arabizados, sin embargo, es imposible precisar el ritmo y el grado de arabización de los grupos tribales beréberes que vivían fuera de Córdoba y, por tanto, lejos del alcance de su poder aculturador. En este sentido es muy ilustrativo el ejemplo de la familia de Yahya b. Yahya al Laytí, estudiada por Fierro (1997). Eran beréberes de la tribu de los Musmuda. Se asentaron en al-Andalus en los primeros tiempos de la conquista. Pertenecían, por tanto, a los *beréberes baladíes* o ‘del país’, designación que se introdujo para distinguirlos de los norteafricanos que llegaron a la Península más tarde, ya en época califal. Una rama del clan se asentó en la Marca Media (la región de Toledo), donde mantuvieron sus estructuras tribales y probablemente también su lengua beréber. Otra rama de la familia, sin embargo, a la que pertenecía Yahya b. Yahya, se sedentariza y experimenta un profundo proceso de arabización e islamización. Se establecieron en la capital, Córdoba, y empezaron a ascender socialmente gracias a su vinculación con la corte y a los servicios prestados al emir. El padre de Yahya fue nombrado gobernador de Algeciras y Sidonia. El cargo que desempeñó y su dedicación al comercio le permitieron dar buena educación a sus hijos. Yahya es el primer miembro de la familia que se dedica a los estudios jurídicos y religiosos. Estudió en Oriente y llegó a ser el alfaquí más influyente en la historia de al-Andalus, pese a su origen beréber. Sus descendientes continuaron la tradición familiar: algunos se dedicaron a la literatura y a la poesía, otros fueron alfaquíes. Yahya fue uno de los primeros alfaquíes no árabes. En su época, vivió a finales del siglo VIII y primera mitad del siglo IX, los ulemas andalusíes procedían exclusivamente de las élites guerreras árabes. A lo largo del siglo IX esta situación va a cambiar. Por un lado, aumentaba el número de indígenas conversos al Islam, por otro, eran cada vez más los autóctonos y los beréberes que hacían el viaje de estudios a Oriente. De este modo los beréberes y los muladíes fueron accediendo a la categoría de ulemas, gracias a su arabización y a los conocimientos que traían de Oriente. Yahya b. Yahya al-Laytí es un ejemplo temprano de cómo a través de la arabización y de una buena formación, un no árabe podía superar los mecanismos de discriminación étnica que operaban en la sociedad andalusí y hacer buena carrera en la corte omeya.

No sabemos cuál fue la suerte de la otra rama de la familia de Yahya, que optó por vivir lejos de la capital. Lo más probable es que mantuvieran sus estructuras tribales, su lengua y sus tradiciones, al menos durante algún tiempo. En su estudio sobre la onomástica de los beréberes andalusíes, De Felipe (1997: 356-358), llega a la conclusión de que el grado

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

de aculturación de las comunidades urbanas y rurales variaba sensiblemente. Los beréberes de las ciudades andalusíes habían asimilado completamente el sistema onomástico árabe. Estos linajes se caracterizaban por una menor presencia de antropónimos beréberes, y cuando éstos aparecían, se detectaban en las partes altas del *nasab*<sup>1</sup>, refiriéndose, por tanto, a los miembros más antiguos del linaje. Es significativo que el mismo fenómeno se observa en las cadenas onomásticas de los muladíes y de los mozárabes, donde los antropónimos hispanos y germánicos aparecen entre las generaciones más antiguas, y son sustituidos por nombres árabes entre los miembros más jóvenes de la familia. De Felipe descubre igualmente que las *nisbas* formadas a partir de nombres tribales beréberes eran escasas entre los linajes urbanos y había una tendencia general a desprenderse de ellas con el paso de las generaciones. En el caso de las *nisbas* árabes, adquiridas en la mayoría de los casos por clientela (*wala*), la tendencia, por el contrario, era mantenerlas, porque se consideraban altamente prestigiosas. La adopción de *kunyas* árabes es otro de los síntomas de arabización de los beréberes en los núcleos urbanos. Se documentan incluso casos de ulemas beréberes que pretendían ocultar su origen.

Entre las comunidades periféricas, sin embargo, el grado de asimilación del sistema onomástico árabe era menor y se observaba una mayor presencia de antropónimos beréberes. La lejanía de los centros urbanos favorecía la conservación de la identidad beréber. Esto solo se entiende si tenemos en cuenta los datos suministrados por Guichard y Chalmeta sobre la geografía y las características de los asentamientos beréberes en al-Andalus. Este hábitat rural disperso que los caracteriza, sin duda, favorecía la cohesión interna del grupo y el mantenimiento de sus señas de identidad. Es difícil averiguar si con el tiempo estas comunidades periféricas experimentaron los mismos procesos de arabización e islamización que los indígenas y los beréberes de los núcleos urbanos. En cualquier caso, es poco probable que estos cambios fueran tan rápidos e intensos como en las zonas urbanas.

Se sabe que la conquista musulmana de la Península Ibérica fue una empresa beréber, más que árabe, y se conoce la superioridad numérica de los contingentes beréberes que se establecieron aquí. Sin embargo, se dice que la lengua beréber no fue nunca un rival de importancia para la lengua árabe. Además, las huellas dejadas por el beréber tanto en el árabe, como en el romance andalusí, no son muchas. Este dato ha hecho suponer que la lengua beréber pronto desapareció del mapa lingüístico peninsular, sustituida por el árabe o por el romance andalusí de las comunidades con las que los beréberes entraron en contacto. Es importante decir que la falta de interferencias lingüísticas en las lenguas vecinas (aunque sí ha habido algunas) no siempre es síntoma de la desaparición o del abandono de una lengua y tan solo demuestra su escasa capacidad de influir en otras lenguas. Esto puede tener múltiples causas, la más frecuente es la falta de prestigio de la lengua en cuestión. El beréber no pudo “contaminar” a las lenguas con las que estuvo en contacto, primero, porque gran parte de las comunidades berberófonas vivían aisladas, lo que significó, en la práctica, una falta de

<sup>1</sup> La estructura del nombre árabe clásico es muy compleja. Se compone de cinco elementos, cada uno de los cuales aporta distinto tipo de información. El *ism* es el nombre de pila. El *nasab* indica la filiación del individuo, siempre en línea paterna. Se introduce con la partícula *ibn* que significa ‘hijo de’ y puede alargarse de forma indefinida, añadiendo los nombres del padre, el abuelo, el bisabuelo, etc. La *nisba* indica la adscripción tribal del individuo o su ciudad de origen. El *laqab* es una especie de sobrenombre o mote que señala una característica física o moral de la persona o su profesión. La *kunya*, por último, marca la filiación en línea descendiente. Se introduce con la partícula *abu* ‘padre de’ seguida del nombre del hijo primogénito que tuvo la persona en cuestión (Manzano Moreno 1992: 17-19).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

contacto directo entre berberófonos y arabófonos o romanceparlantes. En segundo lugar, porque sobre esta lengua pesaba un fuerte estigma social, lo que limitó sus posibilidades de influencia. Los rasgos estigmatizados socialmente no tienen la misma fuerza de expansión que los rasgos prestigiosos. No puede sorprendernos, dice Corriente (1999: 59-60), el exiguo número de berberismos en el árabe y el romance andalusí, teniendo en cuenta que entonces, como ahora, el beréber fue una lengua desprestigiada socialmente y que, incluso las comunidades para las que es lengua nativa, fingían su desconocimiento. Por la misma razón, los berberismos escasean también en las variedades árabes del Norte de África, donde se supone que deberían ser más abundantes. Aun así y “a pesar del escaso número de berberismos transmitidos al andalusí, y menos aún al iberorromance, esta lengua de la mayoría del primer contingente de invasores, reforzado luego por otros no menos numerosos, no careció de importancia en la gestación de algunos rasgos fonéticos, morfosintácticos y léxicos del andalusí y, de resultas, de los arabismos del iberorromance” (Corriente 2005: 186).

Según Corriente (1999), nuestro conocimiento actual de las interferencias entre el árabe andalusí, el beréber y el romance es muy limitado, debido, sobre todo, al desconocimiento del beréber por la mayoría de los estudiosos que han abordado el tema. Para detectar y establecer influencias y préstamos entre dos lenguas en contacto, es imprescindible conocer las dos, circunstancia, de momento, excepcional en el caso del beréber. “Cuando, en el futuro, -dice Corriente (1999: 59)- se ocupen de estas cuestiones berberólogos expertos, es probable que se detecten nuevas huellas lingüísticas en el romance de lo que fue un poblamiento importante”. La afirmación de que el beréber no haya ejercido ninguna influencia sobre el romance puede verse seriamente cuestionada en el futuro. El estudio diacrónico de los dialectos centrales del español puede sacar a la luz nuevos datos sobre la presencia del beréber en la Península.

La preponderancia numérica de los beréberes -dice Manzano Moreno (2010: 95)- no debe ocultar el hecho de que la conquista de la Península Ibérica se hizo en nombre del imperio árabe y que al-Andalus se convertía automáticamente en otra provincia de este imperio árabe-islámico: “por mucho que el número de árabes fuera más reducido o que el mando de la primera expedición estuviera en manos de un beréber, la conquista fue una empresa realizada en nombre del imperio árabe, de la élite rectora de este imperio, que era árabe, y de una ideología que proclamaba su raigambre árabe detrás de un nuevo mensaje religioso que era el Islam”. Es importante subrayar la supremacía simbólica de lo árabe, porque a menudo se exagera la importancia del factor demográfico. Con el argumento de la preponderancia numérica de los beréberes e indígenas se ha llegado incluso a negar la viabilidad de la arabización de al-Andalus, insistiendo en el carácter minoritario de los arabófonos. Si bien es cierto que es un factor importante, la demografía, sin embargo, no lo explica todo. La gran paradoja del caso andalusí es cómo este grupo minoritario pudo finalmente imponer sus señas de identidad a las dos comunidades mayoritarias a las que dominó. Y es que los beréberes de al-Andalus, al igual que los autóctonos, estaban sometidos al mismo proceso de aculturación y tenían el mismo interés en arabizarse. Es más, podemos decir que actuaron como intermediarios en este proceso. “Se puede afirmar -dice Corriente (1999: 60)- por mera estadística demográfica, que la mayoría de los hispanos que se convirtieron en andalusíes tuvieron que aprender el árabe de boca de beréberes bilingües”.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Según Manzano Moreno (2010: 122), la historia de los beréberes andalusíes es la historia de un cambio social y cultural que se tradujo en una arabización e islamización intensas. Pero este proceso llevó tiempo y no fue nada fácil. Las diferencias entre árabes y beréberes fueron muy marcadas al principio, tanto en la lengua, como en la forma de vestir, en la forma de organización comunitaria, en los usos y costumbres. Con el paso del tiempo los beréberes, sobre todo en las ciudades, se arabizaron e islamizaron, lo que, según Manzano Moreno, aceleró el proceso de homogeneización cultural andalusí, muy visible ya a mediados del siglo IX. ¿Cuándo podemos decir que los beréberes baladíes, los que llegaron en el momento de la conquista, estaban ya plenamente integrados en la sociedad andalusí? Según De Felipe (1997: 358), a finales del siglo X, al menos en las ciudades, la conciencia de ser andalusí era más fuerte que la memoria del remoto origen beréber. Fue en esta época cuando la identidad tribal había dejado paso a otro tipo de vínculos, basados en la religión -el Islam, en la lengua -el árabe andalusí, y en un nuevo vínculo geográfico, que los hacía sentirse andalusíes y musulmanes, más que beréberes. Pero en las zonas fronterizas, donde las tribus beréberes vivían prácticamente aisladas, lejos de los principales focos de arabización, este proceso de aculturación debió empezar mucho más tarde, ya en época califal, y no sabemos muy bien cuál fue su resultado.

Además de los primeros contingentes norteafricanos que entraron en la península en los tiempos de la conquista (los llamados *baladíes* o beréberes ‘del país’), a lo largo de la historia andalusí, en distintos momentos se produjeron oleadas sucesivas de inmigración beréber. El contacto humano y lingüístico con comunidades berberófonas no fue un hecho aislado y puntual que solo marcara el inicio de la conquista, sino que se prolongó en el tiempo y conoció distintas etapas, prácticamente hasta la desaparición de al-Andalus.

En los siglos X al XII siguieron llegando contingentes de población norteafricana. La integración social y cultural de esos “nuevos beréberes” encontró serias dificultades, debido, por un lado, a la actitud de rechazo por parte de la sociedad de acogida y, por otro, a su propio interés en mantener su identidad, diferenciándose claramente de los andalusíes (Fierro 2008b: 72-73). Los beréberes que llegaron a al-Andalus a partir del siglo X no formaban parte de la cultura andalusí. Eran musulmanes, pero sus señas de identidad los diferenciaban claramente de los andalusíes.

A finales del siglo X en al-Andalus entró un gran contingente de mercenarios beréberes, reclutados por los califas omeyas. Estos grupos estaban organizados en tribus, hablaban beréber, y vestían de forma muy distinta a la moda andalusí (Marín 2001). Las diferencias entre estos nuevos beréberes y los antiguos, asentados en al-Andalus desde el siglo VIII, eran muy marcadas. Los andalusíes de origen beréber, ya plenamente arabizados, no se sentían identificados con los norteafricanos. Este choque cultural entre beréberes antiguos y nuevos hace pensar que a finales del califato los procesos de arabización e islamización de los beréberes antiguos ya habían llegado a su término. “Los beréberes de este siglo de las taifas, de implantación reciente en al-Andalus, nunca se integrarán en la sociedad andalusí como lo hicieron sus predecesores” (Marín 1992b: 37).

Bajo el gobierno de los almorávides la sociedad andalusí recibió otra importante aportación de población beréber. Según De Felipe (1999: 235), se produce una cierta berberización de la sociedad en términos cuantitativos, porque el número de efectivos militares que cruzaron el Estrecho fue considerable. La situación era sensiblemente distinta de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

las anteriores fases de berberización, ya que esta vez el poder estaba en manos de una dinastía norteafricana. El centro de gravedad se había desplazado hacia el Norte de África y los andalusíes estaban política y militarmente dominados por los magrebíes. Los almorávides no hablaban árabe, lo cual acentuó más aún la actitud de rechazo por parte de la población andalusí que los percibía como extranjeros. A pesar de que esta vez los berberófonos tenían el control político y estaban, por tanto, en posición dominante, no se produjo tampoco un proceso de berberización lingüística de los andalusíes. Esto se debe a varios factores. En primer lugar, a la densidad demográfica de los andalusíes, muy superiores en número, y a su fuerte cohesión social. En segundo lugar, a la actitud de rechazo que mostraron hacia los beréberes y sus signos identitarios, muy especialmente hacia la lengua beréber. Los andalusíes se sentían culturalmente superiores a los beréberes porque hablaban árabe, la lengua del Corán, y por tanto, creían que eran mejores musulmanes que ellos. Sobre el beréber pesaba un fuerte estigma social, desde tiempos antiguos. No olvidemos que los mismos beréberes andalusíes lo habían abandonado y habían adoptado el árabe. En tercer lugar, es muy probable que los propios almorávides tuvieran un cierto complejo lingüístico o, al menos, no consta que se promocionara la lengua beréber por parte de la élite almorávide.

Esta situación va a cambiar con los almohades, con los que llega otra ola de inmigración beréber. Al igual que los almorávides, los almohades eran berberófonos en su mayoría. Sin embargo, la actitud de sus élites hacia el beréber era muy distinta. No resulta fácil explicar a qué se debe este cambio de estatus de la lengua beréber. Lo que sí sabemos es que la *lisan garbí*, la lengua beréber, era considerada como una lengua muy importante tanto a nivel espiritual como a nivel práctico (De Felipe 1999: 235). Es muy significativo que el beréber haya adquirido durante la época almohade el estatus de lengua religiosa, reservado hasta ese momento solo para el árabe. Podemos hablar incluso de una revolución almohade, al menos en lo que respecta a su política cultural. Ibn Tumart al-Mahdí, guía espiritual de los almohades, que pertenecía a los beréberes Masmuda, les enseñó el *tawhid*, la profesión de la unicidad de Dios, en beréber, hecho que dotaba a esta lengua de un carácter semisagrado. Bajo el gobierno almohade, las intervenciones públicas en al-Andalus debían hacerse en ambas lenguas, en árabe para los andalusíes y en beréber para los almohades. Sin embargo, en la epigrafía almorávide y almohade no hay ni rastro de una supuesta berberización lingüística y ni siquiera se percibe el carácter beréber de estos movimientos (Martínez Núñez 2011).

Corriente (1997) cree que la llegada de los norteafricanos aceleró la tendencia hacia el monolingüismo árabe y causó el abandono definitivo del romance andalusí. Para los autóctonos era muy importante enfatizar su identidad árabe-islámica ante los norteafricanos, por eso cualquier signo que pudiera delatar su remoto origen indígena era evitado.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 1.3 Los autóctonos: cristianos, judíos y muladíes

### 1.3.1 Los cristianos

La historiografía ha consagrado el uso del término *mozárabe* para hacer referencia a los cristianos de al-Andalus. Este nombre, decía Diego de Guadix (2005), ha dado en qué pensar a muchos hombres muy doctos, y la polémica sobre su origen y su uso no ha terminado aún. La palabra, que significa ‘arabizado’ y deriva del árabe, aparece por primera vez en documentos leoneses en latín, en el siglo XI. Se trata, por tanto, de un término tardío y que aparece en un contexto extraandalusí. Y digo tardío porque cristianos en al-Andalus ha habido siempre, desde el siglo VIII, pero ellos nunca aparecen designados como *mozárabes* en las fuentes andalusíes. Los autores árabes llamaron a los cristianos andalusíes *nazarenos* o *dimmiés*, entre otras designaciones, pero no *mozárabes* (Lapiedra 2006).

¿Cuál es el origen de este nombre y con qué sentido fue utilizado? Algunos autores creen que se trata de un apodo despectivo que los cristianos del norte pusieron a los cristianos que venían de al-Andalus, reprochándoles su contaminación lingüística y cultural por los árabes. Es importante decir que la valoración del concepto *mozárabe* no siempre fue la misma y cambió con el tiempo. Estaba sujeta a la consideración, positiva o negativa, que tenían la lengua y la cultura árabe a lo largo de los siglos. En un primer momento, el término no tenía sentido peyorativo, más bien al contrario. Según Molénat (2004: 19), fue acuñado por los mismos cristianos arabófonos que abandonaban el territorio andalusí para establecerse en el norte, pero querían reivindicar y hasta presumían de su cualidad de arabizados. Ser *mozárabe* en León en el siglo XI significaba venir del país más avanzado y desarrollado de toda Europa. Después de la conquista de Toledo, los cristianos de esta ciudad adoptaron la misma denominación. Cuando Alfonso VI les dio fuero en 1101, se dirigió a ellos en los siguientes términos: “a todos los *mozárabes* de Toledo, que he siempre querido y traído de tierras extranjeras”. Si el concepto implicaba una carga negativa, no hubiera aparecido en un fuero. No sabemos en qué momento el término *mozárabe* cambia de significado social y adquiere una connotación negativa, que no tuvo en principio. En el siglo XIII, Rodrigo Jiménez de Rada pone en circulación una falsa etimología que hacía derivar *mozárabe* de *mixti árabe*. En el siglo XVII, Sebastián de Covarrubias (1611: 557) todavía repetía el error, diciendo que “como estos tales Christianos estuviesen mezclados entre los moros, llamáronlos *mixtiárabes*”. El que sí supo descifrar el sentido de esta palabra fue Diego de Guadix un *mozárabe*, en el sentido etimológico de la palabra, aunque de otra época, pues aprendió el árabe con los moriscos de Granada, en el siglo XVI:

“Este nombre -decía Diego de Guadix (2005: 810-812)- significa hombre que sabe o habla la lengua arábiga. [...] Por ventura los llamaron los moros por este nombre, porque los tales christianos sabían o hablaban la lengua arábiga, del gran trato o por el grande, continuo y familiar trato que tenían con los moros, y no sería esto muy de maravillar, porque todos los christianos viejos que, en el reyno de Granada, vivíamos entre moriscos, quassi todos hablábamos la lengua arábiga y así nos cuadraba también a nosotros el nombre de *moçárabes*, pues que, como queda dicho, significa y quiere decir arábigos, hombres que saben y hablan la lengua arábiga”.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Aunque se trate de un término muy controvertido y hasta desaconsejado por algunos especialistas (Lapiedra 2006), creo que aún podemos rescatar el concepto desideologizándolo, de modo que aquí lo vamos a usar como sinónimo de *cristiano andalusí*.

El término *mozárabe* implica el resultado de un largo proceso de aculturación que empezó en el siglo VIII y que no alcanzó solo a los cristianos, sino a todas las comunidades étnicas y confesionales que vivían en al-Andalus. Para entender el origen y el desarrollo de este proceso, hemos de retroceder hasta el momento de la conquista árabe, cuando los cristianos aún no eran *mozárabes*.

### La situación de la comunidad cristiana andalusí

Hay dos formas de enfocar a la comunidad cristiana de al-Andalus: como una comunidad monolítica y sin fisuras, que intentó resistir a todo intento de asimilación, conservando sus señas de identidad intactas, o, por el contrario, como una comunidad dinámica, cambiante, integrada por diferentes sectores y que acabó plenamente integrada en la sociedad andalusí. Nosotros optamos por la segunda opción, por considerarla más acorde con la realidad histórica, hasta donde hemos podido llegar a conocerla. Sin embargo, nos parece importante revisar la imagen de los mozárabes que intentó construir la historiografía tradicional, entre otras razones porque su sombra se alarga y condiciona todavía hoy la percepción que tenemos de esta comunidad.

La historia de los mozárabes es un capítulo clave en la construcción del gran relato nacional que la historiografía española elaboró en los siglos XIX y XX. Los historiadores decimonónicos necesitaban reconstruir un relato histórico coherente e ininterrumpido desde la Alta Edad Media hasta la modernidad. Su objetivo era demostrar la pervivencia constante e inalterable a lo largo del tiempo del espíritu nacional hispano y los mozárabes estaban llamados a representar este papel.

La historiografía del siglo XIX creó el prototipo del mozárabe, tal y como lo conocemos, como un hispano-godo ejemplar que defendió a ultranza su identidad, su lengua y su fe, a pesar de los intentos de asimilación por parte de los dominadores árabes. Simonet (1897-1903) identificó a los mozárabes con los españoles y los llamó *españoles*.

Hay una clara desproporción, como ha observado Aillet (2009b), entre la escasez de fuentes referentes a los cristianos de al-Andalus y la amplia producción historiográfica que se les ha dedicado. Este hecho contrasta con otra de las paradojas de la historiografía andalusí: la escasa atención que han merecido los muladíes, los autóctonos conversos al Islam, siendo la opción muladí mucho más frecuente que la mozárabe. No es difícil entender la simpatía que los historiadores sentían por los mozárabes, “los buenos españoles”, y el desdén que les inspiraban los muladíes, “los malos españoles”, los que habían traicionado la patria.

Los mozárabes no son un invento de la historiografía nacionalista. Existieron, fueron una comunidad numerosa que con el tiempo iba disminuyendo y cambiando, pero no desapareció. Sin embargo, no fueron aquellos españoles héroes nacionales y guardianes de la esencia hispana, que Simonet imaginó. No fueron superhéroes, sino humanos que tuvieron que enfrentar muchos retos en sus vidas, que supieron adaptarse a las circunstancias y sobrevivir como grupo. No formaban un bloque monolítico y no vivían aislados y encapsulados, a la espera de ser liberados del yugo musulmán. Estaban plenamente integrados

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

en la sociedad andalusí y vivían inmersos en un constante proceso de cambios que poco a poco iba transformando su imagen.

La mayoría de la población autóctona a principios del siglo VIII profesaba el cristianismo. En Hispania vivían también pequeños grupos judíos, cuyo número es muy difícil de precisar. Ambas comunidades permanecieron en su país después de la conquista. El Islam medieval toleraba la presencia de cristianos y judíos en los territorios musulmanes, si bien con ciertas restricciones. La situación de los *dimmités*, nombre que reciben los cristianos y judíos andalusíes, fue definida por Lomax (1984: 34) con la expresión de “tolerancia discriminatoria”. Por un lado, se toleraba su presencia, no se les perseguía, no se ejercía sobre ellos ningún tipo de coacción para que cambiaran de religión y se les garantizaban ciertos derechos, pero, por otro lado, estaban sometidos a un régimen fiscal discriminatorio, tenían que cumplir con determinadas normas de carácter restrictivo, referentes, por ejemplo, a la práctica de su culto o a su forma de vestir, y estaban excluidos de la *umma* o comunidad de los creyentes, lo que implicaba un estatus social inferior con respecto a los musulmanes.

La evolución de la comunidad en los primeros dos siglos después de la conquista está marcada por dos procesos que corrían en paralelo, la disminución numérica de los cristianos, debido a las conversiones al Islam, y la profunda arabización cultural que experimentaron y que les imprimió un sello de identidad muy peculiar, que los distinguía claramente de sus correligionarios del norte. Esta comunidad puede ser el laboratorio perfecto para estudiar la formación de la sociedad andalusí a través de los procesos de arabización e islamización que tuvieron lugar en su seno. La inmensa mayoría de la población autóctona hispana profesaba el cristianismo a principios del siglo VIII. Dos siglos después la inmensa mayoría ya se había convertido al Islam. Por ello creemos que para entender la génesis de la sociedad andalusí hay que analizar detenidamente los procesos de cambio que ocurren en el interior de la comunidad cristiana.

La historiografía tradicional explicaba la reducción de las comunidades cristianas con un supuesto éxodo masivo hacia los estados cristianos del norte o, ya en época posterior, con las matanzas y persecuciones por parte de los “fanáticos norteafricanos”: los almorávides y los almohades. Más que de emigración en masa, cabe hablar de un continuo goteo de cristianos que, descontentos con su situación en al-Andalus, decidían abandonarlo y buscar su suerte en otro lugar. En las fuentes latinas hay referencias a clérigos cristianos originarios de al-Andalus que, al emigrar al norte, fundaban monasterios o entraban en la corte donde servían como embajadores y traductores de los reyes leoneses. Se trata de hombres profundamente aculturados y arabizados, lo que hace pensar que no emigraron en los primeros tiempos de la conquista, sino mucho después, avanzado ya el siglo IX, cuando la arabización lingüística había dejado una huella profunda incluso en la comunidad cristiana andalusí.

La tesis de la huida masiva de los mozárabes fue puesta en circulación por autores, como Simonet, que no querían reconocer que la causa principal de la pérdida de efectivos de las comunidades cristianas andalusíes no fue otra que su conversión al Islam.

Los mozárabes no constituyeron nunca una “comunidad” homogénea y unificada. Durante el siglo VIII eran una masa ubicua. Con el paso del tiempo, sin embargo, fueron quedando comunidades aisladas, a modo de islotes, en las principales ciudades andalusíes y en el ámbito rural. Al final del siglo X el cristianismo andalusí se había convertido en una

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



minoría religiosa en términos no solo políticos, sino también demográficos. Como si de los restos de un naufragio se tratase, quedó reducido a unas comunidades pequeñas, dispersas e incomunicadas entre sí en la Bética y en las Marcas (Mérida, Toledo, Zaragoza). Hay que reconocer, sin embargo, que aún quedan inmensas zonas de sombra en nuestro conocimiento documental sobre la permanencia y desaparición de la comunidad cristiana andalusí (Epalza 1994: 387).

Ante la conquista musulmana, como ocurre siempre en casos similares, no todas las personas reaccionaron de forma igual. Se adoptaron distintas estrategias. Unos, entre ellos miembros de la alta jerarquía eclesiástica, colaboraron con los nuevos gobernantes. Otros emigraron al norte. La mayoría parece haber adoptado una actitud de sumisión y resignación ante la nueva situación. No hay nada en las fuentes, según García Sanjuán (2003a: 273), que nos haga sospechar un movimiento de resistencia firme por parte de la población local ante la llegada de los invasores árabes y beréberes.

Según Aillet (2009b), desde el siglo VIII se pueden perfilar dos tendencias en la comunidad cristiana andalusí, de acuerdo con la posición política e intelectual que adoptaron sus miembros ante los conquistadores. Por un lado estaba el bando de los colaboracionistas, integrado por buena parte de la antigua élite política y religiosa, y, por otro, el partido de los mozárabes más intransigentes, una opción minoritaria y marginal, pero presente y muy activa a lo largo del siglo IX.

Como afirma Acíen Almansa (1998b: 292-293), la Iglesia jugó un papel importante en las negociaciones con los árabes. La colaboración de la jerarquía eclesiástica con las autoridades musulmanas no debería sorprendernos, teniendo en cuenta la importancia política que tuvo el estamento eclesiástico en la etapa anterior. El clero visigodo participó activamente en el establecimiento de la nueva administración andalusí, por ejemplo, en la percepción de los impuestos. También prestaron unos servicios muy útiles en la diplomacia, como traductores. Esa connivencia de los obispos con el nuevo poder se puede entender como un primer paso hacia su aculturación. Para poder colaborar de forma más eficiente con la administración central necesitaban aprender el árabe. Los primeros intérpretes de los que tenemos noticia son precisamente clérigos cristianos o judíos bilingües. El abad Sansón, quien traducía del árabe al latín las cartas que Abd al-Rahman II enviaba al rey de Francia, es un buen ejemplo. Además de haberse formado en latín, Sansón recibió también una buena formación en árabe y manejaba las dos lenguas cultas de su época con total naturalidad.

Las autoridades civiles cristianas también colaboraron de forma muy activa con el poder central. De acuerdo con el pacto de protección, las comunidades cristianas andalusíes podían mantener su estructura interna y regirse por sus propias autoridades y de acuerdo a su tradicional legislación. La comunidad contaba con tres magistrados principales: el *comes*, que desempeñaba un papel político, el *ensor*, responsable del poder judicial, y el *exceptor*, encargado de la recaudación de los impuestos. El emir intervenía directamente en la asignación de estos cargos, que quedaban, de este modo, sujetos al poder central. Más que los derechos de su propia comunidad, los magistrados cristianos defendían los intereses del estado, y por supuesto, sus propios intereses. Su vinculación con la corte explica su rápida arabización, necesaria, por otro lado, para el desempeño de sus funciones.

Los cristianos no fueron perseguidos por el gobierno musulmán. De hecho, como ha demostrado Aillet (2013), donde mejor se mantuvo la estructura eclesiástica andalusí y, por

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

tanto, las comunidades cristianas, fue en la Bética (Córdoba, Guadix, Granada y Málaga), es decir, en el corazón mismo del estado islámico. La única situación de conflicto que vivió la comunidad cristiana en los primeros siglos de al-Andalus se produjo en Córdoba a mediados del siglo IX y tuvo un carácter minoritario y elitista. Fue el episodio de los mártires de Córdoba, nobles, monjes y clérigos que, como acto de provocación, insultaban en público al Islam y al Profeta, sabiendo que, según los preceptos coránicos, su atrevimiento se iba a castigar con la muerte. Existe una marcada desproporción entre la cobertura historiográfica de este hecho y su magnitud real. Para Simonet, fue un ejemplo de heroísmo y abnegación. Los historiadores contemporáneos son más prudentes a la hora de otorgarle semejantes calificativos. Según García Sanjuán (2003a: 276), el movimiento de los mártires estaba restringido a un sector muy concreto de la comunidad cristiana andalusí: la fracción más intransigente del clero de Córdoba. Ación Almansa (1998a: 51) igualmente lo define como un movimiento de élite, ya que los mártires pertenecían a un grupo de nobles de antiguo origen y buena posición económica que se veían amenazados por los procesos de cambio que estaban minando los fundamentos en los que se basaba su poder. Un testimonio de primera mano es el que nos ofrece Eulogio de Córdoba. Él mismo murió como mártir en 859. En una de sus obras, *Documentum Martyriale (El testimonio del martirio)*, escrita en la cárcel en 851, Eulogio describía la situación de la Iglesia de Cristo en la capital del emirato en los siguientes términos:

“Llenos están los calabozos de catervas de clérigos; las iglesias se miran privadas del sagrado oficio de sus prelados y sacerdotes; los tabernáculos divinos ponen su horror con su desaliño y soledad; la araña extiende sus telas por el templo, reina en su recinto el silencio más profundo. Confusos están los sacerdotes y ministros del altar; porque las piedras del santuario se ven esparcidas por las plazas, ya no se entonan los cánticos divinos en la pública reunión de los fieles; el santo murmullo de los salmos se pierde en lo más recóndito de las prisiones; ni resuena en el coro la voz del salmista, ni la del lector en el púlpito, ni el diácono evangeliza al pueblo, ni el sacerdote echa incienso en los altares. Herido el pastor, logró el lobo dispersar el rebaño católico, y quedó la Iglesia privada de todo ministerio sagrado” (Simonet 1897-1903: 411).

Los silencios a veces son más elocuentes que las palabras. Lo que Eulogio no dice aquí es que el rebaño había abandonado al pastor mucho antes de que el lobo se le echara encima. Las masivas conversiones al Islam eran la causa principal de que la araña extendiera sus telas por el templo. Por la misma época en la que escribe Eulogio acababan las obras de ampliación de la mezquita de Córdoba, que había mandado hacer Abd al-Rahman II, y en muchas de las antiguas iglesias ya solo se leía el Corán.

Cien años después, a mediados del siglo X, ya no quedaba ni rastro de aquella actitud desafiante y provocadora. La comunidad cristiana de Córdoba había adoptado otra estrategia, que consistía en la total y absoluta sumisión al poder central. En el año 954 el abad de Gorze, en su calidad de embajador de Otón I ante Abd al-Rahman III, se entrevista con el obispo Juan de Córdoba. Preguntado por la situación en la que vivían sus hermanos, el obispo contesta: “por nuestros pecados estamos reducidos a vivir sometidos al dominio de los paganos. La sentencia del Apóstol nos prohíbe resistirnos al poder legítimo. Nos queda como único consuelo en medio de tanta desgracia que se nos permita regirnos por nuestras leyes. En estas condiciones hemos llegado al acuerdo de que, pues no sufre daño nuestra religión, en

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

todo lo demás condescendamos con ellos y los obedezcamos en todo lo que no se oponga a nuestra fe” (Díaz y Díaz 2008: 8).

Así, en todo lo que no tocaba el culto cristiano, los mozárabes imitaban a sus vecinos musulmanes. Las dos comunidades compartían los mismos espacios. No hay pruebas de que los cristianos vivieran en barrios especiales, apartados del resto de la población durante los siglos VIII y IX. Por otra parte, hubiera sido imposible confinar al 90% de la población a vivir en barrios especiales. Esta promiscuidad entre las distintas comunidades facilitó su arabización lingüística y cultural. A mediados del siglo IX muchos mozárabes cordobeses podrían pasar por musulmanes: hablaban árabe, llevaban nombres árabes, vestían como los musulmanes y respetaban sus leyes higiénicas y dietéticas.

Un claro ejemplo de ello es la moda. El vestido tiene una dimensión social, cultural y simbólica muy perceptible. “La indumentaria -dice Marín (2001: 137)- es un signo visible dentro del sistema de comunicación social”. En este sentido cumple la misma función que el lenguaje, transmite información altamente significativa en el juego de las relaciones sociales. Nos permite identificar no solo el género y la posición social del individuo, sino también su origen étnico y su adscripción confesional. El vestido puede cumplir así mismo la función de un disfraz, puede ocultar la identidad de una persona y ser el primer paso hacia la adopción de otra identidad.

En el primer período del Islam andalusí, cuando los musulmanes aún estaban buscando su identidad, la necesidad de diferenciarse de otras comunidades (de los cristianos y judíos, pero también de los beréberes) les incitó a abandonar determinados usos y a sustituirlos por otros. Sin embargo, los *dimmiés*, imitando su comportamiento, adoptaban aquellos rasgos que los musulmanes creían exclusivos de su grupo. Así, con el tiempo, los límites interconfesionales se iban desdibujando en cuestiones tales como la forma de vestir, en el aseo personal, en la práctica de la circuncisión. Tanto las autoridades cristianas, como las musulmanas condenaban la asimilación vestimentaria de los *dimmiés*, porque la percibían como un peligro para su propia identidad. “El peligro de difuminación de las fronteras entre los miembros de adscripciones religiosas diferentes -dice Marín (2001: 147)- era sentido por igual entre las élites de las diferentes comunidades, pero la repetición de las medidas y recomendaciones destinadas a evitarlo revelan su ineficacia ante la fuerza de la costumbre”.

A mediados del siglo IX (864) un presbítero de Córdoba llamado Leovigildo escribe un tratado titulado *De Habitu Clericorum (Sobre el hábito de los clérigos)*, destinado a erradicar ciertas prácticas indumentarias muy comunes entre el clero cordobés, que, en opinión de Leovigildo, imitaban las costumbres islámicas y por tanto debían ser abandonadas.

La práctica de la circuncisión también estuvo muy extendida entre los cristianos andalusíes. Álvaro de Córdoba ya condenaba esta costumbre a mediados del siglo IX: “descuidadas las piadosas costumbres de nuestros mayores, seguimos los pestilenciales usos y doctrinas de los paganos [...] para evitar los improperios de nuestros enemigos, practicamos la circuncisión corporal [...] y hartamos nuestros cuerpos, y amontonamos bienes [...] seda, perfumes, opulencia y esplendor en los vestidos y demás alhajas” (Simonet 1897-1903: 369-371).

La obligación de llevar marcas, signos distintivos que hicieran fácilmente reconocibles a los cristianos y judíos, ya en la última etapa andalusí, descubren cierta confusión entre las tres comunidades en lo cotidiano, en el hablar y en el vestir.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

La influencia de las costumbres islámicas se percibe también en el ámbito de las prácticas sexuales de los *dimmies*. Es muy frecuente encontrar en las fuentes referencias a las normas de conducta sexual del “otro”. Se ocupan de este tema tanto las fuentes latinas, donde se condena la lujuria y el desenfreno sexual de los musulmanes, como los tratadistas árabes, que critican la conducta de los clérigos cristianos que no eran muy estrictos en la práctica del celibato al que les obligaba su ley. Ya en el siglo IX Leovigildo de Córdoba instruía a los clérigos de su comunidad en la práctica del celibato, probablemente porque en esta época muchos de ellos cohabitaban con mujeres a la usanza de los orientales (Pérez Marinas 2013). La costumbre se mantuvo, porque una fuente árabe tardía, el tratado del sevillano Ibn Abdún, del siglo XII, denuncia la práctica de la poligamia del clero andalusí, hecho que nos demuestra el escaso impacto que tuvieron las recomendaciones de Leovigildo. Ibn Abdún decía que a las cristianas solo se les debía permitir entrar en las iglesias en los días de fiesta “porque allí comen, beben y fornican con los clérigos, y no hay uno de ellos que no tenga dos o más de estas mujeres con que acostarse” (García Sanjuán 2003b: 83). Ibn Abdún creía que se debería obligar a los clérigos andalusíes a casarse, como hacían los de Oriente. La práctica del concubinato por parte del clero andalusí es otro de los ejemplos del grado de su aculturación, aunque no sea fácil decidir si en esta costumbre imitaban a sus vecinos musulmanes o a sus correligionarios, los cristianos de Oriente. Se trataba, de todos modos, de una práctica desaprobada tanto por las autoridades cristianas como por las musulmanas, pero, al parecer, bastante extendida en la comunidad cristiana andalusí.

#### **Aspectos lingüísticos: la diglosia. Variedades altas: el latín y el árabe clásico**

Tanto los nativos como los invasores árabes estaban inmersos en una situación lingüística de diglosia (Corriente 2005). Los registros altos y la expresión escrita exigían el uso y el dominio del latín y/o del árabe clásico. Teniendo en cuenta que solo una minoría culta e instruida dominaba estas lenguas, podemos decir que la diglosia no estaba generalizada en la sociedad andalusí, sino limitada a aquellos sectores de la población, que tenían acceso a una formación lingüística.

La diglosia se caracteriza por el uso de una variedad lingüística como lengua vernácula y de otra variedad como lengua escrita. Sin embargo, las dos modalidades de lengua no necesariamente tienen que ser de la misma familia lingüística. Son muy frecuentes los cruces entre lenguas de distintas familias. La evolución lingüística en al-Andalus produjo, según Vicente (2006: 25), diglosias híbridas entre el modelo autóctono (latín-romance) y el modelo importado (árabe clásico-árabe dialectal/ beréber). Así, había andalusíes que hablaban romance, pero escribían en árabe clásico, y otros que hablaban árabe andalusí y escribían en hebreo. Pero hubo también andalusíes que hablaban beréber en su ámbito privado, mientras que usaban el árabe como lengua de cultura. Se dieron, por tanto, múltiples situaciones de diglosia a lo largo del tiempo. Hay que tener en cuenta también lo complejo que puede llegar a ser el comportamiento lingüístico de un bilingüe activo, que usa una lengua en la esfera privada y otra en la pública.

#### **La lengua latina en la comunidad cristiana andalusí**

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Como recuerda Galmés de Fuentes (2002), en los primeros siglos de la expansión del Islam (VII-IX) el estado reconoció como cooficiales las lenguas de los pueblos conquistados, y en este sentido al-Andalus no fue una excepción. No hay que olvidar que las primeras monedas acuñadas por los árabes en la Península llevaban leyendas en latín, de forma similar a las monedas con inscripciones griegas que se acuñaron en Siria. En un principio, la lengua oficial de la administración omeya en Damasco fue el griego, y muchos de los funcionarios manejaban esta lengua por cuestiones prácticas. Algo parecido ocurrió en al-Andalus, donde en la administración trabajaban cristianos y judíos con buenos conocimientos tanto de latín, como de árabe. El hecho de que el árabe fuera la lengua oficial del imperio no impedía el uso de otras lenguas.

Las primeras monedas acuñadas por los conquistadores en la Península, entre el 711-712, llevaban inscripciones en latín, pero con un mensaje islámico: “En el nombre de Dios, no hay más Dios que el Dios único, no hay otro Dios”. Las segundas monedas que datan de 716-717 ya eran bilingües, mostraban leyendas en latín y en árabe, una especie de compromiso, según Manzano Moreno (2011c: 55-63), entre conquistadores y conquistados. Las leyendas en árabe decían que “Mahoma es el Enviado de Dios”. La elección de lengua en la acuñación de las monedas no es una cuestión baladí. Las monedas, como todo tipo de inscripciones epigráficas, son instrumentos de propaganda institucional. Forman parte del programa ideológico, puesto en marcha por el estado, cuyo objetivo es legitimar su poder, pero también hacer reconocibles determinados símbolos que lo identifican. El estado que se estaba implantando en Hispania, y que en esas segundas monedas ya lleva el nombre de *al-Andalus*, era un estado árabe e islámico y era lógico que las monedas también transmitieran un mensaje islámico en lengua árabe. A partir del 720, en las monedas acuñadas en al-Andalus solo se utilizará el árabe, como si de una declaración de intenciones se tratase. A partir de este momento, el uso del latín queda restringido a la comunidad cristiana y a la diplomacia.

Después de la conquista islámica, las comunidades cristianas del sur de la Península quedaron aisladas del resto de la cristiandad latina. El establecimiento de una frontera política, religiosa y, más tarde también lingüística, dificultaba los contactos con el norte cristiano, creando un ambiente de soledad y aislamiento cultural. En el siglo VIII todavía existía cierta actividad en los antiguos centros culturales, como Toledo y Sevilla, pero a finales de este siglo la cultura latina en la antigua capital visigoda entra en crisis. Los viejos códices latinos fueron trasladados de Toledo a la nueva capital. La comunidad cristiana de Toledo va a recuperar parte de su patrimonio perdido solo a finales del siglo XI, tras la reconquista de la ciudad (Díaz y Díaz: 1979). “Durante el siglo IX -dice Herrera Roldán (2005: 18)- la mayoría de los antiguos focos culturales se apagaron y en los restantes la cultura latina se estancó”. A partir de este siglo toda la actividad cultural de la comunidad cristiana se concentra en Córdoba, el único centro donde se sigue cultivando la literatura en latín. Esto se constata fácilmente repasando la nómina de autores latinos del siglo IX: Álbaro de Córdoba, Cipriano de Córdoba, Eulogio de Córdoba, Leovigildo de Córdoba, etc.

Lógicamente, el mantenimiento y la transmisión del latín serían inviables fuera de los centros de enseñanza. Los escritos de San Eulogio nos informan de que seguía funcionando la red de escuelas parroquiales creada en época visigoda. Todavía era posible adquirir cierta formación en latín en alguno de los numerosos monasterios en las afueras de Córdoba o en la propia capital. Sabemos que durante el siglo IX seguían funcionando las escuelas de las

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

basílicas de S. Acisclo, S. Cipriano, S. Zoilo, así como los monasterios de Sta. María de Cuteclara, S. Félix de Froniano, S. Salvador de Peñamelaria o el Tabanense (Herrera Roldán 1995). El latín se enseñaba a través de la lectura de las Sagradas Escrituras, las obras litúrgicas y hagiográficas. Aunque no disponemos de datos para precisar la organización escolar en la Córdoba del siglo IX, de la lectura de las obras latinas de los escritores mozárabes se puede deducir que los métodos y las fuentes utilizados para el aprendizaje del latín no fueron distintos de los empleados en la época visigoda (González Muñoz 1996: 17).

Es difícil decir hasta qué fecha estos centros continuaron su actividad. La enseñanza del latín que impartían estaba orientada hacia la formación de futuros clérigos. Pero ya empezaban a notarse ciertos cambios. El número de jóvenes interesados en seguir la carrera eclesiástica disminuía con la misma velocidad con la que menguaba la comunidad cristiana. El *Ars Grammatica* de Donato y el canto de himnos cristianos ya no resultaban interesantes para unos jóvenes que encontraban mucho más atractiva la gramática y la métrica árabes. “¿Quién se hallará hoy entre nuestros fieles del estado seglar -se preguntaba Álvaro de Córdoba en el año 854-, tan entendido y diligente que, dándose al estudio de las Santas Escrituras, consulte los libros de cualesquiera doctores escritos en latín?” (Simonet 1897-1903: 370).

Era una cuestión práctica. Los conocimientos que se podían adquirir en los seminarios no daban grandes expectativas de promoción social, mientras que el estudio del árabe prometía mucho más, para empezar, la posibilidad de entrar en la corte y de obtener un buen puesto en la administración del estado. La élite cristiana era muy conciente de los cambios que se estaban produciendo y tuvo que abrir cátedras de lengua árabe en las escuelas donde antes solo se impartía latín. La comunidad mozárabe de Toledo, de cuya actividad durante la etapa andalusí no sabemos prácticamente nada, mantuvo la enseñanza del árabe dos siglos después de la reconquista de la ciudad por Alfonso VI (González Ruíz 1996: 169-210).

“Los mozárabes de España -decía Simonet (1897-1903: XLVIII-XLIX)- nunca llegaron a olvidar, ni en el uso vulgar, ni en el literario, el idioma latino e hispano-latino recibido de sus ascendientes, su idioma religioso y nacional”. Hay que decir que la comunidad cristiana no abandonó el latín tras la conquista árabe y siguió empleándolo durante algún tiempo, aunque sus funciones se veían cada vez más limitadas y restringidas por el árabe.

Los mozárabes continuaron escribiendo literatura en latín. Hemos de reconocer, sin embargo, que es muy difícil hacer una panorámica de la actividad literaria de las comunidades cristianas andalusíes durante los siglos VIII-XI porque falta un corpus completo de la literatura cristiana andalusí en lengua latina. Otro problema es la falta de precisión terminológica. El término *mozárabe* referido a un determinado tipo de literatura es ambiguo y lleva a confusión. González Muñoz (2002), en un estudio dedicado a la poesía latina de Córdoba en el siglo IX, señala la dificultad de hacer una evaluación de la producción escrita por los cristianos de Córdoba en el siglo IX, precisamente porque no sabemos muy bien qué obras deberían entrar en este corpus. Como indica este autor, en el conjunto de *himnos mozárabes* transmitido por diversos manuscritos, hay composiciones de época paleocristiana, visigótica y postvisigótica. Algunas son de origen hispánico y otras de procedencia extra peninsular. Entre las de origen peninsular, algunos textos proceden de al-Andalus, pero otros de los reinos de Asturias y León.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

¿Qué hay que entender por literatura mozárabe? Si *mozárabe* es sinónimo de *cristiano andalusí*, entonces la etiqueta de *literatura mozárabe* debería aplicarse solo al corpus de textos escritos por los cristianos de al-Andalus. Debería incluir solo textos procedentes del espacio político andalusí y de la etapa histórica que corresponde al dominio islámico de la Península. La situación se complica si consideramos que las comunidades cristianas de al-Andalus se sirvieron de dos lenguas. Desarrollaron una literatura cristiana en latín y un corpus de textos cristianos en árabe. Por tanto, tenemos, de entrada, dos repertorios distintos en función de la lengua utilizada. La literatura cristiana andalusí en latín debería incluir solo los textos latinos producidos en al-Andalus a partir del siglo VIII. Pero ¿qué etiqueta deberíamos poner a la literatura en latín y en árabe creada por autores andalusíes fuera de al-Andalus, en su exilio del norte o en los territorios reconquistados? Hay autores como Díaz y Díaz (1994: 35) que no están de acuerdo con esa interpretación restringida del término “mozárabe” como ‘procedente de al-Andalus’. En su opinión, no hay que definir como mozárabes sólo los códices procedentes de territorio andalusí, sino también aquellos que fueron copiados en León y la Rioja, en los ambientes formados por grupos mozárabes emigrados del Sur.

¿Qué etiqueta le deberíamos poner a la literatura cristiana en latín y en árabe que escribieron los mozárabes de Toledo después de la conquista cristiana? Es literatura mozárabe, pero no andalusí, porque el periodo andalusí termina en el año 1085, cuando Alfonso VI toma posesión de la ciudad. Si a todo ello añadimos que muchas veces se ignora el nombre del autor y del copista, el siglo y la procedencia de un manuscrito y que muchos códices de origen andalusí fueron trasladados al norte y muchos manuscritos de origen septentrional acabaron en Toledo después de la conquista cristiana, y si consideramos también que muchos códices latinos llevan abundantes anotaciones en árabe, veremos que difícil es escribir los capítulos de la historia de la literatura cristiana andalusí.

Según van Koningsveld (1991), la falta de criterios fiables que nos permitan determinar la fecha y el origen de los manuscritos medievales en latín y en árabe nos impide llegar a un conocimiento seguro del volumen y del carácter de la producción literaria de la comunidad cristiana andalusí. Nos impide también determinar su evolución a través del tiempo. Es imposible, de momento, resolver la cuestión de si hubo continuidad o si se produjo una ruptura en el uso del latín por parte de los cristianos andalusíes. Sabemos que, como el resto de las comunidades confesionales, ellos también adoptaron el árabe como lengua de expresión escrita. Lo que no sabemos es si su arabización supuso una deslatinización completa y, por tanto, una pérdida del conocimiento del latín. Por eso es tan importante datar y determinar el origen de un códice latino. El problema es que muchos códices llamados *mozárabes* y que se creían obra de escribanos andalusíes, resultaron ser de época muy posterior, realizados, la mayoría, en Toledo después de la conquista cristiana. Los análisis paleográficos llevaron a Mundó (1994) a la conclusión de que la mayoría de los códices toledanos y, en especial, los de la liturgia visigótica, pertenecen al siglo XII y, por tanto, fueron realizados en Toledo después de la Reconquista. La periodización y regionalización de muchos códices visigóticos siguen siendo discutidas en la actualidad. Mundó retrasó con un par de siglos las dataciones que había propuesto Millares Carlo. Muchos de los códices visigóticos que este último autor creía de época andalusí (siglos VIII-XI), son fechados dos o tres siglos más tarde por Mundó (1965, 1994). Mientras no se establezca la fecha y el origen

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

de estos manuscritos no se podrá hacer una evaluación global de la vida literaria y cultural de las comunidades cristianas de al-Andalus.

No conocemos muy bien la labor de copia de códices antiguos que pudiera darse en los centros cristianos andalusíes más importantes. Durante el siglo IX todavía se constata la circulación de libros en latín. Las comunidades cristianas de Córdoba, Sevilla y Toledo seguían en contacto, intercambiaban códices y los copiaban. A mediados de siglo, en 848, Eulogio de Córdoba realiza su conocido viaje a Navarra, de donde trae una buena colección de libros de autores clásicos en latín. No sabemos cuántas personas tenían todavía la suficiente competencia en latín como para leer a Virgilio. Lo que sí sabemos es que los gustos literarios de la época habían cambiado y este tipo de literatura no tenía un gran público.

A mediados del siglo IX una fracción de la élite cristiana cordobesa inicia un proceso de renovación cultural que podemos calificar como intenso, pero muy breve en el tiempo y sin continuidad. Fue un intento de *revival* latinista que nos ha dejado un importante corpus de textos en latín. Al mismo tiempo, otro sector, más favorable al poder islámico, inició un movimiento en sentido contrario, cuyo ejemplo más elocuente son las traducciones de los textos sagrados al árabe. Las dos corrientes conviven y se entrecruzan en el tiempo. La corriente arabizante llegó a imponerse finalmente, pero la latinista no desapareció del todo.

Durante el siglo VIII y la primera mitad del siglo IX el cultivo de la poesía latina se había limitado a la composición de himnos dedicados a conmemorar los aniversarios de los santos y mártires del ciclo litúrgico. A partir de mediados del siglo IX se percibe un cambio en los temas y en el estilo de los poetas cristianos. Hay un renovado interés por la poesía de autor, destinada a la lectura personal. Este “tímido renacimiento” (González Muñoz 2002) de la poesía latina nace en el seno de un grupo de autores cordobeses, cuyos máximos representantes son Álvaro y el arcipreste Cipriano.

Álvaro nació en torno al año 800, probablemente en Córdoba. Se formó en latín, fue discípulo del abad Esperaindeo. Escribió varias obras en prosa: el *Indiculus luminum* (*Guía luminosa*) de 854, que hemos citado en más de una ocasión, *Vita Eulogii*, *Confessio*, unas catorce epístolas y una colección de *Carmina* (*Poemas*), que consiste en once composiciones elaboradas probablemente en torno al año 850. Según González Muñoz (2002), algunos de los poemas de Álvaro repiten tópicos de la poesía árabe contemporánea, que probablemente conocía, lo cual nos hace sospechar que este autor, que defendía a ultranza el uso del latín, conocía también muy bien el árabe.

Otro autor de la época es Eulogio de Córdoba. Nació en el 800 y murió martirizado en 859. Contemporáneo de Álvaro, fue uno de los autores más prolíficos de la época. Las obras que conservamos de él son el *Memoriale sanctorum* (*Recordatorio de los santos*), el *Documentum martyriale* (*El testimonio del martirio*), el *Apologeticus martyrurum* (*Libro en defensa de los mártires*), todos escritos a mediados del siglo IX. Conviene recordar, sin embargo, que Eulogio era “doctus lingua Arabica y Arabica literatura erudiendus”, lo que significa que incluso los autores más críticos con la arabización cultural sintieron su influjo (Samsó 1990).

Un último ejemplo: Cipriano de Córdoba, que fue arcipreste en la ciudad y desarrolló su actividad en la segunda mitad del siglo IX. Pertenece a una generación posterior a la de Álvaro y Eulogio. Se conservan siete composiciones poéticas de Cipriano, denominadas

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



*Epigrammata*. Cipriano y Sansón son los últimos autores que escriben en latín. Tras este intento de reivindicar la cultura y la lengua latina, a finales del siglo IX el cultivo del latín queda definitivamente limitado a la composición de himnos y de epitafios.

El latín era también la lengua de la ciencia en el estado visigodo. ¿Se siguió haciendo ciencia en latín en al-Andalus? “Los Españoles (mozárabes) -dice Simonet (1888: CXCv)- con la luz jamás extinguida de sus libros y sus escuelas literarias y científicas, sacaron a los Árabes y Moros invasores de su primitiva rudeza y barbarie, ejerciendo en la civilización arábigo-hispana una grande y provechosa influencia, muy superior a la ejercida por los musulimes en el idioma y en la ilustración de la España cristiana”. Simonet decía también que la “España musulmana” debe más a Roma que a Oriente, y que el alto nivel cultural alcanzado por los andalusíes se debe casi exclusivamente al elemento hispano-cristiano indígena. No hace falta recordar aquí que este autor estaba convencido de la superioridad racial de los hispanos y de su superioridad intelectual sobre los árabes. Con su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Simonet (1888) pretendía demostrar la superioridad cultural de los cristianos sobre sus conquistadores, y la prueba más evidente fue la enorme, en su opinión, cantidad de voces latinas y romances que fueron adoptadas por los árabes. En los recientes estudios de Corriente sobre el árabe andalusí, este aporte léxico romance se considera insignificante, o, por lo menos, muy inferior a lo que se suponía. Este mismo autor (1999) ha demostrado el enorme impacto del árabe sobre los romances peninsulares en su etapa de formación y especialmente en el léxico. Lo que está fuera de duda es que la joven cultura andalusí supo aprovechar los aportes, por muy modestos que fueran, de la cultura latina autóctona.

La temprana ciencia andalusí coexistió con la tradición científica latina. Como recuerda Samsó (1992), los conocimientos astrológicos, geográficos y médicos que tuvieron los andalusíes desde el siglo VIII hasta mediados del siglo IX provenían de la tradición isidoriana. En el siglo IX empieza un proceso de orientalización científica, gracias a los viajes a Oriente que realizaron muchos andalusíes. Pero hasta este momento toda la práctica científica se basaba de la tradición autóctona. “El proceso de asimilación de la cultura latino-visigoda -que podemos denominar mozárabe-, dice Samsó (1990: 71), se desarrolló a lo largo del siglo VIII y perdió importancia a partir del reinado de Abd al-Rahman II (822-852) pese a que sus ecos perduran, al menos, hasta el siglo XI”.

Pero esta ciencia estaba encerrada en los viejos códices latinos y los únicos que tenían acceso a ellos eran los cristianos formados en latín. Para poder transmitir este conocimiento a los árabes había que verterlo en su lengua. Los andalusíes conocieron las obras clásicas no de forma directa, sino a través de las traducciones del latín al árabe. Según Glick (2007), hasta la introducción de las tablas astronómicas orientales, los andalusíes utilizaron los métodos y los cálculos astronómicos practicados por los autóctonos. Un ejemplo de ello es el tratado de astrología llamado *Libro de las cruces*. Consta que se usaba en Córdoba a finales del siglo VIII, durante el reinado del emir Hisham I. Este libro debió traducirse al árabe a partir de un original latino, hoy perdido. Lo curioso es que la historia del *Libro de las cruces* no termina aquí. Durante el siglo XIII fue nuevamente traducido por orden de Alfonso X, pero esta vez del árabe al castellano. Este es solo un ejemplo de cómo funcionaba el circuito de transmisión de conocimientos científicos en la Edad Media. La antigua tradición latina revierte de nuevo en el mundo de la ciencia bajomedieval, pero enriquecida gracias a las aportaciones de los

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

árabes y en lengua romance, un cambio trascendental en la historia lingüística peninsular. Es importante subrayar la labor de los mozárabes en este proceso de transmisión científica. Aunque no lo sabemos con seguridad, es muy probable que el primer traductor del tratado del latín al árabe fuera un cristiano experto en las dos lenguas, que pertenecía a una de las primeras generaciones de autóctonos arabizados.

En el campo de la medicina también se observa cierta continuidad con respecto a la tradición de época visigoda. En su *Libro de las categorías de los médicos y de los sabios* Ibn Yulyul menciona los nombres de varios monjes mozárabes que practicaban la medicina hasta mediados del siglo IX, y cuando habla de los mejores médicos cordobeses de la segunda mitad de este siglo y principios del siguiente cita a seis médicos de los que cinco son cristianos (Samsó 1990). Ibn Yulyul, sin embargo, pertenecía ya a otra generación de médicos. Nació en Córdoba en el año 943/944. Se formó en árabe. Estudió el Corán, aritmética, geometría, y desde una edad muy temprana se dedicó a la medicina. Llegó a ser médico personal del califa. Escribió todas sus obras en árabe. Conoció la *Materia Médica* de Dioscórides. Este tratado de farmacopea fue traducido por primera vez del griego al árabe en Bagdad en el año 861. Un ejemplar de esta primera traducción llegó a Córdoba pero, al parecer, la traducción oriental era muy deficiente. A mediados del siglo X, esta vez en al-Andalus, la obra fue traducida de nuevo. Ibn Yulyul manejó esa traducción andalusí y escribió varios comentarios y adiciones a la obra de Dioscórides. Se trata de un médico totalmente inmerso en la cultura árabe andalusí, y aunque él mismo decía conocer las obras de Isidoro de Sevilla y de Paulo Orosio, lo más probable es que accediera a estas fuentes clásicas en árabe y no en latín.

Hay que decir, sin embargo y mal que le pese a Simonet, que la vía oriental, a través de la cual a al-Andalus llegaron muchas obras clásicas ya traducidas al árabe en Oriente, fue mucho más importante e influyente en la ciencia y la cultura andalusí que la vía occidental, a través de la cual los andalusíes incorporaron la tradición científica autóctona (Viguera Molins 2006a).

Como dice Chalmeta (1989: 31), la sociedad andalusí no miró nunca hacia Occidente. Cuando un estudiante quería adquirir conocimientos y formarse en cualquier ciencia, se encaminaba hacia Medina, Damasco, Bagdad, Kufa o Qayrawan y no hacia Oviedo, Londres, París o Roma.

¿Cómo explicar el declive del latín? Había perdido su carácter de lengua oficial. Una parte del legado cultural latino había perdido su valor y las obras latinas que aún podrían interesar se estaban vertiendo al árabe. Esto significa que los interesados en leer estas obras ya no necesitaban pasar por un largo y difícil aprendizaje del latín: podían acceder a ellas en árabe. Aunque pueda parecer contradictorio, los mismos clérigos estaban interesados en el estudio y en la enseñanza del árabe. En una carta dirigida al metropolitano Juan de Sevilla, Álvaro de Córdoba condena su intención de introducir la enseñanza del árabe en la escuela catedralicia de Sevilla. Pese a las críticas de Álvaro, es muy probable que a partir de mediados del siglo IX en la mayoría de las escuelas parroquiales además del latín se estudiara también el árabe. El latín siguió enseñándose por un tiempo, difícil de precisar, en las escuelas parroquiales, mientras estas existieron, y en los monasterios. Esta situación, sin embargo, no debió prolongarse mucho, porque llegó un momento en que en al-Andalus escasearon tanto las personas instruidas en latín como los candidatos para ocupar las sillas eclesiásticas

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

vacantes. Conocemos dos testimonios que nos cuentan lo difícil que era encontrar expertos en latín, sobre todo fuera de Córdoba, pero también en la capital. En el *Indiculus luminosus*, Álvaro se lamentaba porque “ya no conocen los cristianos su doctrina ni dominan los latinos su propia lengua, hasta el punto de que en toda la comunidad cristiana apenas se encuentra uno de cada mil capaz de redactar una carta saluatoria a su hermano como es debido” (González Muñoz 2002: 35). El cronista al-Razi, por su parte, cuenta que a principios de siglo X era imposible encontrar en Mérida alguien capaz de leer una inscripción latina:

“E anduve un día por la ciudad, vi en el muro una tabla de piedra de mármol [...]. E había en ella letras de christianos escritas [...]. E hice ayuntar cuantos christianos había en Mérida que vieses lo que era escrito en ella y que me lo dijese. E non fallé ahí quien me lo supiese decir en lenguaje, ninguna cosa de lo que en ella decía, tanto que está escrito por oscuro latín. E dijeronme que non sabían omne que la leer supiese sinon un clérigo que había en Coimbra. E yo envié por él, e vino ante mi. E era muy viejo a maravilla” (Lleal 1990: 147).

Se ha afirmado que los cristianos de al-Andalus conservaron el latín en la liturgia. Sin embargo, hay indicios que llevan a algunos autores a suponer que el árabe también se usó en la liturgia mozárabe. Según Aillet (2009b: 47), Hafs Ibn Albar pretendía que su traducción de los *Salmos* al árabe no solo sirviera para el aprendizaje de esta lengua, sino que también se cantaran en las iglesias andalusíes. Aillet cree, sin embargo, que el intento de introducir el árabe en la liturgia fracasó. El uso del árabe, según este autor, pudo haber quedado reducido a la liturgia de la palabra, sin llegar a introducirse en su núcleo central. No todos comparten su opinión. Según Roisse (2008), la traducción árabe de las *Escrituras* tuvo múltiples usos, entre ellos el litúrgico, y la liturgia en árabe fue una realidad cotidiana entre las comunidades cristianas arabizadas. El árabe sonaba en las iglesias andalusíes y se leían pasajes de los Evangelios en árabe, del mismo modo que en las iglesias orientales. Una situación paralela se dio en las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón, que leían el Corán y lo comentaban en romance. Y es que cualquier lengua podría adquirir el carácter de “sagrada” si en ella se vertía el mensaje de Dios. Sin duda, el uso del árabe en la liturgia cristiana y del romance en el oficio religioso musulmán revelan la profundidad de la aculturación de las dos comunidades y su grado de inmersión en la sociedad circundante.

El latín no desapareció del mapa cultural andalusí después del siglo X. Hubiera sido muy fácil y cómodo decir que a partir de la segunda mitad del siglo IX las élites cristianas de al-Andalus adoptan el árabe clásico y abandonan el latín como lengua de la expresión escrita. Si bien es cierto que esta fue la tendencia general, hubo no pocas excepciones que también exigen una interpretación. Uno de los campos donde el latín se mantuvo durante más tiempo fue la epigrafía funeraria. Hay monumentos epigráficos en latín que constatan su uso en distintos puntos del territorio musulmán a lo largo de todo el período andalusí. La falta de un corpus actualizado de todas las inscripciones latinas del período andalusí hace muy difícil su estudio sistemático y nos impide llegar a conclusiones firmes en este terreno. Sin embargo, la misma presencia de inscripciones latinas en al-Andalus en los siglos X, XI e incluso en el siglo XII nos aconseja a ser muy prudentes a la hora de afirmar la muerte del latín y su abandono por parte de la comunidad cristiana andalusí a partir del siglo IX. Hay testimonios posteriores que desmienten esta afirmación. Recientemente González Fernández (2002) editó el texto de un epitafio latino, grabado sobre una placa de mármol blanco. Fue encontrado en

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Córdoba y datado en el siglo X. La inscripción, en traducción de González Fernández (2002: 34), versa: “Quienquiera que haya llegado a este lugar, y leído el nombre de esta Basílica, que encomiende al Señor su alma en sus oraciones muy piadosas, sufriendo en su corazón, ya que benigna ha entregado su vida a Cristo. Doncella virtuosa ha muerto pues el día 6 de los Idus de Febrero de la era 944 (el 8 de Febrero del año 906)”. Desde un punto de vista estrictamente lingüístico, el epígrafe presenta “un latín gramaticalmente irreprochable”. La calidad tanto del material, como de la caligrafía es muy buena, lo que no nos permite hablar de decadencia en ningún sentido, ni material, ni cultural.

El hallazgo de monumentos epigráficos en latín no niega la arabización lingüística que se estaba produciendo en al-Andalus. Para Simonet y Ribera la aparición de una inscripción latina en cualquier punto de la geografía andalusí y en cualquier época era una prueba incuestionable de que los cristianos seguían *hablando* su lengua tradicional y de que desconocían el árabe. Este tipo de interpretaciones de las fuentes epigráficas me parece un poco abusivo. Un epitafio o una inscripción de cualquier tipo en latín es un fragmento de lengua escrita y solo un detallado análisis filológico podría descubrir supuestas conexiones con el registro hablado. Creo que estas manifestaciones epigráficas no tienen nada que ver con la oralidad y, por tanto, no nos pueden informar sobre los procesos de cambio y sustitución de lengua que se estaban produciendo en la sociedad andalusí por las mismas fechas. La situación de diglosia, que existía en la época, tanto en el espacio cultural latino-cristiano como en el árabe-islámico, nos obliga a mantener siempre dos niveles de análisis distintos y a no confundir las manifestaciones escritas con cambios y tendencias que tenían lugar en el ámbito de la oralidad.

Hay que tener en cuenta, además, que muchos de estos monumentos epigráficos están descontextualizados y se ignora su procedencia, lo cual hace muy arriesgadas todas las interpretaciones que se hagan sobre este material. No se puede descartar tampoco el origen septentrional de algunos de ellos.

La práctica totalidad de las inscripciones latinas de época andalusí son de carácter funerario. La inmensa mayoría proceden de Córdoba y su provincia y datan de época califal. De las 52 inscripciones que constituyen el corpus de inscripciones funerarias mozárabes estudiadas por González Fernández (2002), 42 proceden de la capital de los Omeyas, 6 de la provincia de Granada y 4 de Málaga. De las 27 inscripciones que se pueden datar con cierta seguridad, no hay ninguna del siglo VIII, cuatro son del siglo IX, diecinueve del siglo X, tres del XI y dos del siglo XII. La conclusión es que la inmensa mayoría de las inscripciones provienen de Córdoba y pertenecen al siglo X (González Fernández 2002: 40).

¿Cómo explicar la presencia de epigrafía funeraria latina en la Córdoba califal? En el siglo X en la capital vivía una importante comunidad cristiana, como demuestra el hecho de que tuvieran un obispo, un cadí y un conde. Sabemos (Razi 1967) que en el año 971 el califa al-Hakam II recibió una embajada de los reinos cristianos del norte. En la audiencia intervinieron algunas autoridades cristianas de Córdoba: el cadí Asbag ibn Nabil, el obispo Isa ibn Mansur, el conde Mu’awiya ibn Lubd y el metropolitano de Sevilla Ubayd Allah ben Qasim. Se les precisaba en su calidad de intérpretes, como dice expresamente al-Razi. Es evidente que difícilmente hubieran podido cumplir su misión si ignoraban el latín. En la Córdoba Omeya el latín no había perdido del todo su utilidad y su presencia. La arabización de la comunidad cristiana andalusí no había supuesto una deslatinización total. Según Aillet

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

(2012), el latín cayó en desuso como lengua literaria y científica, pero no dejó de funcionar como emblema identitario de los cristianos de al-Andalus y en este sentido hay que interpretar los epitafios en latín de época califal o postcalifal.

### La lengua árabe en la comunidad cristiana andalusí

Uno de los cambios más importantes que experimentó la comunidad cristiana andalusí fue el cambio de lengua. A lo largo del siglo IX se observa un proceso de postergación del latín y de adopción del árabe como lengua culta por parte de los mozárabes, en claro paralelismo con la situación de las comunidades cristianas orientales, que ya habían vivido este proceso con anterioridad.

Es importante levantar este puente entre la comunidad cristiana andalusí y la oriental, para no caer en el tópico de la excepcionalidad del mozarabismo. Los cambios que experimentaron los cristianos andalusíes no tenían nada de excepcional. Otras comunidades antes que ellos ya habían recorrido el mismo camino. Tanto los cristianos del al-Andalus como los de Oriente compartían el mismo estatuto de *dimmíes*, eran comunidades minoritarias que vivían entre musulmanes y estaban sometidas a un intenso proceso de aculturación. Los estudios de Monferrer Sala (2006, 2008) han confirmado los frecuentes contactos entre ellos. Sabemos que destacadas figuras de la comunidad cristiana andalusí, como el mismo obispo de Elvira, Rabí Ibn Zayd, viajaron a Oriente. Al mismo tiempo, a al-Andalus llegaban monjes itinerantes de Siria y Palestina, que traían libros en árabe, entre ellos versiones árabes de los *Evangelios*. La nueva lengua que habían adoptado los cristianos de al-Andalus creaba un nuevo tipo de vínculos basados en la lengua árabe común. Así, dos comunidades que vivían en los extremos opuestos del Mediterráneo se redescubrieron mutuamente y entraron en contacto. Al mismo tiempo los mozárabes daban la espalda a la cristiandad latina. No me parece exagerado decir que un cristiano cordobés del siglo X compartía más referencias culturales con un cristiano de Siria que con sus “hermanos de raza”, al norte de la frontera andalusí.

La arabización del cristianismo oriental fue anterior en el tiempo y fue el modelo que los andalusíes importaron e imitaron. Según Aillet (2009b: 48-49), la comunidad cristiana oriental tuvo cierta influencia sobre el proceso de arabización de los mozárabes. Los análisis textuales llevados a cabo por Penelas (2014) y Monferrer Sala (2008) han detectado una serie de paralelismos entre la literatura árabe cristiana oriental y la occidental. Han demostrado, por ejemplo, que todo el léxico teológico mozárabe fue tomado de las traducciones bíblicas orientales. Se trata, por tanto, de comunidades conectadas a través de los viajes, del intercambio de manuscritos, pero el vínculo más importante que los unía era su condición de cristianos arabófonos.

En al-Andalus, los núcleos más importantes del cristianismo arabizado fueron, según Aillet (2009b), Córdoba, Sevilla y Toledo. No se trata de las únicas ciudades donde permanecieron comunidades cristianas. Lógicamente hubo núcleos cristianos diseminados por toda la geografía peninsular, pero solo en Córdoba, Sevilla y Toledo se dieron las circunstancias propicias para la creación de una cultura árabe cristiana escrita.

Los autores latinos describen el atractivo irresistible que el árabe ejercía sobre los cristianos:

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

“¿No es verdad -se preguntaba Álvaro a mediados del siglo IX- que todos los cristianos jóvenes, de hermoso semblante, de elocuente estilo, de porte y atavío llamativos, orgullosos de su formación pagana, ufanos de su dominio del árabe, manejan con la mayor avidez los libros de los Caldeos, los leen con la mayor atención, los discuten con el mayor entusiasmo y, tras reunirlos con gran afán, los promocionan a fuerza de alabarlos en una lengua flexible y precisa, a la vez que ignoran la belleza de la doctrina de la Iglesia y desdeñan los ríos que manan del paraíso como si fuesen de infimo valor?” (González Muñoz 2002: 35).

Álvaro describe el perfil sociolingüístico de la primera generación de cristianos arabizados: eran jóvenes, de nivel sociocultural alto y buena posición económica, que les permitía adquirir una sólida formación en árabe y acceder a la cultura más prestigiosa del momento.

A partir del siglo IX los cristianos de al-Andalus empiezan a producir y a consumir literatura cristiana en lengua árabe. En el siglo IX ya contamos con ejemplos de literatura árabe cristiana andalusí. Hay testimonios documentales de la traducción de los *Salmos*, de los *Evangelios* y de las *Epístolas* de San Pablo (López Guix 2013). El primer autor importante que escribió en árabe fue el obispo Juan de Sevilla, cuya obra no ha llegado hasta nosotros. En 889 un cristiano de Córdoba, Hafis Ibn Albar al-Quti, escribe una versión árabe versificada de los *Salmos*. Este libro aparece en un contexto de polémicas en el seno de la comunidad cristiana andalusí en torno a la conveniencia de adoptar el árabe como lengua religiosa. En el prólogo, Hafis b. Albar siente la necesidad de justificar su decisión de traducir los *Salmos* al árabe, buscando el apoyo de una autoridad como el obispo Valencio, e incluso apoyándose en la autoridad del apóstol San Pablo, quien autorizaba la traducción de los textos sagrados. Había un sector intransigente en la comunidad cordobesa que consideraba inapropiado el uso del árabe en la Iglesia de Cristo. Hafis, por su parte, rechaza la identificación del árabe con el Islam y defiende el derecho de los cristianos andalusíes de servirse de la lengua árabe, tal y como lo hacían las comunidades cristianas de Oriente. Siglos después, los traductores moriscos del Corán se vieron en la misma necesidad de justificar su labor y de defender el derecho de los musulmanes de leer y entender el mensaje del Profeta en su lengua romance materna.

Las dos tendencias coexistieron, del mismo modo que coexistieron la literatura en latín y en árabe. Mientras el arcipreste Cipriano escribía poesía latina en metros clásicos hacia el 890, Hafis b. Albar ya había acabado su versión poética de los *Salmos* en árabe. En el siglo X, probablemente en 946, otro cordobés, Ishaq ibn Balask al-Qurtubi (Isaac Velasco), hizo una versión árabe de los *Evangelios*.

¿Por qué era necesario traducir el *Evangelio* al árabe si los mozárabes podían leerlo en latín? Ya hemos visto que las escuelas de latín seguían funcionando en la Córdoba omeya. Es conocida la tesis según la cual los cristianos andalusíes empezaron a traducir al árabe el corpus de textos bíblicos, porque habían abandonado el aprendizaje del latín y porque ya no entendían los textos latinos. Creo que hubo otros argumentos de más peso que el argumento lingüístico. Los cristianos andalusíes necesitaban las traducciones árabes para legitimar su presencia en al-Andalus, para obtener cierto reconocimiento y cierto respeto. Traducir los *Evangelios* o los *Cánones* al árabe era también una cuestión de prestigio. La comunidad cristiana andalusí imitaba en ello a los cristianos de Oriente. Pero sobre todo lo que pretendían con estas traducciones era frenar el proceso de islamización. En la Córdoba del siglo IX la

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

arabización había avanzado tanto que era imposible frenar el proceso. Álvaro de Córdoba lo había intentado, pero sin mucho éxito. Muchas familias cordobesas tenían que decidir si mandar a sus hijos a la escuela parroquial o a la mezquita. Lo que estaba en juego era el futuro de la comunidad cristiana. El fin último de estas traducciones era el deseo de las élites cristianas de al-Andalus de evitar la contaminación que podría derivarse de la iniciación en el aprendizaje del árabe a través de la lectura del Corán (González Ruiz 1996). Se necesitaban urgentemente libros cristianos en árabe. En este contexto hay que situar las tres versiones árabes del *Salterio*: la versificada de Hafs Ibn Albar, y las dos versiones en prosa, que hoy se conservan en la Biblioteca Vaticana y en la British Library. Las traducciones de los *Salmos* y de los *Evangelios* al árabe tenían la finalidad de introducir a los niños cristianos en la lectura del árabe con textos cristianos. En este sentido, la creación de un corpus árabe-cristiano debe interpretarse como una forma de resistencia ante la amenaza de la islamización (Pérez Marinas 2012). Los intelectuales cristianos eran muy conscientes de que el proceso de arabización era imparable, pero sí creían posible frenar el proceso de islamización. La apología del cristianismo en árabe, la literatura de polémica contra el Islam en árabe, así como las Biblias en árabe tenían como finalidad preservar la identidad de la comunidad. La adopción del árabe era la concesión necesaria para seguir existiendo.

Los cristianos cultos, como los judíos y los musulmanes, escribían en árabe por una cuestión de prestigio. Quienes querían participar en la vida intelectual necesariamente habían de hacerlo en esta lengua. En primer lugar, porque recibían mejor formación en árabe que en latín. En segundo lugar, porque a través del árabe tenían acceso a una cultura superior. Todas las novedades científicas y literarias del momento circulaban entre al-Andalus y Oriente en la lengua del Corán. Si querían formar parte de este intercambio intelectual, los cristianos y judíos andalusíes tenían que manejar el árabe como instrumento del saber. No hay que olvidar que escribiendo en árabe tendrían un auditorio mucho más amplio que escribiendo en latín o en hebreo.

Hay que reconocer que la comunidad cristiana andalusí no generó un corpus importante de textos en árabe. Si hemos de juzgar por lo que ha llegado hasta nosotros, huellas incompletas, dispersas y sin continuidad, hemos de concluir que la literatura árabe cristiana andalusí no estaba a la altura de la que alumbraron las comunidades cristianas de Oriente. En la mayoría de los casos se trata de traducciones bíblicas, hay muy pocas obras originales. En al-Andalus no se manejaron Biblias completas en árabe. Circularon fragmentos o partes del Antiguo Testamento y del Evangelio. Al parecer, lo mismo ocurrió en Oriente, donde por necesidades litúrgicas se tradujeron solo aquellos libros bíblicos que eran más empleados en las celebraciones. Las Biblias completas en árabe aparecieron muy posteriormente, en el siglo XVI (González Casado y Abumalham Mas 2002). Aun así, es importante subrayar que la literatura árabe cristiana andalusí es una parte integrante de la literatura árabe y no una producción literaria autónoma e independiente (Monferrer Sala 2002: 158). Hasta hace poco, este corpus textual quedaba fuera del foco de atención preferente de los investigadores, simplemente porque desde un criterio estrictamente confesional, estas obras eran cristianas y no formaban parte de lo árabe-islámico. Es necesario superar este enfoque confesional y entender la cultura árabe como un espacio compartido por distintos grupos religiosos y la lengua árabe como medio de expresión interconfesional. Desde el momento en que tanto los cristianos, como los judíos andalusíes empezaban a escribir en

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

árabe, este dejaba de ser lengua exclusiva de los musulmanes y del Islam para convertirse en la lengua de todos. La literatura árabe cristiana, como la árabe judía, son piezas claves sin las cuales el puzzle de la cultura árabe andalusí quedaría incompleto.

En conclusión, podemos decir que las élites cristianas andalusíes de los siglos IX y X recibían formación tanto en latín, como en árabe. Cultivaban tanto las letras latinas como las árabes. Este bilingüismo culto (latín-árabe clásico) estaba en perfecta sintonía con el generalizado bilingüismo de la sociedad andalusí (romance-árabe andalusí). A finales del siglo IX, sin embargo, el prestigio de la cultura árabe empezó a eclipsar la producción literaria en latín. A las dificultades económicas por las que atravesaba la comunidad cristiana, y que determinó el cierre de muchas escuelas parroquiales, habría que sumar el deseo de todos los andalusíes, incluidos los cristianos y los judíos, de entrar en la gran cultura de la época que exigía el dominio y el manejo del árabe clásico.

### **Variedades vernáculas: el romance y el árabe andalusí**

Hasta aquí hemos tratado del mantenimiento del latín y de la adopción del árabe como lengua escrita por parte de la comunidad cristiana andalusí. No estaría de más recordar que este proceso afectó a un grupo de personas muy reducido, a la élite culta cristiana, cuya competencia en árabe clásico y en latín no puede, de ningún modo, hacerse extensiva al resto de la sociedad andalusí. El acceso a la alta cultura estaba limitado a aquellos que podían permitirse contratar los servicios de un maestro o realizar el viaje de estudios a Oriente, es decir, a un grupo muy concreto de la sociedad, a las élites cristiana, judía y musulmana. La inmensa mayoría de la población andalusí vivía inmersa en la oralidad, sin acceso a la cultura escrita.

Como señala Corriente (2005: 186), el latín y el árabe como lenguas de cultura y de uso casi exclusivamente escrito tuvieron escasa influencia en la situación de lenguas en contacto que se dio en al-Andalus. En realidad, las lenguas que entraron en contacto fueron el haz dialectal romance, el árabe y el beréber. Por tanto, los fenómenos de interferencia lingüística se producen entre estas tres lenguas vernáculas.

En el momento de la conquista árabe, la población autóctona, tanto los cristianos, como los judíos, hablaban alguna de las variedades más o menos definidas del romance peninsular. Los conquistadores hablaban distintas variedades del beréber y del árabe. Los procesos de islamización y arabización, iniciados tras la conquista, crearon un mapa sociolingüístico muy complejo, donde los límites iniciales entre comunidades étnicas, religiosas y lingüísticas empezaron a confundirse y entrecruzarse. La historiografía tradicional intentó construir una imagen congelada y estática de esta realidad, según la cual cada una de las tres comunidades lingüísticas (arabófonos, berberófonos y romanceparlantes) mantuvo su lengua vernácula intacta, evitando el contacto con los otros grupos y perpetuando en el tiempo las diferencias lingüísticas iniciales. Esta era la tesis de Simonet. Tanto en el *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (1888) como en la *Historia de los mozárabes de España* (1897-1903), Simonet intentó demostrar con argumentos históricos y filológicos la pervivencia y conservación del romance en el seno de la comunidad cristiana andalusí hasta el fin del dominio árabe en la Península Ibérica. Como él mismo confiesa, su objetivo principal era “vindicar para el pueblo hispano-latino la honra señalada de haber

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



conservado tenazmente su lengua y literatura nacional durante tantos siglos de dominación extranjera y de cruel persecución” (1888: CXCIV).

Y es que para Simonet nada había cambiado después del 711. La presencia de los árabes y beréberes no había alterado en absoluto el mapa lingüístico peninsular. Cuatro siglos después de la conquista árabe los cristianos seguían siendo cristianos y seguían hablando romance, de modo que “conquistados por las armas cristianas del siglo XI al XII los territorios de Toledo, Huesca, Zaragoza y Portugal, y rescatados sus Mozárabes del antiguo cautiverio, fundiéronse fácilmente en uno solo el dialecto mozárabe y el hablado por los cristianos restauradores, y apareció en muchos puntos al par el romance castellano con los principales caracteres que aún lo distinguen, aunque lejano todavía de la perfección, fijeza y elegancia que alcanzó posteriormente” (1888: CXCVI).

Las evidencias documentales, sin embargo, nos muestran una realidad algo distinta. Para empezar, pocos cristianos quedaban ya en Huesca y en Zaragoza en vísperas de la Reconquista, y los de Toledo, que eran un poco más, ya no hablaban romance. La comunidad cristiana no permaneció idéntica a sí misma a lo largo del tiempo. Los cambios sociales y culturales que experimentó la sociedad andalusí en su conjunto llegaron también a los barrios cristianos. Los cristianos no habían resistido al intenso proceso de arabización que afectó a las otras comunidades religiosas.

A principios del siglo VIII la población hispano-goda hablaba romance, pero ¿cómo era este romance? Las fuentes para el estudio del romance andalusí son escasas, ya que no fue nunca lengua literaria y su uso estaba restringido a la oralidad. Corriente (1997) distingue tres tipos de fuentes que nos han transmitido datos del haz dialectal romance. Por un lado, están los elementos transmitidos por vía oral, voces del romance andalusí que han penetrado en los romances septentrionales a través de los cristianos mozárabes que emigraban al norte, o a través de los mudéjares, en una fase posterior. Estos *romandalusismos* (Corriente) forman parte del acervo léxico de los distintos dialectos hispánicos incluso en la actualidad. Al margen de esta vía oral, están las fuentes de transmisión escrita. Aquí hay que distinguir entre las fuentes en caracteres árabes (los glosarios políglotas científicos, las *xarajat* de algunas composiciones poéticas árabes, las voces y frases romances recogidas en las crónicas árabes) y las fuentes en grafía latina (la toponimia recogida en los libros de los *Repartimientos* y otro tipo de documentación tardía relacionada con la Reconquista).

La escasez de datos ha generado todo tipo de hipótesis sobre las características de este romance. Simonet (1888) decía que, en el fondo, la lengua de los cristianos del sur era idéntica a la lengua de los cristianos del norte y compartía muchos rasgos con el castellano. Menéndez Pidal, a diferencia de Simonet, creía que el romance meridional, más que al castellano, se parecía al gallego-portugués y al leonés occidental, por sus características fonológicas. “Creo -decía Menéndez Pidal (2001: 101)- que el habla de los mozárabes, ora de Zaragoza y Valencia, ora de Córdoba, Granada o Toledo, tenía ciertos caracteres comunes que la distinguían de la después cultivada en Castilla, y que no podía poseer sino como continuación de una cierta unidad de idioma proveniente de los tiempos visigodos”.

El romance andalusí no fue una lengua uniforme y homogénea, sino un haz dialectal que comprendía una variedad muy amplia de modalidades geográficas (Corriente 1997). Esta variedad ya existía en época visigoda y siguió existiendo y hasta se acentuó en la etapa andalusí, porque llegaron nuevas comunidades que hablaban otras lenguas. El contacto entre

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

las dos comunidades foráneas con los autóctonos desencadenó procesos de cambio social y lingüístico. La unificación lingüística que imaginaban tanto Simonet como Menéndez Pidal nunca existió en la Península Ibérica, ni en el norte ni en el sur. Según Corriente, las fronteras dialectales interiores del romance meridional se correspondían casi simétricamente con las que separaban los dialectos septentrionales, los que se desarrollaron en los estados cristianos al norte de la frontera andalusí. No podemos definir la personalidad de cada una de estas variedades diatópicas, aunque Galmés de Fuentes (1983) lo intentara. Lo que nos interesa señalar aquí es la profunda fragmentación dialectal que caracterizaba este amplio territorio que abarcaba prácticamente las dos terceras partes de la Península Ibérica.

Menéndez Pidal (2001: 118) decía que la lengua de los mozárabes permaneció estacionaria y pobre, casi sin evolucionar, y refleja el estado del romance en la época visigoda: “el romance mozárabe, quedando relegado a la intimidad casera, se conservó casi en el estado en que se hallaba al hundirse la monarquía visigoda, del mismo modo que el judeoespañol, rodeado de otras lenguas oficiales se ha estancado también en su evolución”. Creer que las lenguas se detienen y dejan de cambiar es un tópico muy arraigado incluso entre algunos filólogos. Si hemos de creer a Menéndez Pidal, el romance dejó de evolucionar en el momento mismo de la conquista árabe. Este tópico, muy frecuente en los manuales de historia de la lengua, está presente incluso en estudios recientes. Así, Lleal (1990: 146-147), en su libro *La formación de las lenguas romances peninsulares*, afirma que “al carácter poco innovador del romance primitivo de la Bética [...] se le sumó la tendencia conservadora de toda lengua que se siente condenada a la desaparición y que, como consecuencia de ello, acentúa unas actitudes defensivas que le hacen rechazar cualquier innovación que pueda acentuar el proceso de desintegración lingüística”. A menudo, a la lengua se le supone una conciencia y una capacidad de ataque o de defensa como si de un ser humano se tratara. Las lenguas no se sienten amenazadas, los que sí lo hacen son las comunidades de hablantes, que no siempre reaccionan de la misma manera en una determinada situación y que muchas veces interpretan los peligros como oportunidades. Inmersos en un incesante proceso de cambios, es muy probable que los autóctonos que hablaban romance fueran incorporando muchos arabismos y berberismos a su lengua, que en algunos aspectos se “detuvo”, pero en otros muchos experimentó profundos cambios a todos los niveles. No existen lenguas estancadas. Las comunidades cambian constantemente y las lenguas también. Los idiomas están inevitablemente sujetos a procesos de cambio (Penny 2004). La historia de la lengua es la historia de un cambio permanente. “El mito de un mozárabe poco menos que unitario, que del Atlántico al Mediterráneo constituyera una suerte de materia lingüística inmóvil, es hoy insostenible -afirma Peñarroja Torrejón (2008: 616)-, al menos a partir de un cuerpo documental objetivo”.

No vamos a entrar en las características fonéticas y morfológicas del romance andalusí, que pueden consultarse en cualquier manual de historia de la lengua o de dialectología, así como en las obras de Galmés de Fuentes (1983, 1995) y Corriente (1992, 1997, 2000-2001). Lo que nos interesa destacar aquí es el fuerte impacto que este romance recibió del árabe andalusí y del beréber y que permeaba todos los niveles lingüísticos, del fónico al sintáctico.

No parece que los cristianos de al-Andalus hayan evitado el intenso proceso de arabización lingüística que alcanzó a toda la sociedad andalusí. Al contrario, hay indicios que

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

muestran la temprana arabización de este grupo. Simonet (1897-1903: 389-390) cuenta una anécdota que revela el grado de aculturación que habían alcanzado los cristianos de Córdoba siglo y medio después de la conquista. A mediados del siglo IX vivía en la capital un mercader llamado Juan, que tenía un negocio en uno de los zocos de la ciudad. Cuando en su tienda entraban musulmanes, Juan empezaba a alabar su mercancía jurando en árabe y diciendo: “¡Por vuestro Profeta, que éste es un género superior!”. O “¡Por Mahoma, que no lo hallaréis en otra parte!”. Esta costumbre por poco le cuesta la vida, porque sus competidores en el mercado lo denunciaron ante el juez por usar un falso juramento. Un cristiano, por muy arabizado que estuviera, no podía jurar en nombre del Profeta.

El proceso de arabización de los cristianos de al-Andalus empezó en el mismo siglo VIII, cuando las tres comunidades lingüísticas entran en contacto. ¿Qué evidencias tenemos de este cambio? Uno de los síntomas de aculturación es el cambio en el sistema onomástico. Si hemos de creer a las fuentes latinas, los cristianos andalusíes mantuvieron su sistema onomástico tradicional (Reglero de la Fuente 2010). Conocemos los nombres de varios obispos de Córdoba del siglo IX y llama la atención el hecho de que aún conservaran su onomástica latino-germánica: Recafredo, Saulo, Valencio, Estéfano. La nómina de los arzobispos de Toledo, desde la época de la conquista árabe hasta la reconquista cristiana, refleja la misma tendencia: Sinderedo, Concordio, Cixila, Elipando, Gumesindo, Wistremiro, Bonito, Juan, Ubayd Allah ben Qasim, pero conocido también como Johannes. Los obispos de Huesca no habían renunciado tampoco a sus nombres latinos. En las fuentes árabes, sin embargo, los cristianos aparecen con nombres arabizados, Recemundo de Elvira es Rabí ben Zaid, Leovigildo de Córdoba es Abdesalam. Esto nos hace pensar que la comunidad cristiana mantenía un doble sistema onomástico latino-árabe. Así, una fuente árabe oficial de siglo X cita los nombres del metropolitano de Sevilla, Abbas b. al-Mundir, que fue enviado por Abd al-Rahman III a la corte leonesa de Ramiro II en el año 941. Otro titular de esta sede, Ubayd Allah ben Qasim (no sé a qué se debe la coincidencia con el nombre del titular de la sede toledana), prestó sus servicios de intérprete al califa al-Hakam II. En efecto, cuentan los anales palatinos (Razi 1967) que en el año 971 el califa al-Hakam recibió una embajada de los reinos cristianos del Norte. En la audiencia intervinieron algunas autoridades cristianas de Córdoba: el cadí Asbag ibn Nabil, el obispo Isa ibn Mansur, el conde Mu’awiya ibn Lubb y el metropolitano de Sevilla Ubayd Allah ben Qasim, quienes fueron invitados para servir de intérpretes. Como puede observarse, todos tenían nombres árabes. El hecho de que hayan actuado como embajadores y traductores indica que, probablemente, todavía dominaban el latín, además del árabe.

González Fernández (2002) ha publicado recientemente dos inscripciones funerarias mozárabes, una en latín de principios del siglo X (906) y la otra, en latín y en árabe, encontrada en el cortijo el Carrascal, Palma del Río (Córdoba) y fechada a finales del mismo siglo (998). El epitafio bilingüe dice en latín “En este lugar descansó el cuerpo de Juan, de feliz memoria, que murió en la era 1036, el día de las nonas de Julio (7 de Julio del año 998),” y en árabe: “Básim b. Abbas b. Umar murió el mes de Julio del año 1036” (2002: 38-39). Si el texto latino y el árabe se refieren a la misma persona, como parece, entonces éste sería un testimonio más de la duplicidad onomástica de los cristianos de al-Andalus. En este caso el difunto tenía un nombre latino, Juan, y era conocido también entre sus vecinos musulmanes

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

como Básim b. Abbas. González Fernández cree que se trata de un clérigo que gozó de cierto prestigio y reconocimiento a nivel local, como confirma el epitafio.

Otro argumento a favor de la temprana arabización de los cristianos de al-Andalus es su papel de transmisores de léxico árabe a las lenguas romances de norte peninsular. La presencia de mozárabes en el reino astur-leonés se constata al menos desde el siglo IX. Se trata sobre todo de eclesiásticos y monjes que abandonaban al-Andalus para establecerse en territorio cristiano. La toponimia y onomástica árabe en la zona del Duero se explicaba, tradicionalmente, con la llegada de repobladores mozárabes del sur. La tesis tradicional era un tanto contradictoria, pues, por un lado, negaba la arabización de la comunidad cristiana andalusí, pero, por otro, explicaba la presencia de arabismos, de toponimia y de antroponimia árabe en territorio cristiano con la emigración mozárabe desde al-Andalus. La lógica y el sentido común exigen reconocer que si estas comunidades eran capaces de transmitir léxico, toponimia y antroponimia árabes a los territorios del norte es porque estaban arabizadas. Según García Arenal (2003: 27-30), en la corte leonesa había muchos mozárabes desempeñando cargos importantes, como tutores, jueces, alguaciles, embajadores, etc. Los nombres de muchos de ellos incorporaban los gentilicios “cordovensis” o “toletanus”, señalando su origen andalusí. Es muy significativo, también, el dato de que los clérigos que abandonaban al-Andalus para establecerse en León, en la segunda mitad del siglo IX, llevaban una cadena onomástica árabe. Es decir, no solo no intentaban ocultar su origen andalusí, sino todo lo contrario, querían enfatizarlo. Lo más interesante tal vez sea el hecho de que estos cristianos arabizados ayudaran a difundir el modelo onomástico árabe y los antropónimos árabes entre las comunidades cristianas del reino de León y entre personas que no habían tenido ningún contacto directo con el mundo andalusí. La documentación leonesa de los siglos IX al XI contiene un gran porcentaje de nombres árabes. En algunos casos estos antropónimos superan el 10% del total, como en Astorga, León y Sahagún. Reglero de la Fuente (2010) ha intentado establecer la cronología de este fenómeno. En los dos primeros tercios del siglo IX aparecen muy pocos nombres árabes en los documentos, pero desde finales del siglo IX y sobre todo desde la primera década del siglo X el uso de nombres árabes se difunde. La tendencia se mantiene estable hasta que a finales del siglo XI los nombres árabes se hacen cada vez más escasos y desaparecen a fines del siglo XII. La mayor concentración de onomástica árabe, por tanto, se sitúa en los siglos X y XI.

Es muy difícil sistematizar los datos, porque el cuadro que ofrecen las fuentes leonesas es muy variado y cualquier intento de establecer una tendencia generacional se ve cuestionado por multitud de ejemplos que apuntan en la dirección contraria. Así, en el seno de la misma familia nos podemos encontrar con padres que llevan nombres árabes, que han puesto a sus hijos nombres cristianos, pero también con la situación inversa (*Zulayman filius Teuderici*, *Aomar filius Teodomiri*), o con varios hermanos de un mismo matrimonio, algunos con nombres árabes y otros con nombres latinos o germánicos (*Amuna, hermana de Fruela*), matrimonios onomásticamente mixtos (*Halila, mujer de Vistremiro*, *Abol Kazem, marido de Ermesinda*, *Habze y su mujer Cándida*), etc. Rodríguez Mediano (1994) interpreta estos datos como un indicio de los intercambios culturales a través de la frontera andalusí, y como un ejemplo del gran prestigio de la cultura árabe. Muchos escribanos de León imitaban modelos arabizantes en sus documentos. A la hora de establecer relaciones de parentesco entre distintas personas utilizaban fórmulas árabes como *ibn* ‘hijo de’ o *ibena* ‘hija de’. El que

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

hayan preferido estos modelos, en vez de las fórmulas latinas para marcar filiación o en vez de los sufijos *-iz/-ez* de los documentos en romance es muy significativo de las tendencias y los gustos generales en la sociedad de la época. En León en el siglo X lo árabe gozaba de un prestigio incuestionable. No solo en los nombres de persona, sino también en la arquitectura, los tejidos, los vestidos, el ajuar, los muebles. En todos estos ámbitos de la vida cotidiana se copiaban modelos andalusíes.

Sin duda, los mozárabes actuaron como agentes de este proceso de aculturación. Como dice García Arenal (2003: 28), “estos individuos, profundamente arabizados y, por lo tanto, con unos conocimientos en organización administrativa y política mucho mayores que los de los cristianos del norte, desempeñaron un papel de primer orden en el desarrollo del joven reino leonés”. Los documentos leoneses altomedievales reflejan el impacto de la cultura árabe que los mozárabes transmitieron. Estos textos incorporan mucho léxico de origen árabe, referente, sobre todo, a la vida urbana, a la administración e instituciones, a la arquitectura y al mercado.

El último argumento que vamos a aportar a favor de la tesis de la arabización de los cristianos de al-Andalus es la situación lingüística de la comunidad mozárabe de Toledo a finales del siglo XI. Se trata de la comunidad cristiana más importante de al-Andalus, después de la de Córdoba, y la única que sobrevivió hasta la Reconquista. Los estudios de Ferrando (1995a, 2000) han demostrado que los cristianos de Toledo en vísperas de la Reconquista hablaban árabe y no romance, como decían algunos autores tradicionalistas. Su grado de identificación con el árabe andalusí era tan alto que lo mantuvieron en uso dos siglos después de la conquista cristiana. Los mozárabes de Toledo habían cambiado tanto en los cuatro siglos de dominio árabe que un autor cristiano del siglo XIII los llamó *mixti-árabes*.

Podemos concluir, por tanto, que la mayoría de los cristianos de al-Andalus se arabizaron. Para ellos hablar árabe era más que una necesidad, representaba también la oportunidad de integrarse en la sociedad andalusí, de estudiar, viajar y comerciar con los miembros de las otras dos comunidades religiosas. La historiografía tradicional había creado la imagen de una comunidad cerrada, combativa y resistente al cambio. Las fuentes, sin embargo, nos devuelven otra imagen. No hay que olvidar que la comunidad cristiana andalusí del siglo XI ya no era lo que había sido tres siglos atrás. En el momento de la conquista árabe los cristianos constituían la práctica totalidad de la población autóctona. Con el paso del tiempo, sin embargo, muchos de sus correligionarios se habían convertido al Islam y habían abandonado las filas cristianas para siempre. Como resultado de este proceso en el siglo XI en al-Andalus ya solo quedaban algunas pequeñas comunidades cristianas urbanas y rurales. Si tenemos en cuenta su precaria situación demográfica, entenderemos que hubiera sido muy difícil resistir al proceso de arabización. “Hay un mito según el cual -dice Fierro (2004: 3-5)- al-Andalus es un espacio único en el que las tres religiones monoteístas supieron convivir en paz y armonía, fecundándose mutuamente”. Se ha abusado tanto de la palabra “tolerancia” en el contexto andalusí que esta se ha convertido en un cliché, según la autora. Por eso Fierro recuerda que “convivencia” no significa ausencia de conflictos, y que el intercambio de saberes y el enriquecimiento cultural, que sin lugar a dudas existieron en al-Andalus, no deben hacernos olvidar que hubo una lengua, religión y cultura dominantes, y que esa hegemonía cultural árabe-islámica obligó a los cristianos y judíos andalusíes, pero también a

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

los beréberes, a adoptar la cultura dominante, lo que significó para ellos la renuncia de algunas señas de identidad propias.

Otra cuestión importante sería averiguar hasta cuándo conservaron los cristianos el romance y qué motivos tenían para mantenerlo. Las comunidades utilizan las lenguas para transmitir valores sociales, como la solidaridad y la identidad intragrupal (Almeida 2003: 188-194). Ignoramos el grado de identificación de los cristianos con su lengua vernácula. No tenemos datos para evaluar el nivel de prestigio encubierto que pudo tener el romance andalusí entre ellos. Lo que está claro es que se trataba de una lengua desvalorizada socialmente. Hasta cierto punto es posible medir la consideración social de una lengua a través de su capacidad de influencia en las lenguas vecinas, en este caso, en el árabe andalusí y en los romances septentrionales.

El árabe y el romance no fueron compartimientos estancos, sino dos variedades lingüísticas compenetradas, cada una de las cuales interfería en la otra y recibía influencias de ella. Marcos Marín (1998: 335-336) prefiere incluso hablar de un *continuum* lingüístico andalusí que va desde una variedad romance hasta una variedad de árabe clásico, que sería como un ideal lingüístico que solo se realiza plenamente en la escritura. Los hablantes, perfectamente bilingües, que se mueven en este *continuum* entre el romance y el árabe, serían capaces de adaptar su discurso a las exigencias del contexto y al tipo de interlocutor. De este modo, usarían un léxico romance para comunicarse con romanceparlantes y un léxico árabe cuando se relacionan con hablantes más arabizados. Según este autor, más que dos lenguas bien definidas, los andalusíes hablaban una especie de *pidgin*.

La mezcla y la alternancia de códigos son fenómenos muy frecuentes en las sociedades bilingües y hay testimonios andalusíes que demuestran que el fenómeno se dio también aquí. Una de las escasas muestras que tenemos del romance andalusí son las *xarajat*, tradicionalmente conocidas como jarchas mozárabes. Según Corriente (1995, 1997), la lengua de las *xarajat* refleja el haz dialectal romance utilizado en al-Andalus entre los siglos IX al XI, en la época de generalizado bilingüismo. Por eso abundan los cambios de código, las interferencias fonéticas, léxicas, sintácticas y semánticas del árabe. El prolongado bilingüismo en al-Andalus, sin embargo, no dio lugar a la formación de una lengua criolla. Los estudios de Corriente demuestran que los romancismos en el árabe andalusí no llegan al 3%. Además, se trata de préstamos léxicos perfectamente integrados en el sistema gramatical del árabe. La razón que explica el escaso impacto del romance sobre el árabe andalusí es su situación de lengua dominada y desprestigiada socialmente. Para los andalusíes, ya profundamente islamizados y arabizados en el siglo X, el romance no tenía ningún prestigio social. Como vimos ya en el caso del beréber, los idiomas estigmatizados no tienen muchas posibilidades de influir sobre las lenguas vecinas.

Cano Aguilar (1988) se planteaba la cuestión del escaso impacto del romance andalusí sobre los romances septentrionales. No deja de sorprender el que ninguno de los rasgos fonéticos y morfológicos privativos de esta modalidad fuera transmitido a otros ámbitos lingüísticos. ¿Cómo explicar esa ausencia de interferencias del romance andalusí en el resto de los romances peninsulares? Los cristianos de al-Andalus, aún bilingües (romance-árabe andalusí), que emigraban al norte cristiano en los siglos IX y X, no formaban comunidades densas y cohesionadas, sino que se trataba más bien de individuos, familias o grupos monásticos reducidos que abandonaban el estado musulmán para vivir entre cristianos. No

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

tenían el suficiente peso demográfico como para imponer su modalidad de lengua a las comunidades en las que se integraban. Pero, además, el romance que traían del sur estaba tan influido por el árabe y por el beréber y tan “contaminado por el Islam” que las propias comunidades que lo hablaban no le tenían ninguna lealtad lingüística y lo abandonaban, adoptando los dialectos septentrionales por considerarlos más “cristianos” (Corriente 1999: 13). No deja de ser curioso el que los mozárabes transmitieran más léxico árabe que romance meridional a las lenguas del norte. Según Corriente, los romandalusismos puros, sin segmento árabe, son mucho más escasos en los romances septentrionales que los arabismos en la totalidad o parte del lexema. Esto significa que las comunidades en las que los mozárabes se integraban estaban más abiertas al influjo de la lengua y de la cultura árabe.

¿Cuál fue el destino final del romance andalusí? El romance no fue un patrimonio exclusivo de los cristianos de al-Andalus. Fue lengua de todas las comunidades confesionales. Tanto los judíos como los musulmanes de origen autóctono hablaban romance en los primeros siglos del dominio árabe de la Península Ibérica y, si hemos de creer a Simonet y a Ribera, la élite árabe también lo conocía. En este sentido, no hay que condicionar la suerte del romance andalusí al destino de la comunidad cristiana, porque aún después de la desintegración del cristianismo andalusí podrían haber quedado comunidades musulmanas y judías romanceparlantes.

Es muy frecuente confundir lengua y confesión. La razón que lo explica es la íntima conexión que existe entre los dos ingredientes identitarios. No hay que olvidar, sin embargo, que las comunidades pueden cambiar de lengua sin cambiar de religión, y adoptar un nuevo credo, manteniendo su lengua. Además, existen identidades fronterizas, que no se dejan definir tan fácilmente. Creo que los cristianos de al-Andalus son un buen ejemplo de ello. Tenían dos lenguas de cultura, el latín y el árabe, hablaban dos vernáculos, el romance y el árabe andalusí, poseían un doble sistema onomástico y sus creencias religiosas no les impedían practicar la circuncisión o vestir como los musulmanes. Es imposible definir la identidad mozárabe de acuerdo solo a principios confesionales. La religión fue solo un aspecto de su identidad.

Según Peñarroja Torrejón (1990), la identificación del romance andalusí con la comunidad cristiana está condicionada por la confluencia en el mismo término, *mozárabe*, de dos conceptos distintos, uno religioso y el otro lingüístico. Los historiadores utilizan el término para designar a los cristianos de al-Andalus, mientras que los filólogos lo emplean para hacer referencia a las variedades romances que se hablaban en al-Andalus. De ahí deriva la fácil identificación entre comunidades cristianas (*mozárabes*) y lengua romance (*mozárabe*). La confusión terminológica no fue una coincidencia casual, sino intencionada y con un trasfondo ideológico. Si pensamos en el origen de la confusión, nos daremos cuenta de que en el fondo respondía al propósito de Simonet de identificar comunidad, confesión y lengua en un único concepto. De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* (1734), el término *mozárabe* se aplicaba a los cristianos que vivían antiguamente entre los musulmanes y a su oficio religioso, pero no a la lengua que hablaban. Esto significa que la acepción de *mozárabe* como ‘la lengua romance que se hablaba en al-Andalus’ es posterior a este diccionario. No sé si fue Simonet el primero que utilizó el gentilicio para referirse a la lengua romance, pero, desde luego, fue quien más contribuyó a su difusión. Menéndez Pidal, Galmés y otros hispanistas y arabistas posteriores heredaron el término *mozárabe* en sus dos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

acepciones, identificando consciente o inconscientemente el romance andalusí con los cristianos andalusíes. Desde hace un tiempo, Corriente recomienda desterrar el término *mozárabe* y hablar de *romance andalusí* en vez de *romance mozárabe*, precisamente para desvincular la lengua de una comunidad confesional concreta. Hay que reconocer, sin embargo, lo difícil que resulta a veces enmendar los errores terminológicos del pasado y la resistencia que encuentran algunas propuestas de cambio, incluso cuando vienen respaldadas por sólidos argumentos a su favor.

La historiografía tradicional establecía una dependencia muy problemática entre la pervivencia del cristianismo andalusí y la conservación del romance. Simonet (1888), Menéndez Pidal (2001, 2005) y más tarde Galmés de Fuentes (1983) condicionaban la vitalidad o la decadencia del romance a la vitalidad o decadencia de las comunidades cristianas en al-Andalus. Pensaban que mientras sobreviviera el cristianismo andalusí se mantendría vivo también el romance, y que cuando las comunidades cristianas desaparecen, desaparecería con ellas también su lengua.

Esta interdependencia se ve claramente en la periodización propuesta por Menéndez Pidal. La historia de los mozárabes, según él, se desenvuelve en tres períodos distintos. Define la primera época mozárabe, que termina en el año 932, como época de rebeldía, heroísmo y martirio. La lengua mayoritaria durante esta etapa histórica sería el romance: “Sin duda, -decía Menéndez Pidal (2005: 258)- en los primeros siglos de dominación musulmana el pueblo de al-Andalus hablaba predominantemente en aljamía, en la lengua romance heredada de sus antecesores hispano-romanos o hispano-godos, pues esta población seguía siendo mayoritaria frente a los colonizadores beréberes, árabes o sirios”. Le sigue una segunda época mozárabe, de 932 a 1099, que se caracteriza por el postramiento que sufre la comunidad cristiana. Esta marginación, sin embargo, no afectaría de ningún modo a su lengua, pues el idioma comúnmente hablado en los siglos X-XI seguiría siendo el romance, incluso en Córdoba, donde el poder de atracción de la lengua árabe debería ser mayor: “La cuestión del idioma continúa, pues, igual que en el período anterior, -dice Menéndez Pidal (2001: 108-110)-, aunque el espíritu nacional de mozárabes y muladíes no da señales de vida”. La historia del romance andalusí termina con un tercer período de emigración, que coincide con el siglo XII: “En este tercer período de gran decadencia, el romance mozárabe conserva todavía considerable valor social, y aun literario” (2001: 113). El hecho de que los botánicos andalusíes que escriben entre los siglos XI y XII sigan juzgando necesario dar el nombre romance de las plantas que describen, prueba, según Menéndez Pidal, que “el bilingüismo continuaba muy vigoroso en todo el Ándalus” (2001: 113). La conservación del romance entre los mozárabes hasta el siglo XIII “es hecho no sólo bien comprensible, sino de presuposición evidente”.

La pervivencia de comunidades y lenguas, sin embargo, hay que probarse y no presuponerse. A mediados del siglo XII ya no quedaban comunidades cristianas en al-Andalus. La inmensa mayoría de los autóctonos ya había abrazado el Islam a estas alturas. Entre los pocos que quedaban, unos habían acompañado a Alfonso I el Batallador en su conocida campaña militar de 1125 y se fueron con él a Aragón. Entre los que permanecieron en al-Andalus, una parte adoptaron el Islam y los otros fueron deportados al Norte de África en 1126 y en 1138. A partir de entonces en al-Andalus ya no quedaban otros cristianos que no fueran mercenarios, prisioneros de guerra o mercaderes, a los que podemos denominar

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



“neomozárabes” (Epalza 1985-1986), pues no tenían nada que ver con las antiguas comunidades cristianas de origen preislámico (García Arenal 2003: 33).

Según Corriente (1992, 1997, 1999, 2005, 2008a), la periodización del romance andalusí propuesta por Menéndez Pidal debe ser revisada a fondo. Menéndez Pidal se sitúa en la línea de Simonet, Ribera y Asín Palacios, cuyas tesis ofrecen una visión ideológicamente sesgada de la historia lingüística peninsular en época andalusí. Estos autores exageraron la importancia del romance andalusí y extendieron su vigencia hasta prácticamente la época de la reconquista cristiana. “Una periodización correcta del romandalusí -dice Corriente (2008a: 104)- sólo comprende dos fases, la vigencia generalizada, aunque decreciente que termina con el siglo X, aproximadamente con la instauración del califato, el triunfo de la arabización lingüística y cultural y la emergencia del estándar dialectal andalusí, y otra segunda fase, de rápida decadencia y depreciación social, que termina a fines del XII, con el éxodo o exilio de las últimas comunidades mozárabes y la adopción del monolingüismo árabe por los andalusíes musulmanes”. Prácticamente todos los arabistas concuerdan con Corriente en este extremo (Fierro 2001, Vicente 2006, Viguera Molins 2006b).

Los cristianos de al-Andalus que emigraron al norte en los siglos IX y X abandonaron el romance andalusí para adoptar las modalidades romances septentrionales, mucho más prestigiosas que la suya. Los que permanecieron en al-Andalus experimentaron una tendencia al monolingüismo árabe, como demuestra la situación de la comunidad cristiana de Toledo, que había abandonado el romance a finales del siglo XI. Lógicamente, no todas las comunidades cristianas se arabizaron a la vez y no todas perdieron el romance al mismo tiempo. No sabemos prácticamente nada de las mozarabías rurales. El testimonio de un autor árabe, Ibn Hawqal, de mediados del siglo X (948-949), nos informa de la existencia de comunidades aisladas que vivían al margen del estado: “Hay en España más de una explotación agrícola que agrupa millares de campesinos que ignoran todo de la vida urbana y que son *europesos*<sup>2</sup> de confesión cristiana” (Ibn Hawqal 1971: 63). Solo podemos hacer conjeturas sobre su grado de arabización, pero si nunca han entrado en contacto con arabófonos lo más probable sería pensar que desconocían el árabe. De hecho, creo que es así como hay que interpretar la frase “lo ignoraban todo de la vida urbana”. Además, el término *rum* hace alusión a la romanidad cultural, al mundo latino-cristiano. Sin embargo, la presencia de comunidades rurales monolingües en romance en el siglo X no niega la intensa arabización de los cristianos de las zonas urbanas. Hay que recordar que por las mismas fechas los mozárabes de Córdoba leían los *Evangelios* en árabe. Esta disparidad de situaciones nos demuestra que los cambios lingüísticos, como cualquier otro cambio social, seguían tiempos y ritmos distintos en cada zona. No podemos extrapolar datos y hacer generalizaciones, en ninguno de los dos sentidos. Es tan arriesgado negar la arabización, como exagerarla.

<sup>2</sup> El término que aparece en el texto árabe es *rum*. Agradezco a la Dra. María Arcas Campoy la ayuda en la interpretación del fragmento árabe, que ella traduce así: “y en al-Andalus hay varias aldeas en las que se encuentran miles de personas que no viven como en las ciudades y son *rum* que profesan el cristianismo (*din al-nasraniyya*)”. El texto original puede consultarse en Ibn Hawqal, *Surat al-ard*, Kramers, J.H. (ed.), Bibliotheca Geographorum Arabicorum II (3ª ed. reimpresión), Leiden, Brill, 1967: 111.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Fecha: 27/06/2017 08:38:20

EDUARDO AZNAR VALLEJO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 08:53:00

MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 09:27:46

ERNESTO PEREDA DE PABLO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

04/07/2017 18:28:14

¿Quedaban aún en al-Andalus comunidades bilingües o monolingües en romance cuando se inicia la conquista cristiana, a finales del siglo XI? No puede haber una respuesta genérica. Hacen falta estudios de carácter local. Hay que estudiar, una por una, todas las comunidades cristianas, judías y musulmanas que fueron incorporadas por los poderes cristianos del norte con el avance de la Reconquista.

En una conferencia bajo el título de “Relaciones entre la filología y la historia”, Yndurain (1951: 234) decía que era fundamental conocer la historia y la geografía lingüística de los territorios reconquistados en los siglos XI y XII para reconstruir la historia de su repoblación. Creo que es necesario invertir los términos de esta ecuación. Para reconstruir el mapa humano y lingüístico de los territorios reconquistados por Castilla y Aragón es imprescindible conocer las realidades previas y las circunstancias en las que se produjo su conquista y su repoblación. La historia de la lengua es solo un capítulo de la historia social. Sin los fundamentos de la historia, la filología pierde su naturaleza de ciencia social y las letras dejan de ser humanidades.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

### 1.3.2 Los judíos

Es conveniente enfocar el estudio de las comunidades humanas que compartieron el territorio peninsular en distintas épocas y bajo distintos poderes desde una perspectiva culturalista, tal y como propone Manzano Moreno (2013: 241-242). Entre otros aspectos, este historiador recomienda trasladar el acento desde las identidades religiosas a la identidad cultural. Si consideráramos a las tres comunidades religiosas que coexistieron en el-Andalus, cristianos, musulmanes y judíos, desde un punto de vista estrictamente confesional, llegaríamos a pensar que los límites identitarios entre ellos fueron siempre claros e inconfundibles. Sin embargo, si nos situáramos en el terreno de la lengua, observaríamos cómo las identidades religiosas se ven superadas por la homogeneidad lingüística y cultural que define a estas comunidades. Es necesario, pues, trascender el mito de las identidades monolíticas y analizar aquellos componentes de la identidad que van más allá de la religión y que crean solidaridades basadas en otros vínculos, como son la lengua y la cultura. Un cristiano y un judío de al-Andalus compartían más referencias culturales con sus vecinos musulmanes que con sus homónimos al norte de la frontera andalusí. Es muy revelador, en este sentido, el hecho de que muchos cristianos y judíos andalusíes del siglo XII, ante la posibilidad de emigrar a territorio cristiano, eligieran el exilio norteafricano. Estaban acostumbrados a vivir entre musulmanes y prefirieron seguir viviendo en territorio musulmán ante la incierta libertad que les ofrecían los reyes cristianos (García Arenal 2003). Por ello, dice Manzano Moreno, es necesario romper con las equivalencias entre religiones y culturas.

No sabemos casi nada sobre las comunidades judías en el período andalusí más temprano. No tenemos ningún dato demográfico, desconocemos la organización interna de las comunidades y su participación en la vida económica y social. Según Maíllo Salgado (2002), los judíos representaban entre el 1 y el 4% de la población andalusí. Salvo en el caso de Lucena, donde constituían la mayoría de la población, en el resto de las ciudades andalusíes los judíos no superaban las mil personas. Se trataba de comunidades urbanas compactas y muy cohesionadas.

Los judíos participaron de forma muy activa en el proceso de urbanización que se inició en al-Andalus después de la conquista, y muchas comunidades rurales abandonaron el campo para establecerse en las ciudades, donde se dedicarían al comercio y a diversos oficios. El proceso de urbanización implicaba un proceso de arabización lingüística y cultural, como el que experimentaban por las mismas fechas los cristianos, los muladíes y los beréberes. El proceso de arabización lingüística, sin embargo, no supuso, según Maíllo Salgado (2002), la pérdida de su vernáculo, el romance andalusí. En su opinión, los judíos eran la única comunidad andalusí con un número tan importante de personas políglotas.

En al-Andalus se mezclaron judíos de diversa procedencia. A las comunidades autóctonas romanceparlantes se les unieron judíos del Norte de África y de Oriente, probablemente ya arabizados.

No conocemos en detalle el ritmo y la extensión geográfica del proceso de arabización lingüística de las comunidades judías, ni tampoco si se llegó a una situación de monolingüismo en árabe andalusí o, si, por el contrario, las comunidades judías mantuvieron un bilingüismo activo árabe-romance, como creen algunos autores. Corriente (1995, 1997) plantea la posibilidad de que al menos una parte de la comunidad judía mantuviera el

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ilingüismo árabe-romance andalusí hasta la Reconquista y aún después. Según él, ante la precariedad de su situación política, tanto bajo poder musulmán como bajo dominio cristiano, los judíos se vieron obligados a mantener abiertas las dos opciones lingüísticas, conservando el bilingüismo. Un testimonio de Ibn Gabirol, del siglo XI, revela la dualidad de situaciones lingüísticas de las comunidades judías de la Marca Superior, donde en algunas juderías se hablaba en árabe, pero en otras, en romance (Sáenz-Badillos 1980: 15). El mantenimiento de dos lenguas coloquiales (romance y árabe andalusí) se corresponde perfectamente con el uso de dos lenguas escritas (el árabe y el hebreo).

Las élites judías adoptaron el árabe clásico como lengua de cultura y participaron activamente en la vida intelectual andalusí. La adopción del árabe, sin embargo, no supuso el abandono del hebreo. Durante el califato omeya y el período de los reinos de taifas (siglos X y XI) la comunidad judía andalusí va a protagonizar un renacimiento de las ciencias y de las letras árabes y hebreas.

En al-Andalus los judíos se sirvieron de dos lenguas de cultura y de dos sistemas gráficos que no siempre se correspondían con las lenguas en cuestión. Los judíos solían escribir el árabe con letras hebreas (el llamado judeoárabe), imprimiendo de este modo su sello de identidad, la marca hebrea, a una lengua compartida por todas las comunidades confesionales, como era la lengua árabe. Según Abumalham Mas (2004: 9-10), la razón que explica el uso del alfabeto para escribir en árabe es doble. Por una parte, está el prestigio de la grafía de su lengua santa, el hebreo bíblico, y el carácter simbólico de la letra; por otra, el deseo de ocultar el contenido de sus escritos a las personas ajenas a su comunidad. Los autores judíos manejaban y se servían de los dos sistemas gráficos con total y absoluta normalidad. Existen copias en letra árabe y en letra hebrea de las mismas obras literarias. La elección o preferencia por uno de ellos obedecía a razones de tipo ideológico y, sobre todo, tenía que ver con los destinatarios de sus obras. Los textos científicos de autores judíos estaban destinados a un auditorio más amplio. En estos casos, como es lógico, se recurría al alfabeto árabe con el objetivo de alcanzar la mayor difusión de la obra.

Tanto los cristianos como los judíos andalusíes experimentaron un intenso proceso de arabización lingüística, y las élites de ambas comunidades llegaron a adoptar el árabe clásico como lengua de cultura. Sin embargo, se observa una diferencia sustancial. Mientras que la arabización de los cristianos supuso el abandono del latín a partir del siglo X (la copia de algún códice de época visigoda o algún epitafio en latín no cambian el panorama general), las élites judías, por el contrario, no solo mantuvieron el hebreo, sino que le dieron cierto impulso. A partir de mediados del siglo X, los intelectuales judíos decidieron volver a estudiar y a utilizar el hebreo. En palabras de Sáenz-Badillos (2000: 106), “la vieja lengua de la Biblia, reducida hasta ese momento al ámbito de la lectura sinagoga, podía haber seguido como simple recuerdo fosilizado de un pasado lejano, pero esos intelectuales se empeñaron en usarla de nuevo como modo de expresión cultural y como señal de identidad”. Este peculiar renacimiento de las letras hebreas se produjo a partir del árabe y tomando el árabe como modelo. Los autores judíos que participaron en este movimiento partían de una sólida formación lingüística en árabe clásico. Estudiaban y analizaban a fondo los modelos literarios árabes e intentaban imitarlos en hebreo. Sáenz-Badillos ha observado que, en sus obras lexicográficas y gramaticales, los lingüistas judíos andalusíes casi siempre imitaban modelos árabes. Estudiaban las obras gramaticales de los árabes y aplicaban sus principios al hebreo.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Pretendían rivalizar con los autores árabes y demostrar que su lengua santa nada tenía que envidiar al árabe.

Un estudio de Sáenz-Badillos (2004) sobre las preferencias lingüísticas de los filólogos judíos andalusíes demuestra que cada autor tenía sus propias motivaciones para escribir en una u otra lengua. Elegir entre el árabe y el hebreo no siempre fue fácil, y muchos autores judíos vivieron en primera persona el conflicto lingüístico que suponía optar por la lengua oficial del estado andalusí o por la lengua comunitaria. Parece que lo que más contaba eran las preferencias individuales de cada escritor. Menahem Ben Saruq y Dunash Ben Labrat optaron por el hebreo, mientras que Hayyuy, Ibn Yanáh y Shemuel ha-Nagid escribieron sus obras filológicas en judeoárabe. No hace falta decir que todos estos autores dominaban perfectamente ambas lenguas (hebreo y árabe) y, por tanto, la elección de una de ellas no dependía de su dominio de la lengua en cuestión. La actitud de Ibn Gabirol hacia las dos lenguas era ambigua. Una parte de su obra está en hebreo y otra en árabe. Escribió su poema lingüístico en hebreo, pero toda su obra filosófica en judeoárabe. “¿Hay modo de explicar esta distribución de funciones, este uso de una u otra lengua según las circunstancias o los temas por parte de un mismo autor? Debo confesar -dice Sáenz-Badillos (2004: 77)- que me resulta difícil llegar a una explicación de validez universal”.

De lo que no cabe duda es de que en al-Andalus en la época del Califato se produjo un movimiento de revitalización del hebreo. La voluntad de usar la lengua santa y de darle vida no fue solo una declaración de intenciones, ya que dio sus frutos, y las obras literarias, filológicas y apoloéticas en hebreo son una clara muestra de ello.

Ciertamente, es muy amplio el espectro de usos del hebreo. Según Minervini (2008), en hebreo se escribieron obras tanto literarias como científicas, actas administrativas, colecciones de cuentos, libros de viajes, diccionarios y tratados de gramática, cartas personales, etc. Como muestra este repertorio, el hebreo no se utilizaba solo en la liturgia (como el latín), sino que tuvo una proyección más amplia. Sin duda, las razones que explican este peculiar renacimiento de la cultura hebrea andalusí son de orden político, social y económico. Unas comunidades empobrecidas y marginadas no pueden generar un corpus de textos, tanto en árabe como en hebreo, como el que crearon los judíos de al-Andalus. Las comunidades judías fueron lo suficientemente poderosas como para asegurar el mantenimiento de profesores y escuelas donde se enseñaran tanto el árabe como el hebreo. No hay que olvidar, sin embargo, que este movimiento tuvo un carácter elitista y no alcanzó a la totalidad de las aljamas andalusíes.

El destino de la comunidad judía en al-Andalus se parece mucho al destino de los mozárabes. Desde finales del siglo XI comienza la emigración de los judíos hacia el norte. Este proceso fue estimulado por los reyes cristianos. Alfonso VI ofreció facilidades para el asentamiento en Castilla de judíos procedentes de al-Andalus. El rey aragonés Alfonso I el Batallador hizo lo mismo. “A medida que los judíos pasan a vivir bajo el dominio cristiano, se asimilan lingüísticamente al ambiente circundante y van perdiendo familiaridad con el árabe. Este proceso de asimilación no es uniforme ni rápido: en las aljamas judías el árabe sigue empleándose algún tiempo como lengua escrita y en cierta medida como lengua oral, conservándose en mayor medida (la variedad alta del árabe) entre las elites intelectuales” (Minervini 2008: 26).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Por un tiempo, difícil de determinar, y dependiendo de la zona, se mantuvo la situación lingüística anterior. Así, los judíos de Toledo o de Huesca y Zaragoza de los siglos XII y XIII mantuvieron el árabe y el hebreo como lenguas de cultura y el árabe andalusí como lengua vernácula. Fue en esta época cuando intervienen de forma muy activa en la traducción de obras científicas del árabe al latín y más tarde también al romance. Como afirma García-Arenal (2003: 35), los judíos de al-Andalus fueron “el factor más importante de trasvase de saber de al-Andalus hacia Europa”. Traductores judíos había no solo en Toledo, sino también en Aragón. En una primera etapa, se traducían del árabe al latín, “pasando por el tosco borrador intermedio en romance” (Díaz Mas 2006: 25). En este período el romance no era todavía la lengua meta; cumplía simplemente una función auxiliar, al facilitar el trabajo de los traductores al latín. Por sus sólidos conocimientos del árabe, los judíos eran los responsables de pasar el texto árabe al borrador romance. Ya en el siglo XIII, la lengua meta sería el propio romance, que había adquirido para entonces el estatus de lengua oficial.

Los judíos mantuvieron el árabe como lengua de uso cotidiano, mientras iban adquiriendo el nuevo romance del lugar donde habían fijado su residencia. Hay que tener en cuenta que en muchos casos los judíos que abandonaban al-Andalus se integraban en comunidades arabófonas. En Toledo, Huesca y Zaragoza quedaron, después de la conquista cristiana, densas comunidades mozárabes y/o mudéjares, cuyo vernáculo era el árabe andalusí. El proceso de sustitución del árabe por el romance no fue fácil y tardó varias generaciones en completarse.

En el terreno de la escritura se observa un proceso de sustitución del árabe clásico por el hebreo. A partir del siglo XII el hebreo reemplaza al árabe en las esferas de la medicina, las matemáticas, la astronomía-astrología. Se hacía cada vez más difícil seguir manteniendo el sistema de enseñanza del árabe, incluso entre las comunidades mudéjares, razón por la cual esta lengua fue abandonada. Sin embargo, un determinado tipo de documentos se siguieron escribiendo en árabe. Millás Vallicrosa (1930) publicó, hace ya años, cuatro documentos hebraicos del Archivo del Pilar de Zaragoza. Dos de ellos estaban redactados en árabe y en caracteres hebreos, los otros dos estaban en hebreo. Los documentos en árabe son contratos de compraventa y datan del siglo XIII. Llama la atención el que las partes que intervienen son, por un lado, un matrimonio judío, en calidad de vendedores, y, por el otro, un matrimonio cristiano, en calidad de compradores. La tipología de los documentos es similar a la de los documentos “mozárabes” de Toledo publicados por González Palencia. Este dato es muy significativo, porque demuestra que tanto en Toledo, como en Zaragoza, más de un siglo después de la Reconquista, los documentos de cambio de propiedad y todo tipo de transacciones en el mercado inmobiliario se seguían escribiendo en lengua árabe. Es probable que la otra parte firmante del contrato, el matrimonio cristiano, tuviera un traslado del documento en latín, práctica que también se constata en Toledo. Los documentos en hebreo (un contrato de arrendamiento y otro de compraventa) son de finales del siglo XIV. Se trata de contratos entre judíos, circunstancia que puede explicar el uso del hebreo en estos casos.

A partir del siglo XIV los romances castellano y aragonés ya estaban lo suficientemente asentados en la escritura, así que en los registros altos alternan el hebreo y el romance, mientras que en el registro bajo solo se empleaba el romance (Minervini 2008).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

### 1.3.3 Los muladíes

“De la misma raza que los mozárabes -decía Simonet (1897-1903: XV)- habitaba entre la morisma otra laya de gente. Si bien se distinguían en religión de los cristianos sometidos por haber caído en la superstición mahometana, se les asemejaban en el común origen, tradiciones, espíritu nacional y otras cualidades propias y características de la raza indígena”. Simonet no les perdonó nunca a los *muladíes*<sup>3</sup> el haber adoptado el Islam. Desde su óptica particular, había en al-Andalus dos clases de gente: los mozárabes, “los verdaderos españoles, fieles a su religión y a su patria,” y “estos hermanos espurios y apóstatas” que no supieron resistir a la islamización. De Simonet parte la tendencia de sacralizar a los mozárabes, elevándolos a la categoría de héroes nacionales, y de desacreditar a los muladíes, cuyo mayor pecado histórico fue la conversión al Islam.

Nos interesa analizar los cambios que experimentó esta comunidad después de la conquista árabe y ver cómo estos cambios marcaron su destino posterior. Todas las comunidades que vivían en al-Andalus cambiaron, pero el cambio que experimentaron los muladíes fue tan radical y decisivo que alteró el sentido de su historia y predeterminó su futuro varios siglos después.

#### Convertirse en árabe o la historia de un cambio cultural

“La formación de al-Andalus -afirma Manzano Moreno (2010: 99)- supuso la gestación de una sociedad definida por unas señas de identidad árabes e islámicas”. Estos rasgos identitarios fueron asumidos prácticamente por la totalidad de la población andalusí, con independencia de su origen étnico. Ello fue posible gracias a un proceso de profundos cambios sociales y culturales que se desarrollaron a lo largo de varias generaciones. Intentaremos conocer la dinámica de estos procesos de cambio en sus dos facetas principales, la islamización y la arabización lingüística y cultural de los andalusíes.

Había distintas vías de integración en el grupo de los conquistadores: los enlaces matrimoniales con los árabes, la *wala*, o, simplemente, la conversión al Islam y la adopción del árabe. Las dos primeras vías fueron más limitadas, primero, porque no siempre era posible emparentar con una familia árabe y, segundo, porque la *wala* era un mecanismo restringido. El procedimiento más seguro de convertirse en árabe era adoptar la religión, el nombre, la lengua y los usos sociales de los árabes, y esto fue lo que hicieron los muladíes.

Como siempre, el grupo que mejor conocemos es la aristocracia, de modo que, para reconstruir estos procesos, vamos a seguir su pista. La supremacía militar de los conquistadores no hubiera sido suficiente para la consolidación de la conquista, sin la colaboración activa de la aristocracia indígena. Por eso Manzano Moreno (2011c: 19) considera como clave la actuación de las élites locales en la formación del nuevo estado andalusí. Veamos cuál fue la actitud que adoptó una parte de la élite y cuál fue su estrategia de integración. Un sector de la aristocracia indígena optó por integrarse en el nuevo estado, fusionándose con los linajes árabes. Está bien documentado el proceso a través del cual los

<sup>3</sup> *Muladí* es un arabismo tardío en español, acuñado por los arabistas del siglo XIX. Significa ‘musulmán de origen hispánico’ y deriva del árabe andalusí *muwalladín*, que a su vez deriva del clásico *muwallad* ‘mestizo’ (Corriente 1999: 399).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

miembros de la aristocracia se integraban en las estructuras “tribales” árabes a través de los matrimonios mixtos. Conocemos dos casos muy significativos de alianzas matrimoniales entre aristócratas indígenas y miembros del ejército conquistador. Sara, la nieta del rey visigodo Witiza, y una hija de Teodomiro, el gobernador visigodo de la provincia de Tudmir (Murcia), se casaron con jefes militares árabes. El fruto de estas uniones fueron los Banu Hayyay y los Banu Maslama de Sevilla, por parte de Sara, y los Banu Jattab de Murcia, linajes cien por cien árabes, desde cualquier punto de vista, y si sabemos que por sus venas corría también sangre hispana, como diría Ribera, es porque los cronistas posteriores tuvieron la amabilidad de consignarlo, si no, no sabríamos que se trataba del fruto de matrimonios mixtos.

Los ejemplos que hemos citado no deben hacernos pensar que este tipo de uniones se daban solo entre la élite. El mismo modelo se reproducía a nivel popular. “No hay que olvidar -recuerda Marín (2000: 28)- que, para la población no árabe, emparentar con la élite árabe era un medio de ascensión social y de integración en los grupos de poder”. Según Manzano Moreno (2007: 227), los matrimonios entre árabes e indígenas se hicieron tan frecuentes que la noticia llegó al conocimiento del papa Adriano I, quien en una carta escrita entre 785 y 791, lamentaba la magnitud que había alcanzado este fenómeno, que también condenaron los obispos reunidos en el concilio de Córdoba en el año 836. La preocupación de la Iglesia estaba absolutamente justificada, porque las mujeres que establecían este tipo de enlaces, así como su descendencia, eran almas definitivamente perdidas para la cristiandad. Hay que tener en cuenta también la práctica de la poligamia. Guichard (1987) cree que esta costumbre aumentó el potencial demográfico de los conquistadores a expensas de la población indígena. Las alianzas matrimoniales fueron el mecanismo a través del cual muchas antiguas familias indígenas acabaron siendo asimiladas por los linajes árabes.

Otra vía de integración era la *wala*: un tipo de vínculo personal que unía a un individuo, llamado *cliente*, con un señor de origen árabe. Se trataba de una relación de dependencia: a cambio de la protección que recibía de su señor, el cliente (*mawla*, pl. *mawali*) estaba obligado a prestarle determinados servicios. La *wala* beneficiaba a ambas partes. Por un lado, permitía a los miembros de la aristocracia árabe rodearse de clientelas propias, que aumentaban su prestigio y su poder. Por otro, beneficiaba a los clientes, que recibían algo más que protección de sus señores, ya que adoptaban al mismo tiempo su apelativo tribal, su *nisba* (Manzano Moreno 1992: 60-61). La *wala* permitía a individuos de diverso origen integrarse en las estructuras tribales árabes, mientras que la arabización e islamización hacían el resto, y así, los clientes se convertían en “auténticos” árabes en un par de generaciones, porque el vínculo se transmitía dentro de la familia de padres a hijos. Si vivías entre los árabes, hablabas su lengua y llevabas su *nisba*, te convertías en árabe. “Era solo una cuestión de tiempo -dice Manzano Moreno (2011c: 165)- que lo que en principio era una adscripción que todo el mundo sabía era por clientela, acabara al final adquiriendo ribetes de autenticidad”. El grado de integración que alcanzaban con el tiempo esas personas y sus descendientes era tan alto que llegaron a confundirse con los árabes.

Los *mawali* ocupaban cargos muy importantes en Córdoba y en las capitales de provincia. Así, por ejemplo, de un cadí de Zaragoza, Muhammad b. Sulayman al-Maafiri, se sabe que fue un *mawla* de origen autóctono, al igual que el cadí de Huesca, Ibn al-Sindi. Sus

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



antepasados eran cristianos, llevaban nombres latinos o germánicos, hablaban romance y escribían en latín. Pero esto ya era historia.

No hay que olvidar que el estatus de *mawla* era inferior al que tenían los árabes de origen, pero superior al que tenían los muladíes que no habían establecido estos vínculos de clientela. En la sociedad andalusí de los primeros tiempos después de la conquista funcionaba algo parecido a un sistema de castas, que asignaba a cada cual el lugar que le correspondía en función de su origen. Con el tiempo, este sistema se vio desbordado por los mecanismos de asimilación cultural, que borraban las huellas del origen. Muchas personas adoptaron ficticias *nisbas* árabes, y decían ser descendientes de los árabes, cuando en realidad descendían de los indígenas.

¿Qué importancia social pudo tener la *wala* en al-Andalus? Al parecer, poca. Fierro (1999a) cree que aquí no se produjo un proceso de conversión masivo por medio de la *wala*. Los *mawali* fueron una minoría en al-Andalus, ya que la mayoría de los autóctonos se convirtieron al Islam sin establecer un vínculo de clientela. El resultado de estas conversiones sin *wala* fue que la mayoría de los musulmanes andalusíes no tenían genealogías tribales.

La tercera vía de integración, sin duda, la más generalizada, fue la conversión al Islam y la arabización lingüística. Hay que entender la islamización de los andalusíes en sentido amplio y no solo como la adopción de una nueva creencia religiosa. “En vez de restringir “islamización” a su sentido puro y estrictamente religioso, -dice Chalmeta (2003: 30)- cabe entender dicho término como un concepto cultural de amplio espectro”. Entre sus múltiples implicaciones está la puesta en marcha de un nuevo sistema económico, de un nuevo modelo de organizar el espacio público y privado, la introducción de nuevas técnicas e instrumentos de trabajo, un sistema diferente del cultivo de la tierra, nuevos productos que a su vez modificaron las costumbres alimenticias, etc. Cambió la estructura familiar y las relaciones entre los sexos. Se impuso un nuevo estilo en la forma de vestir y nuevas costumbres de aseo personal. No había esfera de la vida pública y privada que no fuera afectada por la islamización.

### La islamización de los andalusíes

Existen huellas materiales que nos permiten observar el avance del proceso de islamización de los autóctonos. Durante los siglos VIII y IX se levantan las primeras mezquitas en al-Andalus. A veces se trata de antiguas iglesias, en otros casos, de edificios de nueva planta. Aumenta el número de las pequeñas mezquitas de barrio y se constata también la construcción de templos en las zonas rurales. La construcción del Ribat de Guardamar a finales del siglo IX es un ejemplo de la difusión del Islam entre las comunidades rurales de la desembocadura del río Segura (Gutiérrez Lloret 2011), pero el mismo fenómeno se observa en todo el territorio andalusí.

Un indicio del aumento de las conversiones al Islam durante el siglo IX serían las sucesivas obras de ampliación de la mezquita de Córdoba. En 833 Abd al-Rahman II autorizó una ampliación de la mezquita aljama de Córdoba. Habían transcurrido menos de 50 años desde la finalización de las obras de al-Dajil y el recinto ya se había quedado pequeño.

Los cambios en el ritual funerario y la aparición de cementerios islámicos también evidencian el avance del proceso de islamización. La aparición de tumbas musulmanas dentro

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Fecha: 27/06/2017 08:38:20

EDUARDO AZNAR VALLEJO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 08:53:00

MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 09:27:46

ERNESTO PEREDA DE PABLO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

04/07/2017 18:28:14

de necrópolis visigodas puede ser interpretada como indicio del incipiente proceso de islamización de los autóctonos (Manzano Moreno 2011c: 268-273). En la necrópolis visigoda de Segóbriga (Cuenca), junto a un elevado número de cristianos, se hallan inhumados una veintena de musulmanes. Fueron sepultados con algunas de sus pertenencias, a la usanza visigoda, lo que indica que probablemente se trataba de indígenas conversos (Glick 2007). En el yacimiento de Marroquíes Bajos (Jaén), pero también en Zaragoza y en el Tolmo de Minateda (Albacete), se han encontrado necrópolis con enterramientos mixtos. Los restos de las inhumaciones de rito cristiano y musulmán conviven, unos al lado de los otros, lo que indica que son de la misma época y probablemente pertenecían a miembros de la misma familia. Se han localizado también enterramientos de rito islámico superpuestos a los de rito cristiano, que podrían indicar un cambio generacional. Según Gutiérrez Lloret (2011), estos enterramientos mixtos y superpuestos pertenecen a una fase de transición ritual y desaparecen en el siglo X, cuando la inmensa mayoría de los indígenas abraza el Islam y la estricta aplicación de las normas coránicas prohíbe enterrar a un musulmán al lado de un cristiano, por considerarlo una desviación de la ortodoxia islámica.

Hay que distinguir dos fases en la conversión de un individuo al Islam. La primera se corresponde con el acto en sí mismo, como un rito de iniciación en la nueva religión. El hecho de convertirse al Islam tenía implicaciones jurídicas y fiscales, y a partir de este momento el neófito entraba a formar parte de la *umma* o comunidad de los creyentes, en condiciones de igualdad, al menos teóricamente, con el resto de los musulmanes. La segunda fase de la islamización es el proceso por el cual el musulmán *de iure* se convierte en musulmán *de facto* (Fierro y Marín 1998: 65). Es un proceso lento que implica toda una serie de cambios y reajustes en la vida diaria del neo musulmán, que tiene que adoptar las normas sociales que rigen la vida de los creyentes y tiene que homologar su estatus con el de los musulmanes “viejos”. Según Fierro (1995b), hubo una primera etapa de fluctuaciones y de indiferenciación del estatus religioso durante los siglos VIII y IX. En términos estrictamente jurídicos, la distinción entre creyente y *dimmi* parecía clara, pero en la realidad cotidiana no siempre era fácil trazar una línea divisoria entre ser y vivir como musulmán y vivir como cristiano. La afiliación religiosa de muchos andalusíes del siglo IX era ambigua. A veces, los hijos de los matrimonios mixtos se movían entre las dos religiones: habían nacido en el Islam, pero sentían mayor atracción hacia el cristianismo.

No existe unanimidad entre los arabistas en lo referente a la cronología del proceso de islamización. Epalza (1985-1986) apuesta por una islamización rápida de la población autóctona. Según él, la mayoría de los andalusíes tenían un estatuto social y jurídico musulmán a finales del siglo VIII. Fierro y Marín (1998), por su parte, creen que el ritmo de la islamización de los hispanos fue más bien lento. Según estas autoras, a lo largo del siglo VIII y comienzos del siglo IX el grado de islamización de la población local fue prácticamente nulo y las conversiones al Islam escasas. La inmensa mayoría de los autóctonos seguían siendo cristianos y tributaban al estado andalusí como *dimmies*. Hay pocas referencias a ulemas en esta época, y todos ellos se concentran en las ciudades en las que consta la presencia de contingentes árabes y beréberes. La situación cambia sensiblemente desde mediados del siglo IX. En esta época Al-Andalus experimenta un proceso de urbanización muy acelerado. El número de los autóctonos que se convierten al Islam aumenta, como

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

demuestran la ampliación de las mezquitas de Córdoba, Zaragoza y Elvira (Granada), así como la construcción de nuevos templos, tanto en el espacio urbano como en el rural.

Bulliett también apuesta por una islamización lenta y tardía de los andalusíes. Según sus cálculos, a mediados del siglo VIII tan solo un 10% de la población andalusí estaría integrada por conversos; cien años más tarde, los muladíes representarían el 20%, y en 950 la mitad de la población andalusí. A partir del siglo XI los musulmanes constituirían la mayoría de la población andalusí, en torno a un 80%, y desde el XII más del 90% (López de Coca 2008: 272-274).

Molénat (2004), por su parte, propone adelantar en un siglo el cambio de tendencia, y si Bulliett situaba el momento del vuelco a mediados del siglo X, este autor propone retrotraerlo hasta mediados del siglo IX, en la época de los martirios. Así, poco más de un siglo después de la conquista, pasadas cinco generaciones, la mayoría de la población andalusí habría aceptado el Islam.

Los principales focos de islamización, según Fierro y Marín (1998), se pueden agrupar en tres zonas: el sur peninsular, especialmente la Andalucía central y oriental, el valle del Ebro y un eje central, que hacía de puente entre esas dos zonas y cuyo centro estaba en Toledo. La islamización fue mucho más intensa en las ciudades, donde se habían establecido los primeros contingentes árabes, pero llegó también al campo andalusí. Según Chalmeta (2003: 231), para los campesinos hispanos la conversión era una oportunidad para salir de la esclavitud. La situación de los siervos mejoró después de la conquista árabe, según este autor; primero, porque cambió su estatus jurídico, al convertirse en aparceros, y en segundo lugar, porque aumentó su nivel económico. Ambos factores influyeron positivamente en la extensión de los procesos de islamización y arabización por contagio. El cambio de religión, según Chalmeta, no debió ser especialmente traumático, ya que la cristianización del campo había sido parcial y superficial, a lo que habría que sumar las similitudes y coincidencias entre el dogma cristiano y el Islam.

Había múltiples razones para abrazar el Islam. Algunos lo hacían para liberarse del estigma social que pesaba sobre los *dimmíes*, ya que nadie quiere ser discriminado. Otros, para salir de la esclavitud. Un tercer grupo pretendía alcanzar, a través de la islamización, las ventajas económicas y sociales que tenían los musulmanes. La tributación en al-Andalus se basaba en un criterio confesional: los musulmanes pagaban solo un impuesto llamado *zakat/ushr* sobre su producción, mientras que los *dimmíes*, cristianos y judíos, pagaban un impuesto de capitación (*gizya*) y un impuesto territorial (*harag*). Los estudios de Chalmeta (1991b), sin embargo, demuestran que la conversión de los indígenas al Islam no los homologaba fiscalmente a los árabes. Parece que los neo-musulmanes siguieron pagando, al menos en un principio, dos tipos de impuestos, con la misma cantidad que pagaban antes de la conversión, pero con distintos nombres: el *harag*, el impuesto territorial, se convertía en *tabl*, y la *gizya*, la antigua capitación, en *ushr*. Esto significa que, si hubo un interés económico por parte de los *dimmíes* a la hora de abrazar el Islam, este se vio frustrado al constatar que su situación económica no mejoraba mucho con el cambio de religión. Esta situación debió generar tensiones sociales y conflictos con las autoridades árabes. Las revueltas protagonizadas por los muladíes en los siglos IX y X pueden interpretarse en clave económico-social. En realidad, los muladíes reivindicaban una igualdad de derechos de facto.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

¿Cuál fue la percepción que tenían del Islam los habitantes de la Península Ibérica en el siglo VIII? Como dice Manzano Moreno (2010), después de siglos de reconquistas, guerras santas, cruzadas y terrorismo islámico, es muy difícil hacernos una idea adecuada de la percepción y de la actitud que tenían hacia el Islam las primeras generaciones de andalusíes. Nuestra visión del Islam está contaminada y distorsionada por la proyección mediática de acontecimientos muy posteriores, y corremos el riesgo de proyectar esa visión negativa del presente hacia épocas anteriores. Por eso nos resulta difícil admitir que para un cristiano del siglo VIII o IX el Islam era una religión cercana, muy próxima a su experiencia vital y religiosa.

Según Bosch Vilá (1980: 20), la doctrina islámica tenía la ventaja de ser muy sencilla y, al mismo tiempo, no se oponía a ninguno de los principios esenciales del cristianismo. Cristianos, musulmanes y judíos compartían la creencia en un Dios único, en un libro sagrado, en los ángeles y en los profetas, en el día del Juicio. El Islam, al principio no se percibía como una nueva religión, sino como un movimiento herético. Según Galmés de Fuentes (2002: 21) “el sentimiento religioso de los cristianos, en la época de la entrada de los musulmanes en España, consideraba al Islam, en el peor de los casos, como una herejía del Cristianismo, que no admitía la divinidad de Cristo”. Estas similitudes, sin duda, facilitaron el proceso de conversión de los autóctonos al Islam.

Los matrimonios entre musulmanes y cristianas, los únicos enlaces lícitos, según la ley coránica, también contribuyeron al proceso de islamización de los autóctonos, porque los hijos que nacían de estos matrimonios eran considerados musulmanes. La actitud de las élites autóctonas tuvo una importancia capital. Los hijos de la aristocracia visigoda fueron los primeros muladíes, indígenas conversos al Islam. Según Chalmeta (2003: 212-213), los principales núcleos muladíes se encontraban en los territorios que estaban bajo el control de los descendientes de Witiza: Alamundo en Sevilla, Artobás en Córdoba y Rómulo en Toledo. Fueron importantes también el núcleo aragonés, bajo la autoridad de algunas familias locales como los Banu Qasi, Banu Amrus y Banu Sabrit, el núcleo extremeño, con Yunus; el hispalense, con los Banu Angalino y Banu Sabarico; el núcleo malagueño, con los Hafsuníes. Como podemos observar, en los primeros años posteriores a la conquista ya existe una generación de muladíes diseminados por todo el territorio andalusí. Son familias importantes e influyentes a nivel local, que van a actuar como los agentes del cambio social y cultural. Muchos imitaron su comportamiento, porque veían en la conversión un mecanismo de ascenso social.

Otro factor clave en el proceso de islamización de los autóctonos fue la labor de los ulemas. El ulema, según la definición de Fierro (2011b), es un especialista en el saber religioso islámico. Es la persona que mejor conoce el Corán y la Tradición de Profeta y, en ese sentido, es la máxima autoridad en cuestiones legales, lo que le permite asesorar a las personas y velar por el estricto cumplimiento de la ley islámica.

A lo largo del siglo VIII los ulemas procedían exclusivamente de las élites guerreras árabes y beréberes. Eran militares y apenas tenían formación jurídica. En el siglo IX se produce un cambio cualitativo importante. Para desempeñar el cargo de ulema o juez ya se requería una formación específica. Como no era posible, de momento, obtener este tipo de formación en al-Andalus, los interesados tenían que desplazarse a Egipto o a Oriente para

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

aprender con los mejores maestros en la materia. Los primeros ulemas andalusíes que respondían al perfil clásico de ulema habían adquirido sus conocimientos fuera de al-Andalus.

Entre las personas que se dedicaban al cultivo de los saberes religiosos en el siglo IX había muchos indígenas convertidos al Islam. Fernández Félix (2003) ha calculado que en la generación de ulemas cuya vida y enseñanza se desarrollaron a lo largo del siglo IX, casi un 40% eran descendientes de indígenas conversos al Islam. Este dato es importante porque indica que en esta segunda generación de ulemas andalusíes había muchos descendientes de autóctonos que habían adquirido su formación en árabe (algunos incluso habían viajado a Oriente) y ahora ayudaban, con su enseñanza, a difundir tanto el Islam como la lengua árabe entre sus correligionarios.

Desde mediados del siglo IX aumentan las referencias a ulemas en distintos puntos de la geografía peninsular, no solo en Córdoba, sino también en Zaragoza, Toledo, Guadalajara, Écija, Elvira, Jaén, Mérida o Algeciras. Se establecían redes locales de maestro-discípulo que permitían a muchos alumnos formarse en su propia ciudad, sin la necesidad de desplazarse a Córdoba. Gracias a los ulemas, el conocimiento había llegado a todas las provincias de al-Andalus. Córdoba no fue el único centro de enseñanzas. Existieron múltiples focos que permiten explicar el gran alcance geográfico que tuvieron los procesos de islamización y arabización en al-Andalus (Marín 1992b: 157).

La comunidad musulmana andalusí del siglo IX era una comunidad en proceso de formación que aún estaba buscando los parámetros culturales que le permitieran definirse como un cuerpo social diferenciado. Necesitaba fijar su identidad en relación a las comunidades cristiana y judía y establecer las fronteras y los mecanismos a través de los cuales los musulmanes podían interactuar con personas de otros credos. Nos encontramos en la fase de crecimiento de la *umma*, acelerado por el aumento de las conversiones al Islam. Como señalan Fernández Félix y Fierro (2000: 417-419), este proceso generaba tensiones sociales y conflictos incluso entre los miembros de una familia, algunos de los cuales habían dado el paso hacia la conversión, mientras que otros se habían negado a hacerlo.

La conversión al Islam planteaba a los neófitos y a los ulemas andalusíes problemas de distinta naturaleza. Algunos relacionados con la práctica del culto y con cuestiones de pureza ritual, otros relacionados con la división de la herencia o con la convivencia bajo un mismo techo de musulmanes y cristianos. Los conversos planteaban a los juristas cuestiones tales como si un musulmán puede vestir la ropa de un cristiano, si una mujer musulmana puede amamantar a un niño cristiano, si el hijo musulmán puede asistir al funeral de su padre cristiano, si se puede enterrar juntos a un musulmán y a un cristiano, e incluso si está bien que un musulmán salude a un *dimmi* o le devuelva el saludo. Todas estas cuestiones muestran la preocupación de los musulmanes que estaban en contacto con cristianos por la pureza ritual, y cobran pleno sentido si los situamos en contextos familiares confesionalmente mixtos. Algunas de las prácticas diarias que los andalusíes someten al criterio de los ulemas nos presentan casos muy interesantes de cristianos que siguen prácticas islámicas e imitan a los musulmanes en determinados comportamientos, al tiempo que los musulmanes practicaban algunos ritos cristianos. Era muy frecuente, por ejemplo, que los cristianos circuncidaran a sus hijos, invitando a la fiesta a sus vecinos musulmanes. Es una de las prácticas que denuncia y condena Álvaro de Córdoba.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Siempre existió un contacto humano directo entre los miembros de las tres comunidades confesionales en al-Andalus. Era imposible evitarlo. Esta promiscuidad interconfesional, sin embargo, fue percibida como una amenaza desde la Santa Sede. En una carta dirigida a los obispos de al-Andalus, el papa Adriano I condenaba el hecho de que “muchos que se dicen católicos conviven con los judíos y con paganos no bautizados, tanto en las comidas como en las bebidas, y en diversos errores, afirmando que con ello no se contaminan” (Rivera Recio 1982: 36). Las élites musulmanas tampoco veían con buenos ojos esa convivencia entre cristianos y musulmanes. En la primera mitad del siglo IX el jurista beréber Yahya b. Yahya al-Laytí decidió imponer un castigo a las musulmanas que entraban en las iglesias, seguían el descanso dominical y celebraban las fiestas cristianas. Sabemos que los musulmanes celebraban, junto a sus vecinos cristianos, la fiesta de San Juan (*ansara*), la Navidad (*milad*) y Año Nuevo (*yannayr* o *nayruz*). Según F. de la Granja (1969), el *nayruz* y la *ansara* eran de origen persa, pero acabaron confundándose con las festividades cristianas de Año Nuevo y San Juan. Los alfaquíes condenaban estas prácticas, porque las consideraban “innovaciones” (*bid'a*) que iban en contra de la ley islámica. Sin embargo, más que de innovaciones, se trataba de antiguas costumbres preislámicas que los andalusíes perpetuaron en el tiempo hasta épocas muy tardías. Las primeras condenas de las autoridades musulmanas se remontan, según García Sanjuán (2011), al siglo IX. El famoso alfaquí de Qayrawan, Sahnún, que vivió en la primera mitad del siglo IX, decía: “No es lícito aceptar regalos en la Navidad de un musulmán ni de un cristiano, ni acceder a ninguna invitación en ese día, ni hacer preparativos para celebrarlo. No es lícito hacer carreras de caballos en la *ansara*, aunque no importa que se hagan en otros días; ni es lícito hacer preparativos para la *ansara*, [...] ni encender fuego debajo de las higueras ni de otros árboles, como tienen por costumbre hacerlo los malvados y la hez de esta comunidad” (Granja 1970: 139)

Todavía en el siglo XII Ibn Abdún censuraba determinadas costumbres. Denunciaba, por ejemplo, cómo los musulmanes de Sevilla cruzaban el Guadalquivir para ir al otro lado del río, donde vivían los cristianos, y les compraban vino, a pesar de tener prohibido su consumo. Condenaba, asimismo, el comportamiento de algunas mujeres musulmanas, que no solo entraban en las iglesias, sino que mantenían relaciones sexuales con los clérigos cristianos (García Sanjuán 2003b).

Las disposiciones legales que postulaban la estricta segregación y la limitación de los contactos sociales entre musulmanes y *dimmies* tenían un carácter estrictamente teórico y nunca llegaron a hacerse efectivas. La misma convivencia que caracterizaba a las élites cultas cristianas, musulmanas y judías, existía también a nivel popular.

Como señala Marín (2000: 19), es absolutamente lógica y normal la presencia de elementos de continuidad y la coexistencia de estructuras paralelas en el período formativo del Islam andalusí. El mismo proceso se ha observado y se observa en la actualidad en todos los contextos de contacto entre comunidades lingüísticas y religiosas. Del mismo modo que se producen interferencias lingüísticas y préstamos léxicos, se producen también interferencias religiosas y culturales. En el siglo IX nos encontramos todavía en una etapa de indefinición, de fluctuaciones, de cambios. Muchas personas practicaban un Islam con reminiscencias cristianas o paganas, en el caso de los beréberes, de las que poco a poco se iban desprendiendo, gracias a la labor normativa y al rígido control de los ulemas. Pero el proceso de “purificación” del Islam andalusí llevó tiempo.

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

El proceso de islamización plantea también un problema de orden lingüístico. En algunos casos, la conversión se produjo en contextos ya arabizados. Es lógico pensar que los autóctonos que adoptaron el Islam en el siglo IX o en el siglo X ya sabían árabe, al menos las comunidades urbanas. Pero en otros casos el cambio de religión se adelantó al cambio de lengua. Sabemos, por ejemplo, que una parte de los habitantes de Huesca adoptaron el Islam en el momento de la conquista de la ciudad, a principios del siglo VIII. Este sería uno de los ejemplos más tempranos de la existencia de muladíes de habla romance. A medida que avanzaba el proceso de islamización, el grupo de los musulmanes romancesparlantes aumentaba en la ciudades andalusíes, y también en el campo. ¿Cómo se transmitió el Islam entre unas comunidades indígenas que desconocían el árabe? Es necesario suponer que los primeros alfaquíes y hombres de religión, muchos de ellos también de origen autóctono, leían el Corán en árabe, pero lo comentaban en romance. Es más que probable pensar que el sermón del viernes resonara en romance en las primeras mezquitas andalusíes. “El Islam -dice Vallvé Bermejo (1999: 107)-, como todas las grandes religiones, recurrió desde el principio a misioneros indígenas o autóctonos para recitar y comentar el Corán y los fundamentos de la tradición musulmana sin necesidad de abandonar la lengua propia”. Hubo, por tanto, una antigua tradición de difusión y adoctrinamiento en el Islam a través del romance. En las comunidades que finalmente adoptaron el árabe como lengua vernácula esa tradición se vio interrumpida. Sin embargo, en los núcleos donde la arabización llegó más tarde, la vivencia del Islam en romance, como demuestran más tarde las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón, debió ser una práctica bastante extendida.

### La arabización de los muladíes

El proceso de arabización lingüística y cultural en al-Andalus no tuvo un carácter étnico y confesional. Alcanzó por igual tanto a los autóctonos (cristianos, judíos y musulmanes) como a los beréberes que llegaron con la conquista. Fue un proceso homogeneizador que hizo desaparecer las diferencias iniciales y cuyo resultado final fue la creación de una sociedad árabe andalusí, muy distinta de la sociedad visigoda, así como de las sociedades cristianas del norte de la Península.

La lengua es un emblema identitario relativamente estable, pero las comunidades cambian de identidad y de emblemas. Así, el árabe que en un principio fue la lengua de los conquistadores árabes y estaba marcado por un profundo sentido de etnicidad (hablar árabe implicaba ser de origen árabe), con el paso del tiempo se convirtió también en lengua de los beréberes, así como de los cristianos, judíos y musulmanes autóctonos. De hecho, a partir del siglo X ya es muy difícil descubrir la identidad étnica y confesional de un individuo arabizado.

Frente a las visiones continuistas del pasado, que negaban la importancia del proceso de arabización, hoy en día ya sabemos que la conquista árabe cambió radicalmente la historia lingüística peninsular. La entrada de los árabes en la Península, dice Cano Aguilar (1988: 43), “vino a romper radicalmente con todo el desarrollo histórico anterior. Su presencia inicia una nueva etapa en la historia peninsular, no una mera prolongación de situaciones precedentes; no fueron un paréntesis más o menos largo en una evolución que ya se hubiera iniciado y que continuó tras su expulsión (como a veces insinuaba la Historia tradicional)”.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Durante muchas décadas se afirmaba que tan solo una élite culta y selecta de la sociedad conoció el árabe y que la inmensa mayoría de la población autóctona no llegó a arabizarse nunca. La realidad mozárabe y mudéjar que se ha ido conociendo en los últimos años desmiente esta afirmación y demuestra que los procesos de arabización e islamización fueron muy generalizados y alcanzaron a la mayoría de los andalusíes, tanto en el ámbito urbano, como en el rural.

Uno de los indicios de la temprana arabización de los muladíes es la adopción de la onomástica árabe. En un estudio sobre la onomástica árabe andalusí en los siglos VIII-IX, basado en los diccionarios biográficos, Marín (1983) descubre que los nombres más frecuentes en este período de las primeras conversiones al Islam eran Muhammad y Abd Allah, los nombres musulmanes por antonomasia. Llama la atención, igualmente, la práctica inexistencia del *nasab*, la parte del nombre que aporta la información referente a los antepasados. Abundan, por el contrario, las cadenas onomásticas reducidas al nombre propio o, como mucho, al nombre propio seguido del nombre del progenitor. Según Marín, la falta de un *nasab* completo en muchas biografías puede deberse al origen autóctono de la persona en cuestión, que casi siempre se ocultaba, o a una reciente conversión al Islam.

Los muladíes podían adoptar un apellido árabe a través de la *wala* o sin ella. No todos los personajes que lucen una *nisba* árabe en los repertorios biográficos andalusíes tenían realmente ese origen. En algunos casos se trataba de clientes y en otros de conversos al Islam que habían adoptado el sistema onomástico árabe y una *nisba* oriental por una cuestión de prestigio. Como señala Marín (2000: 29-30), en la mayoría de los casos, la adopción de un apellido árabe no implicaba necesariamente el establecimiento de un vínculo de *wala*. Las cadenas onomásticas árabes eran tan prestigiosas que las adoptaban incluso los *dimmíes*. La adopción de un nombre árabe era el primer paso hacia la adopción de la identidad árabe.

Pero no todos los muladíes falsificaron sus cadenas onomásticas. En la genealogía de Umar ben Hafsun no se percibía la menor huella de mestizaje con los árabes. Umar presumía precisamente de tener una genealogía étnicamente pura (Manzano Moreno 2007: 224-225). Otros linajes muladíes, como los Banu Qasi o los Banu Amrus, también mantuvieron durante un tiempo clara conciencia genealógica de sus orígenes y no intentaron ocultarlos. Según Arié (1982: 171-172), en los repertorios biográficos andalusíes del período omeya es posible encontrar más ejemplos de musulmanes de origen indígena que no estimaron necesario falsificar su genealogía: los Banu Savarico, Banu Angelino, Banu Carloman, Banu Martín, Banu García. ¿A qué obedece esta elección? Una posible causa sería su distinguido origen y buena posición social. Se trata casi siempre de clanes importantes a nivel local, descendientes o no de la antigua aristocracia indígena, que no tenían por qué esconderse en el anonimato de una falsa genealogía. Manzano Moreno (2007: 226-227), apunta a otra causa. Lo que, según él, les permitió conservar su identidad fue el no haber incurrido en los matrimonios mixtos con los linajes árabes. El hecho de que algunos muladíes ostentaran genealogías no árabes, sin embargo, no significa que no estuvieran afectados por el proceso de arabización lingüística y cultural. Detrás de una cadena onomástica hispana podía ocultarse un individuo culturalmente arabizado. Además, no hay que perder de vista el factor tiempo. Los muladíes de la Marca Superior (Aragón), parecen resistir en un primer momento, intentando mantener el recuerdo de su pasado autóctono, pero las cadenas onomásticas de sus descendientes más tardíos demuestran que finalmente sucumbieron ante la tendencia general.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Es necesario precisar que casi toda la información que tenemos sobre la onomástica árabe proviene de los diccionarios biográficos andalusíes. Hay que tener en cuenta que los datos que nos proporcionan estos repertorios biográficos tienen un carácter orientativo, pero no representativo de la totalidad de la población, ya que los individuos estudiados en ellos pertenecen casi exclusivamente a la élite intelectual andalusí. No sabemos mucho de los hábitos onomásticos de los grupos sociales inferiores en estos momentos iniciales del proceso de cambio cultural. Sí sabemos que el resultado final de este proceso fue la adopción de los modelos onomásticos árabes prácticamente por la totalidad de los grupos sociales y religiosos, como demuestran los estudios sobre la onomástica de los mudéjares de Aragón (Lalena Corbera 1996b), de los moriscos de Valencia (Labarta 1987) y de los mozárabes de Toledo (Olstein 2003, 2006).

La sociedad andalusí, como muchas sociedades medievales, se caracterizaba por la diglosia: la coexistencia de dos variedades de lengua, cada una de las cuales se empleaba en diferentes ámbitos. Ya hemos intentado establecer la cronología del proceso de sustitución del latín por el árabe clásico, que podemos fijar en el siglo X. Vimos que en el siglo IX la comunidad cristiana de Córdoba todavía era capaz de producir literatura en latín. A partir del siglo X, sin embargo, los cristianos cordobeses empiezan a traducir al árabe parte de su legado cultural. La misma tendencia se observa en la comunidad judía, pero en este caso la adopción del árabe como lengua de cultura no supuso el abandono del hebreo. Es mucho más difícil, sin embargo, documentar el proceso de cambio de lengua en el ámbito de la oralidad, es decir, el abandono del romance y la adopción del árabe andalusí por parte de los muladíes.

Es conveniente establecer dos niveles de análisis que se corresponden con dos tipos de fuentes de distinta naturaleza. Por un lado, están todas las fuentes de carácter oficial (las monedas, la epigrafía oficial, la documentación de la secretaría del estado, la producción científica y literaria en árabe clásico) y, por otro, los escasos testimonios que nos muestran la generalización del proceso de arabización entre las capas sociales inferiores (los grafiti, la epigrafía menor, las inscripciones en distinto tipo de objetos de uso cotidiano). En ambos casos se trata de testimonios escritos, pero el segundo grupo de muestras lingüísticas está más cerca del registro coloquial que del clásico y, en este sentido, puede ser útil a la hora de estudiar el proceso de cambio de lengua que tuvo lugar en la sociedad andalusí a partir del siglo VIII.

Como ha señalado Martínez Núñez (2009), la epigrafía podría funcionar como un marcador del proceso de arabización e islamización. Los diversos tipos de inscripciones, sin embargo, proporcionan distinto tipo de información, y es necesario afinar mucho la metodología para poder llegar a conclusiones seguras. Para empezar, la epigrafía de carácter oficial nos puede decir a partir de qué época las élites del poder empiezan a utilizar la lengua y la escritura árabe como instrumentos de propaganda, pero no nos dice nada del inicio del proceso de arabización lingüística y de su generalización entre el común de la población.

La epigrafía árabe andalusí, a excepción de las monedas y precintos, es tardía. Las inscripciones más antiguas que conocemos datan de la primera mitad del siglo IX, en concreto, del gobierno de Abd al-Rahman II. Estos epígrafes conmemoran algunas de las fundaciones oficiales omeyas, como el texto fundacional de la primitiva mezquita aljama de Sevilla de 829, o la inscripción de la Alcazaba de Mérida de 835 (Martínez Núñez 1997). Este

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

tipo de epigrafía oficial cumplía una función propagandística. El emir immortalizaba su nombre, dotaba su poder de legitimidad y aumentaba el prestigio de su dinastía.

A partir de mediados del siglo IX se generaliza el uso de la grafía árabe en todo tipo de monumentos epigráficos, en inscripciones funerarias, en obras fundacionales, oficiales y privadas, pero lo más importante tal vez sea que llega a todo el territorio andalusí.

Una nueva etapa se abre con la instauración del califato omeya en el siglo X. Nos han llegado más restos epigráficos de esta época porque se multiplican las construcciones oficiales y las obras de reparación y ampliación de palacios y mezquitas. El testimonio epigráfico más antiguo, donde se menciona a Abd al-Rahman III con el título de califa, es una inscripción de Écija (Sevilla) del año 930, que conmemora la fundación de una fuente (Martínez Núñez 2001). En árabe hablan las fachadas de los edificios, los arcos y las columnas de las mezquitas. Además de inscripciones fundacionales, se conservan también epígrafes sobre objetos, como botes y arquetas de marfil y metal, cerámica, madera o tejidos. Esta variedad de soportes materiales para los textos epigráficos es una novedad, ya que no existía en épocas anteriores. Lo interesante es que a través de estos objetos el mensaje propagandístico de los omeyas llegaba a un auditorio mucho más amplio e incluso más allá de las fronteras de al-Andalus. Los omeyas tenían la costumbre de obsequiar a los embajadores de los reinos cristianos con objetos y tejidos de lujo. El poder y la riqueza que ostentaban los califas, sin duda, contribuyeron a su fama y prestigio en el norte cristiano y aumentó también el prestigio del árabe. Las letras del alifato no solo cumplían una función decorativa, sino que también eran símbolos de poder. Si las monedas y la epigrafía omeya en árabe son instrumentos del estado y como tales reflejan la voluntad de imponer la lengua oficial del imperio desde arriba, los grafiti y las inscripciones sobre cerámica son muestras del uso espontáneo y cotidiano de la lengua árabe, y nos indican que los sectores más humildes también alcanzaron cierto nivel de alfabetización en árabe, incluso en las zonas más alejadas de la capital. Los documentos oficiales muestran la voluntad de imponer un cambio, mientras que los testimonios locales y cotidianos indican el éxito y el alcance de este cambio en la sociedad.

Testimonios arqueológicos del uso cotidiano del árabe se encuentran en toda la geografía andalusí ya en el siglo IX, como ha demostrado Gutiérrez Lloret (2011). Las inscripciones árabes que dejaron los alfareros del Tolmo sobre cerámica, fechados en la segunda mitad del siglo IX, los escritos árabes sobre las paredes del eremitorio visigodo de la Camareta o del Ribat de Guardamar, del siglo X, demuestran que la arabización no fue un proceso exclusivamente urbano y que alcanzó incluso el medio rural.

Es interesante la historia de la cueva de La Camareta, en Hellín (Albacete), que se encuentra en la frontera entre las actuales comunidades de Castilla-La Mancha y Murcia. En sus paredes se han encontrado inscripciones ibéricas, visigodas y árabes que constatan la antiquísima tradición de culto de este espacio sagrado. Según Velázquez Soriano (1993), quien ha estudiado las inscripciones latinas, la cueva fue probablemente un eremitorio o lugar de retiro espiritual en época visigoda. Esta autora ha analizado una treintena de grafiti latinos, todos de carácter cristiano. Varias de las inscripciones contienen la invocación *Vivas in Cristo* y ejemplos de simbología cristiana. La mayoría son del siglo VII, pero hay algunas inscripciones que parecen ser de época posterior, y demuestran que la cueva siguió siendo visitada por los cristianos de la zona ya en época andalusí. La excepcionalidad de este espacio se debe a que muchas de las inscripciones latinas se entrecruzan con epígrafes en árabe de

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

carácter religioso igualmente. Al lado de *Vivas in Cristo* en latín se puede leer el *Bismi Llah* en árabe.

Los musulmanes conocían este espacio sagrado para los cristianos y acudían a él para buscar refugio, para retirarse del mundo o para pedirle ayuda a Dios y al Profeta. La Camareta no fue un recinto de culto islámico “oficial” (Bejarano Escanilla 1993). Fue uno de los abundantes lugares que “inspiraban -en palabras de Carmona González (1993: 472)- un respeto sagrado sin ser lugares de culto islámico”. Pero lo más interesante es que su uso cristiano no suponía ningún problema para los musulmanes andalusíes que lo visitaban, del mismo modo que muchos musulmanes de Egipto hoy en día van a las iglesias coptas para buscar remedio para sus dolencias y enfermedades. Los andalusíes que frecuentaban la cueva eran probablemente nietos y bisnietos de los cristianos del lugar que tiempo atrás hacían lo mismo. Las generaciones cambiaban de lengua y de fe, pero heredaban los espacios sagrados y muchas tradiciones y costumbres locales de sus mayores.

La cueva debió ser conocida por los muladíes y los árabes del lugar desde el siglo IX. Las inscripciones árabes son abundantes y contienen numerosas invocaciones a Dios y al Profeta. Las más antiguas son del período IX-XI, sin que sea posible precisar más su datación. Hay un segundo grupo de grafiti posteriores, de los siglos XII-XV. La presencia de inscripciones árabes tan tardías es una evidencia más del uso del árabe por parte de los mudéjares murcianos hasta fechas avanzadas del siglo XV. Aunque los textos son bastante repetitivos y esquemáticos y no presentan gran complejidad léxica y sintáctica, constatan cierta alfabetización en árabe, la lengua que, sin duda, hablaban las personas que dejaron sus nombres en las paredes de La Camareta.

Hay otros ejemplos de espacios cristianos reutilizados por los andalusíes y cuyas paredes y columnas conservan huellas de la arabización. Un caso similar al de la Camareta nos lleva al occidente de al-Andalus, a la Extremadura musulmana. Barceló (2001) ha estudiado las inscripciones árabes sobre columnas de antiguas basílicas cristianas que los musulmanes convirtieron a veces en mezquitas y a veces en edificios de uso civil, como cárceles, por ejemplo. Aquí también se trata de testimonios de carácter popular y espontáneo. En las columnas de la basílica de Casa Herrera (Mérida) y en otra basílica visigoda de esta misma ciudad, Barceló ha podido identificar inscripciones árabes de la primera mitad del siglo IX. Los grafiti contienen invocaciones a Dios, peticiones de ayuda. Los personajes que dejaron sus nombres en estas columnas no fueron personalidades relevantes. Sus nombres no se encuentran citados en ningún repertorio biográfico y en ninguna crónica árabe. Son individuos anónimos, gente común. Este hecho lleva a Barceló a la conclusión de que el uso de la escritura árabe no era un monopolio exclusivo de las élites urbanas y que el pueblo llano, sobre todo los hombres, también adquirirían cierto nivel de alfabetización en árabe. Este fenómeno de alfabetización temprana (había transcurrido solo un siglo desde la conquista), en un espacio alejado de los centros de poder, es muy revelador del alcance del proceso de arabización de la población local andalusí. Probablemente este proceso de instrucción en árabe tenga que ver con la labor de los ulemas locales. Las mezquitas no eran solo espacios de culto; funcionaban también como centros de enseñanza. Los musulmanes recibían cierta instrucción en lengua árabe para poder acceder al libro sagrado.

Los nombres que Barceló pudo leer en las columnas muestran que en el siglo IX la mayoría de los indígenas ya había adoptado el sistema onomástico árabe. Barceló cree que

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

estas personas podrían ser muladíes o mozárabes de la zona que se encontraban en un avanzado proceso de islamización y ya estaban arabizados. Las columnas “arabizadas” de Mérida constituyen la colección de escrituras árabes espontáneas más amplia y antigua de la Península y demuestra que el árabe y el Islam ya habían penetrado en las zonas rurales en el siglo IX.

Gutiérrez Lloret (2006) aporta otro testimonio de arabización temprana en el oriente andalusí constituido por dos piezas cerámicas del siglo IX que proceden del Tolmo de Minateda. Hay indicios arqueológicos de que este espacio estuvo habitado de forma ininterrumpida entre los siglos VI a IX, lo que nos permite estudiar *in situ* los cambios sociales que afectaron a estas comunidades entre la conquista árabe y la época del emirato. Como demuestra una de las piezas, una tinaja con una inscripción árabe, el artesano que realizó la vasija sabía escribir y dejó constancia de su nombre, como si de una “marca de taller” se tratase. El fragmento fue encontrado en un espacio doméstico, lo que significa que los habitantes del lugar estaban familiarizados con este tipo de epigrafía. El segundo grafiti se encuentra sobre un fragmento de tapadera y consiste en una *basmala* completa en árabe. Según Gutiérrez Lloret, estos testimonios nos permiten suponer que los habitantes del Tolmo estaban ya arabizados lingüísticamente en el siglo IX, con independencia de su origen indígena o foráneo.

Este tipo de testimonios, sin embargo, no están exentos de problemas. El que un alfarero sea capaz de escribir su nombre o la *basmala* en árabe no significa, en principio, que todos los miembros de su comunidad tuvieran la misma competencia. Como ya hemos dicho, el proceso de islamización ya implicaba cierta instrucción en árabe. Los musulmanes que acudían a la mezquita aprendían a escribir su nombre y el del Profeta en árabe, pero esto no significa que hablaran esta lengua de forma espontánea y cotidiana.

Otra de las dificultades que plantea el estudio de los grafiti es determinar el grado de arabización de sus autores. En el caso de tratarse, efectivamente, de miembros de comunidades indígenas en proceso de arabización, ¿cómo podemos determinar en qué fase del proceso se encontraban? Es muy arriesgado afirmar que en el siglo IX la arabización lingüística fuera ya total y completa en todo el territorio andalusí.

Lo que estos testimonios confirman, sin duda, es que la presencia del árabe se hacía cada vez más evidente tanto en el espacio público como en el ámbito doméstico, y tanto en las ciudades andalusíes como en el medio rural. Esta proliferación de muestras escritas, junto con la propaganda en árabe de los medios oficiales, contribuía a aumentar el prestigio de la lengua árabe, que es una de las causas de la generalización de su uso.

Martínez Núñez (2011) ha analizado también el desarrollo de la epigrafía funeraria en árabe en los siglos IX al XII. Sería interesante realizar un estudio comparativo entre la epigrafía funeraria en latín y en árabe. Al parecer, el uso de epitafios fue muy restringido y esporádico en los dos primeros siglos del Islam andalusí, el VIII y el IX. Se generalizó en el siglo X, pero, a diferencia de lo que pasa con los epitafios latinos, los árabes siguieron aumentando en los siglos XI y XII.

Los enterramientos más antiguos de la etapa del emirato carecían de estelas funerarias y de epitafios. Por eso en los cementerios andalusíes de época temprana, como los de Zaragoza, Tudela, Pamplona o el del Tolmo de Minateda, los arqueólogos han encontrado muchas sepulturas de rito musulmán, pero ningún epitafio. Las inscripciones funerarias árabes

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

más arcaicas proceden de Córdoba y datan del siglo IX. Pertenecen a la época de Abd al-Rahman II. Es curioso que la epigrafía oficial andalusí más temprana también se vincule al nombre de este soberano. El epígrafe más antiguo, hallado en Córdoba, es del año 848 y contiene el epitafio de un tal Marwan b. Isá. De la misma época es la estela aparecida en Pechina (Almería) del año 854.

En el siglo X el uso de estelas funerarias se generaliza en los diversos territorios de al-Andalus, tanto en los cementerios urbanos (Córdoba, Orihuela, Almería, Madrid), como en las zonas rurales (la provincia de Jaén ha proporcionado numerosas inscripciones funerarias de esta época).

Las dificultades que hemos señalado en el caso de la epigrafía latina de época andalusí se hacen extensivas a la epigrafía árabe. No hay un corpus de epigrafía andalusí actualizado. Buena parte de las lápidas funerarias andalusíes fue expoliada y reutilizada en los primeros años de la conquista cristiana. Muchas de las estelas funerarias están descontextualizadas. El lugar de su hallazgo o su paradero actual no siempre coinciden con el de su origen, y si éste no consta expresamente en la lápida es casi imposible precisar su procedencia geográfica.

La epigrafía funeraria abarca a sectores más amplios, si se la compara con la epigrafía oficial, que representa única y exclusivamente la voz del soberano. En efecto, los epitafios nos proporcionan datos sobre el nombre, el sexo, el origen, la profesión y el estatus social y económico del difunto. A veces, incluso, es posible determinar su origen étnico. A través del estudio de la onomástica es posible, hasta cierto punto, intuir su posible origen árabe, beréber o indígena, aunque a partir del siglo X esta información tiene ya escasa relevancia.

Martínez Núñez ve, además, en estos monumentos un indicador inequívoco del proceso de arabización y de islamización. Efectivamente, como ha observado la autora (2011), todos los epitafios en árabe dan constancia de la condición de musulmanes de los difuntos. La *basmala*, las citas del Corán, cuando aparecen, señalan la pertenencia de los difuntos a la *umma*, a la comunidad de los creyentes, amén de otros indicios que apuntan en la misma dirección, como la orientación de la tumba, etc. Pero ¿qué información lingüística no pueden proporcionar? Según Martínez Núñez (2011: 184), “aunque sea un indicador algo tardío de la arabización, la epigrafía funeraria muestra de forma inequívoca el acceso al registro culto de la lengua árabe, aunque tal acceso no llegue a abarcar al común de la población, sino a aquellas clases sociales que podían permitirse, o costear, para sus sepulturas este tipo de manifestaciones”.

El registro lingüístico utilizado de forma generalizada en la epigrafía es el árabe clásico, un registro alto, sin que apenas se puedan detectar interferencias del registro dialectal hablado. Las lápidas muestran un nivel alto de corrección gramatical. Este tipo de documentos epigráficos, lamentablemente, no nos dicen nada de la lengua comúnmente hablada en la época. Y no era ésta su finalidad y su objetivo. Tanto el latín como el árabe de los epitafios cumplen una función más bien simbólica. Primero, indican la alta posición social de los difuntos, en segundo lugar, su pertenencia a una comunidad religiosa y, por supuesto, la vinculación de esta comunidad con una lengua modelo, pero nada más. Es muy difícil descubrir la realidad lingüística que se oculta detrás de un epitafio en latín o en árabe.

¿Cómo explicar el éxito de la arabización? La clave del éxito del proceso de arabización fue el contacto humano entre las dos comunidades lingüísticas. Según Manzano Moreno (2010: 106), después del 711 los conquistadores no se establecieron en ciudades-

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

guarnición aisladas de los núcleos de población; al contrario, se dispersaron por todo el país. Los jefes del ejército árabe concertaron alianzas matrimoniales con las élites hispano-visigodas. Los gobernadores de provincia establecieron acuerdos de colaboración con el clero, que les ayudó en la organización fiscal del territorio, y los soldados árabes y beréberes empezaron a comerciar con los campesinos del lugar. No hace falta decir que estos encuentros humanos suponían, desde el primer momento, intercambios lingüísticos. La forma en que se había producido la conquista y la ocupación del territorio, sin encontrar apenas resistencia por parte de la población local, favorecía los intercambios y los procesos de asimilación lingüística y cultural.

Uno de los factores que explican la arabización relativamente uniforme del territorio andalusí fue la geografía de los asentamientos árabes. Los primeros contingentes militares se establecieron en las ciudades más importantes: Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza, así como en puntos estratégicos a lo largo de las principales vías de comunicación. Pero pronto los militares árabes y beréberes tuvieron que dispersarse por las zonas rurales, porque su sustento dependía de las contribuciones en especie que debían pagar regularmente las comunidades campesinas sometidas. El hecho de que recibieran tierras en propiedad favoreció su asentamiento estable en estos lugares. Muchas de las alquerías en las que se establecieron los miembros del ejército árabe ya existían con anterioridad, como demuestra el hecho de que, tiempo después, estos hábitats seguían conservando su nombre preislámico. Esto nos está indicando, según Manzano Moreno (2011c: 279), que los conquistadores casi nunca optaron por crear nuevos enclaves y preferían establecerse en medio de la población sometida para controlarla mejor y administrar mejor sus recursos. Eso permitió el establecimiento de vínculos muy estrechos con la población indígena y fue así como esta población empezó a arabizarse.

La urbanización fue otro factor que contribuyó al proceso de arabización. A principios del siglo VIII la inmensa mayoría de la población hispana vivía en el ámbito rural. Los árabes encontraron pocas ciudades que funcionaban como centros administrativos y sedes religiosas del estado visigodo. Durante los siglos VIII y IX al-Andalus experimentó un intenso proceso de urbanización. Se desarrollaron los núcleos ya existentes y se fundaron ciudades de nueva planta.

Se ha insistido mucho en la preponderancia de las ciudades en las sociedades islámicas. Chalmeta define al-Andalus como una sociedad urbana, tanto por el número de las ciudades como por su densidad demográfica e importancia económica. La actividad artesanal y mercantil que se desarrollaba en ellas, así como la posibilidad de aprovechamiento agrario de las tierras adyacentes, fueron las causas del auge de la cultura urbana andalusí. Las ciudades funcionaban como polos de atracción para la población extraurbana y como potentes centros de islamización y arabización.

Su influjo aculturador tenía un amplio alcance y llegaba a percibirse también en el campo. Para entender este proceso es necesario conocer los mecanismos de la economía andalusí. Las ciudades y el campo no fueron dos mundos independientes y aislados en al-Andalus. Muy pronto se creó una densa red de centros urbanos y de aldeas dependientes. Con el tiempo, las alquerías (las antiguas *villae*) fueron integradas en el sistema económico y en la red comercial de los grandes centros urbanos. La actividad económica de las alquerías, basada en la agricultura y en la ganadería, estaba orientada al abastecimiento del mercado urbano. En

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

al-Andalus existía un engranaje de ciudades y alquerías que funcionaba a la perfección (Ación Almansa 2008: 149).

Los artesanos de la ciudad necesitaban las materias primas del campo y los campesinos de las zonas limítrofes querían vender su producción. Se daban cita en los zocos y en las ferias urbanas. El flujo de los campesinos hacia las ciudades fue una constante. El zoco, además de un lugar de intercambio y distribución de mercancías, es sobre todo un espacio de intercambios lingüísticos. Para desenvolverse con eficacia en el mundo de los negocios era imprescindible dominar el árabe. El mercado era y sigue siendo el espacio interconfesional por excelencia. Así como la iglesia, la sinagoga y la mezquita son espacios sagrados, reservados al uso exclusivo de la comunidad, donde estaba prohibido el acceso a los infieles, en el zoco, por el contrario, se daban cita tanto los prestamistas judíos como los artesanos muladíes, los comerciantes cristianos, los soldados árabes y beréberes, así como muchos extranjeros. La gente acudía al zoco para comprar, pero también para intercambiar opiniones y noticias, consultar precios, firmar contratos, establecer acuerdos comerciales. En el siglo VIII en todos los mercados de al-Andalus la lengua en la que se compraba y vendía era el romance, pero a partir del siglo IX, el romance empezó a cederle su puesto al árabe.

El comportamiento de la élite autóctona tras la conquista musulmana es otra de las claves que explican el éxito de la aculturación. En su mayoría, la aristocracia visigoda pactó con los conquistadores. Estableció lazos de parentesco con ellos, adoptó en muchos casos el Islam, emuló en lengua, traje y costumbres a los árabes, y acabó fusionándose con ellos. La islamización y la arabización en al-Andalus empezaron por los grupos de poder, que, con su ejemplo, marcaron las pautas de comportamiento social que el resto de la sociedad imitó. El árabe era un instrumento de ascenso social y los que estaban interesados en mejorar su condición económica lo necesitaban.

Era difícil resistirse al prestigio del árabe. Es verdad que esta lengua no hubiera tenido ni la fama ni la difusión que tuvo si no fuera por el Islam. Los musulmanes creen que Dios le habló a Mahoma en árabe y que el Corán contiene la palabra de Dios. “El hecho de que el árabe fuese la lengua de la revelación y de que los primeros ejemplares del Corán se escribiesen en grafía árabe, confirió a esa lengua y a esa escritura una especie de carácter sagrado” (Martínez Núñez 1999: 137). Al prestigio que tenía el árabe como lengua del Islam habría que añadir la gran proyección internacional que alcanzó como vehículo de la alta cultura literaria y científica a partir del siglo IX. La alta consideración del árabe iba más allá de las fronteras de al-Andalus. Se sabe que Alfonso III de León envió a su hijo, el futuro Ordoño II, a formarse en la corte de los Banu Qasi de Zaragoza, donde vivió hasta 886. Ordoño II no fue el único monarca cristiano formado en árabe.

No es difícil comprender por qué el árabe era tan importante para los muladíes. Su dominio era probablemente la prueba más decisiva que tenían que superar para homologar su estatus con el que tenían los árabes de origen. En la sociedad andalusí se era mejor o peor musulmán dependiendo del nivel de dominio de la lengua árabe. Por eso, muchos muladíes querían que sus hijos realizaran el viaje de estudios a Oriente. Estos viajes no tenían solo un sentido práctico; tenían también un profundo sentido espiritual. A través de ellos, los musulmanes que habían nacido en al-Andalus cumplían con el precepto de la peregrinación, pero también experimentaban un profundo proceso de orientalización. Este proceso empezaba por su arabización a través de la inmersión lingüística.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Uno de los fenómenos más importantes del emirato omeya fue la costumbre que se impuso entre las élites andalusíes de viajar a Oriente en busca de conocimientos. Desde las primeras décadas del siglo IX hay numerosos testimonios de ulemas, alfaquíes y literatos andalusíes que decidían formarse fuera de al-Andalus. Sus destinos favoritos eran Egipto, Ifriqiya (Túnez), Iraq y los santos lugares, Medina y La Meca (Molina Martínez 1988). Estos viajes fueron algo más que un intento de ponerse al día y de superar cierto complejo de inferioridad y de retraso cultural que experimentaban los intelectuales andalusíes de la época. Representaron este simbólico cordón umbilical que unía cultural e ideológicamente a los andalusíes con los orientales. Fierro y Marín (1998) han insistido en la importancia de estos viajes de ida y vuelta, porque contribuían a la homogeneización cultural e ideológica entre las distintas provincias del vasto imperio árabe. A través del cumplimiento del precepto de la peregrinación y gracias al viaje de estudios, los ulemas andalusíes entraban en contacto con maestros orientales. Intercambiaban no solo libros, sino también ideas, modas, gustos literarios y lingüísticos.

En al-Andalus existían fronteras lingüísticas interiores entre arabófonos, berberófonos y romanceparlantes desde el momento mismo de la conquista islámica. El estado andalusí tendía, como todos los estados, a un ideal de homogeneización lingüística y religiosa, que podemos definir como la hegemonía de la cultura árabo-islámica. Pero ¿se alcanzó una homogeneización lingüística y cultural completa en al-Andalus?

Para ponderar el alcance del proceso de arabización, muchos autores ponen como ejemplo a destacadas personalidades: judíos como Hasday Ibn Saprut o cristianos como Recemundo. No hay que olvidar, sin embargo, que recibir una buena formación en árabe era cuestión de oportunidades que no todos tenían. En este sentido, Vicente (2006: 18-19) nos recuerda que en al-Andalus existieron mayores diferencias entre las élites cultas y las capas bajas de una misma comunidad religiosa que entre un judío, un cristiano y un musulmán cultos. Estas diferencias de estatus social tenían su reflejo lingüístico. El árabe, en sus dos modalidades, no llegó a todos al mismo tiempo. La buena formación lingüística en árabe clásico fue, hasta el final de la etapa andalusí, coto privado de los grupos de poder. El resto, a lo más a lo que podía aspirar era a un aceptable dominio del árabe andalusí. Las personas que hablaban árabe estaban mejor consideradas socialmente que los romanceparlantes. Pero, ¿llegaron todos a dominarlo? No lo sabemos. “La historia de al-Andalus, la redactada por los propios autores andalusíes, es una historia árabe de forma y fondo, donde los indígenas no-arabizados están prácticamente ausentes por la sencilla razón de que no constituyen “materia historiable” (Chalmeta 1989: 30).

Sabemos, como dice Viguera Molins (2006b), que el proceso de aculturación de los autóctonos fue avanzando con el tiempo y extendiéndose por todo el territorio andalusí. Sin embargo, carecemos prácticamente de referencias espacio-temporales que nos permitan determinar la cronología y el alcance del proceso de arabización. Este proceso conoció distintos tiempos, ritmos y profundidad en función de factores tales como la geografía de los asentamientos árabes, la densidad de las comunidades indígenas, la intensidad y la duración del contacto entre arabófonos y romanceparlantes.

El primer objetivo de los conquistadores fue el control de las ciudades, que se convierten en los principales focos de arabización e islamización. Pero los árabes no llegaron a establecer un control total y duradero sobre todo el territorio que conquistaron. Según

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Manzano Moreno (2011c: 49-53), la situación fue muy distinta en las zonas rurales que estaban bajo el control de linajes autóctonos bien arraigados y que no estaban dispuestos a ceder a los árabes el control de su territorio. Los indígenas que controlaban esas zonas también pactaron con los conquistadores, pero en unas condiciones, que les garantizaban cierta autonomía. Este fue el caso de la zona controlada por Teodomiro en Murcia y por los Banu Qasi en Aragón. Hubo áreas donde la presencia de los árabes fue prácticamente insignificante, por ejemplo en la Meseta Central. ¿Cómo y cuándo se islamizaron y arabizaron estas comunidades?

La verdad es que sabemos muy poco de la vida de la población rural en al-Andalus. Miquel Barceló (1997: 142) se ha preguntado por qué los historiadores prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos, y la respuesta que da a esta pregunta es “porque es más fácil”. Las fuentes no aportan mucha información sobre las comunidades rurales de al-Andalus y la arqueología rural no ha contado nunca con importantes presupuestos. La dificultad de la materia, la escasez de fuentes y la falta de estudios explican el estado precario en el que se encuentran nuestros conocimientos al respecto.

Sabemos que la arabización y la islamización del campo empezaron más tarde que en los grandes núcleos de población, pero no estamos en condiciones de determinar la cronología y la extensión geográfica de estos procesos, ni tampoco su alcance y sus límites.

¿Cuál fue la suerte del romance? Las primeras generaciones de muladíes eran romancesparlantes. Su vernáculo no debió ser muy distinto del que hablaban los cristianos y los judíos autóctonos. Con el tiempo, fueron adoptando conceptos y voces de origen árabe, para nombrar las realidades de su nueva religión. Fue así como lentamente los neomusulmanes de origen autóctono se fueron arabizando. “No solamente los Mozárabes, -decía Simonet (1888: XXXV)- sino también los Muladíes o Españoles islamizados, conservaron durante algunas generaciones el idioma propio de la raza a que pertenecían”. De la misma opinión era Ribera (1912), quien consideraba muy desacertada la decisión de Simonet de bautizar el romance andalusí como “mozárabe”, porque este nombre hacía pensar que solo los mozárabes, es decir, los cristianos de al-Andalus, hablaban romance, quedando los musulmanes excluidos de esta comunidad lingüística. Ribera (1912: 19) defendía la tesis de un bilingüismo generalizado en el que participaban todas las comunidades religiosas, incluidos los muladíes: “el árabe vulgar y el latín vulgar -decía Ribera- fueron dos lenguas usadas indistintamente por las mismas personas, no solo por los cristianos de la España musulmana, sino también por los musulmanes andalusíes”.

Sabemos que todo proceso de cambio o sustitución de lengua pasa por una etapa más o menos prolongada de bilingüismo y, en este sentido, la tesis de Ribera parece bastante aceptable. El que el árabe y el romance se usaran indistintamente, como afirma este autor, ya es más discutible por la sencilla razón de que los dos idiomas tenían distinta consideración social. El romance, que en un principio era la lengua dominante en términos demográficos, con el tiempo se convirtió en lengua estigmatizada, propia de aquellas comunidades cristianas y judías, cada vez más reducidas y marginadas, que aún se negaban a abrazar el Islam. El árabe andalusí, aunque muy minoritario en los primeros tiempos, tenía, sin embargo, desde el principio, mejor valoración social. Era la lengua de los grupos de poder. Sin duda, las personas que dominaban los dos idiomas se cuidaban mucho de hablar en árabe en los espacios públicos, y si hablaban también en romance, lo más probable es que los hicieran de

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

puertas adentro, en el espacio doméstico y familiar, donde la mofa de los arabizados no podía alcanzarlos.

Este bilingüismo asimétrico entre un árabe andalusí prestigioso y un romance desprestigiado no pudo prolongarse mucho en el tiempo. Hubo una tendencia hacia el abandono del romance, lo cual es absolutamente comprensible si tenemos en cuenta que en el siglo X la mayoría de los andalusíes ya habían adoptado el Islam y pretendían borrar de la memoria colectiva el recuerdo de su origen no árabe. Como dice Samsó (1990: 71), “el bello ideal de un muladí es hacer creer a todo el mundo que descende de antepasados de pura raza árabe y, a ser posible, que es descendiente del mismísimo Profeta”. Tras el intento de ocultar su origen, está la decidida voluntad de los autóctonos de integrarse, de diluirse entre los árabes, de confundirse con ellos. Llevada al terreno de la lengua, esta intención de “convertirse en árabe” (Manzano Moreno 2007) implicaba el abandono de la propia lengua y la reafirmación en el uso de la lengua dominante. En esta situación de fuertes tensiones étnicas, incluso el bilingüismo era una mala opción, porque implicaba el mantenimiento de un vínculo muy fuerte con la comunidad de origen por parte de quienes pretendían cortar con su pasado e integrarse definitivamente en el grupo más prestigioso.

Corriente (1997) cree que lo que precipitó “la muerte” del romance andalusí fueron los acontecimientos de los siglos XI-XII. Por un lado, el ya imparable avance territorial de los cristianos del norte hizo abandonar cualquier rasgo lingüístico y cultural que pudiera vincular a los andalusíes con los cristianos y delatar su remoto origen autóctono. El segundo factor que determinó la autoafirmación de los andalusíes como arabófonos fueron las sucesivas invasiones norteafricanas de almorávides y almohades. La mayoría de los integrantes de los contingentes militares que se establecieron en la Península eran berberófonos. Los andalusíes se creían superiores culturalmente a los africanos porque hablaban árabe, de modo que el abandono del romance era una forma de reafirmación de su nueva identidad lingüística. Según Corriente, con las taifas y, sobre todo, con las invasiones africanas, el proceso de abandono del romance se acelera y llega a su fin en un par de generaciones.

No sabemos en qué momento exactamente se produjo el abandono definitivo del romance. Según Vicente (2006: 12), “la clara tendencia hacia el monolingüismo árabe no alcanzó a todas las regiones a la vez, de la misma manera que, unos siglos después, tampoco fue simultánea la pérdida de esta lengua en favor de las distintas lenguas romances de los diversos reinos peninsulares”. Mientras en al-Andalus tenían lugar estos complejos procesos de cambio cultural, los reinos cristianos del norte ya habían iniciado su avance hacia el Sur. Sin duda, muchas comunidades de la frontera se vieron sorprendidas por la Reconquista en pleno proceso de aculturación, mientras que otras habían desarrollado estrategias de adaptación que hicieran posible y llevadera su existencia bajo una u otra autoridad.

Corriente admite la vigencia generalizada del romance andalusí hasta el siglo X, pero insiste en que a partir del siglo XI esta lengua entra en una etapa de decadencia y desaparece a finales del siglo XII. Esto significa que en los territorios reconquistados con anterioridad a esta última fecha (los reinos de Toledo y Aragón) el romance andalusí podría tener todavía cierta vigencia. Tal vez estaba ya arrinconado en bolsas rurales y segmentos desfavorecidos de la población, como afirma Corriente (2008a, 2008b), pero no podemos afirmar con absoluta seguridad su desaparición. En las ciudades reconquistadas en el siglo XIII (Sevilla,

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Córdoba, Valencia y Murcia) la situación sería bien distinta, puesto que ahí ya no quedarían comunidades autóctonas romanceparlantes.

### El cambio de identidad

Simonet intentó demostrar que la fusión entre árabes y muladíes nunca llegó a producirse porque la raza, en su opinión, fue más fuerte que la fe. La antipatía de razas y de intereses entre las dos comunidades fue tan fuerte que no pudo vencerla el mismo vínculo religioso. Incluso llegó a afirmar que mozárabes y muladíes “hermanados por su odio contra la dominación extranjera” hicieron causa común y “coincidieron en los mismos pensamientos de independencia y restauración” (Simonet 1897-1903: 135).

En *La España del Cid* Menéndez Pidal (1969, I: 77) desarrolló la misma idea:

“Al Andalus, independizado tan pronto del Oriente, había hispanizado su islamismo: los escasos elementos raciales asiáticos y africanos se habían casi absorbido en el elemento indígena, de modo que la gran mayoría de los musulmanes españoles eran simplemente ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica, y podían entenderse bastante bien con sus hermanos del Norte que habían permanecido fieles a la cultura cristiana. Así, cuando el Norte inició su preponderancia militar, al-Andalus se inclinaba fácilmente a la sumisión, falto como se hallaba de un espíritu nacional y religioso”.

La Reconquista se nos presenta aquí como “la reunificación natural de un pueblo artificialmente dividido por los azares de la historia” (Guichard 1987: 32-33). Transcurridos cuatro siglos desde la conquista árabe, los cristianos del norte se reencuentran con sus hermanos del sur.

La historiografía andalusí de la segunda mitad del siglo XX ha desmentido gran parte de estas afirmaciones. Para empezar, sabemos que estos “ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica” no se entendían en absoluto con “sus hermanos del norte”, y la falta de entendimiento tuvo un carácter tanto lingüístico como ideológico. No se entendían porque había una frontera lingüística entre ellos: unos hablaban árabe y los otros romance. La otra razón que explica la falta de entendimiento fue una cuestión identitaria: los andalusíes no percibían como “hermanos” a los cristianos del norte, sino como meros agresores que invadían su territorio. Estos ibero-romanos o godos de los que habla Menéndez Pidal habían experimentado un cambio tan profundo que les había llevado a asumir una nueva identidad: la andalusí. Eran musulmanes y arabófonos y ya nada tenían que ver con la gente del norte. Además, los ocho siglos de reconquista desmienten la última afirmación, según la cual al-Andalus se inclinaba fácilmente a la sumisión. Ocho siglos de guerra casi continua difícilmente casan con la idea de un encuentro fraternal entre un pueblo dividido.

Es cierto que en los primeros siglos después de la conquista los árabes tendieron a diferenciarse de las comunidades sometidas y también de sus aliados, los beréberes. La propia denominación *muladí* tenía, al parecer, un carácter despectivo, ya que, de acuerdo con el principio de superioridad étnica de los árabes, todos aquellos que no podían demostrar, a través de su genealogía, un noble origen árabe eran considerados social y culturalmente inferiores (Manzano Moreno 2007: 225). El neo-musulmán, aunque teóricamente debería ser

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

considerado como musulmán de pleno derecho, en realidad no era equiparado a los “musulmanes viejos”, es decir a los árabes.

Según Chalmeta (1989: 23), en la sociedad andalusí de los siglos VIII y IX funcionaban mecanismos de discriminación étnica. La estratificación social y económica, que dividía a la sociedad andalusí en aristocracia y pueblo (*hassa* y *amma*), reflejaba, en realidad, una estratificación étnica: la *hassa* estaba prácticamente monopolizada por los árabes y sus clientes y la *amma* incluía a todos los demás. Pero la *hassa* era “un estamento social móvil y en constante renovación” (Chalmeta 1989: 27). Esto significa que los beréberes y los muladíes también podían acceder a ella. Es más, parece que los mecanismos de discriminación étnica funcionaban como catalizadores de los procesos de cambio cultural. Como ha observado Glick (1991), la aculturación puede producirse en situación de tensiones y de conflicto social y la discriminación puede acelerar las tendencias asimilacionistas. Para los muladíes, arabizarse lingüística y culturalmente era un mecanismo de defensa ante el trato discriminatorio del que eran objeto.

Ahora bien, si los muladíes eran musulmanes y arabófonos, pero de origen no árabe, entonces era solo cuestión de tiempo y de buena voluntad, por ambas partes, su definitiva fusión con los “árabes”. ¿Cuánto tiempo puede mantenerse el recuerdo del origen? Depende, en todo caso, de la voluntad del individuo o del grupo y del interés que puedan tener en perpetuar o no este recuerdo. La memoria colectiva, como la individual, se puede moldear y manipular fácilmente. Un claro ejemplo de manipulación de la memoria son las falsas genealogías árabes que adoptaron muchos indígenas.

Era solo cuestión de tiempo que los muladíes se diluyeran en el cuerpo social andalusí. Al parecer, esto ocurrió a lo largo del siglo X, durante el califato. En la Marca Superior este proceso fue más lento, pero también llegó a completarse. Según Viguera Molins (2006a: 50-51) “los muladíes desaparecen, como tales, de la escena política y social durante el siglo XI, para funcionar desde entonces como andalusíes y forjarse en muchos casos linajes árabes, como también hacían los beréberes “antiguos”, los instalados en al-Andalus desde el siglo VIII”. A partir del siglo XI ya no perduraba ninguna memoria genealógica “indígena” entre ellos (Fierro 2011a: 167). Nadie reivindicaba su lejano origen autóctono, y, por el contrario, muchos presumían de apelativos tribales árabes que se remontaban al siglo VIII. El cambio de identidad había supuesto un cambio de la memoria histórica.

A finales del siglo XI, cuando se produce el encuentro violento entre el norte cristiano y el sur andalusí, primero con la conquista de Toledo y después con la conquista de Huesca, el proceso de asimilación de los muladíes ya había llegado a su término. Desde el punto de vista étnico, cuatro siglos después de la conquista islámica no tiene ningún sentido contraponer “árabes” a “indígenas”, porque ambas comunidades habían asumido una nueva identidad, eran andalusíes (Manzano Moreno 2010: 96).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 1.4 Tiempos y espacios en el proceso de cambio cultural

En los primeros dos siglos de su existencia, y aún después, al-Andalus no era un estado hecho, sino un estado en proceso de formación. Se suele proyectar sobre el al-Andalus temprano, de los siglos VIII y IX, una homogeneidad inexistente y que tan solo se logró, con limitaciones, a partir del siglo X. Hay que huir del anacronismo de considerar a la totalidad del espacio andalusí como un todo continuo, coherente y homogéneo desde el punto de vista político, religioso, lingüístico y cultural.

El ritmo de los procesos de cambio dependía de múltiples factores, entre ellos, la demografía y la geografía de los asentamientos árabes, beréberes e indígenas, la orografía del territorio, su proximidad a Córdoba y a las capitales de provincia, las relaciones económicas y comerciales con el norte cristiano.

Tras la conquista, el territorio andalusí quedó dividido en dos áreas: la conquistada por la fuerza de las armas y la sometida mediante pactos. La arabización debió ser mucho más rápida e intensa en las zonas conquistadas por la fuerza, porque en ellas se establecieron importantes contingentes militares y se impuso desde el principio un gobierno y una administración árabo-islámica. Las zonas cuyos gobernantes negociaron con los árabes llegando a un acuerdo mantuvieron una relativa independencia porque los conquistadores se comprometieron a respetar el *statu quo* a cambio de recibir regularmente un tributo. En estas zonas la composición demográfica apenas se vio modificada, debido a la escasa presencia de colonos árabes y beréberes. La islamización y la arabización de la población local fueron avanzando a un ritmo más pausado (Chalmeta 2003: 202).

Según Chalmeta (1992: 164-165), al principio de la conquista los asentamientos en al-Andalus no eran mixtos y tenían un marcado carácter étnico. Las regiones donde se habían establecido los árabes carecían prácticamente de presencia beréber y viceversa. Había, por otro lado, zonas de población mayoritariamente autóctona. Guichard (1987) habla incluso de sociedades yuxtapuestas. Se perciben, por tanto, desde el momento de la conquista tres espacios distintos: un área de fuerte presencia árabe, directamente vinculada a Córdoba, que incluía la capital y las provincias meridionales de al-Andalus, donde la colonización árabe fue importante; un área de preponderancia indígena muladí o mozárabe en las fronteras, que tienen una vida prácticamente autónoma hasta el siglo X y aún después; y las zonas beréberes, esparcidas por todo el territorio andalusí, independientes de facto, en palabras de Chalmeta. “No se daban las mismas circunstancias -como dice Marín (2000: 13)- en los núcleos urbanos sometidos a un control efectivo desde la capital que en áreas de frontera que gozaban, en muchos casos, de una completa autonomía y se enfrentaban a problemas muy diferentes”. Por esta razón he decidido estructurar este capítulo en dos apartados distintos, que he definido como *Espacios de frontera*, donde me voy a centrar en Toledo, Ávila y Zaragoza, y *Espacios del interior*, donde me centraré en la capital, Córdoba, y la región de Tudmir (Murcia). El objetivo es ver cómo evolucionaron lingüística y culturalmente las diferentes comunidades en cada una de estas ciudades y en sus áreas de influencia. Como dice Chalmeta (1995: 52), “al-Andalus no es uno, sino varios y existen diferencias apreciables entre sus diversos componentes”. Lo que se pretende con ello es reflejar la gran complejidad y la variedad de situaciones que se dieron en el territorio andalusí y que condicionaron los desarrollos culturales posteriores.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

### 1.4.1 Espacios de frontera

Gracias a autores como Chalmeta (1991a) y Manzano Moreno (1991), hoy ya conocemos un poco mejor las marcas fronterizas andalusíes y a su gente. Es necesario empezar con una precisión terminológica. El término árabe *tagr* (pl. *tugur*) ‘marca’ o ‘frontera’ no designa una línea fronteriza, en el sentido actual, sino una amplia zona periférica que limita con la *dar al harb*, es decir, con el territorio cristiano. Hay que tener en cuenta también que el *tagr* es móvil. Las fronteras entre al-Andalus y los estados cristianos del norte se movían constantemente en uno u otro sentido. Algunas de las ciudades de la frontera cambiaron varias veces de manos. Permanecían un tiempo bajo la autoridad andalusí, para volver a manos cristianas y viceversa. Esta inestabilidad en la frontera favoreció el desplazamiento continuo de las comunidades que vivían en este territorio. Grupos de población cristiana del sur se trasladaban al norte, comunidades musulmanas de la frontera emigraban al sur, pero a veces las migraciones iban en dirección contraria a la esperada. Así, sobre todo a partir de la reconquista de Toledo, algunas comunidades musulmanas deciden trasladarse al norte cristiano y no al sur andalusí, como era de esperar. Todos estos movimientos humanos tuvieron consecuencias demográficas, económicas y sociales. Tuvieron también su reflejo en el terreno lingüístico, aunque no siempre disponemos de las fuentes necesarias para analizar estos procesos en profundidad.

Las fronteras eran territorio de guerra, zonas con marcado carácter militar. La vida aquí era insegura, porque en cualquier momento podía producirse un ataque enemigo. Esto no significa que estas zonas estuvieran despobladas, pero tampoco tenían la densidad demográfica de las zonas del interior.

Por último, hay que decir que las marcas gozaban de cierta autonomía administrativa, política y cultural. En su estudio sobre la frontera andalusí en época omeya, Manzano Moreno (1991) constata la existencia en estos territorios de una serie de poderes locales que escapaban al control de la autoridad omeya y mostraban gran capacidad de resistencia a los intentos de los soberanos de someterlos. Eran como pequeños estados dentro del estado. Es difícil saber cómo transcurría la vida de las comunidades urbanas y rurales que quedaban bajo su jurisdicción. Las fuentes oficiales no reflejan esa realidad fronteriza y solo algunas referencias aisladas nos permiten vislumbrar la complicada red de asentamientos humanos en las zonas de la frontera y sus complejas relaciones con el poder central.

Las marcas eran un territorio habitado y su población tenía características propias. Los *zegríes/ tagarinos* ‘hombres de la frontera’ vivían no solo entre dos estados, sino también entre dos religiones y dos culturas y participaban, en cierta medida, de ambos. Podemos hablar incluso de una tercera “cultura de la frontera”. Esto no significa que los límites entre las identidades de los musulmanes y de los cristianos hubieran desaparecido. Había dos grupos, con clara conciencia de su identidad, que vivían enfrentados, en permanente guerra, pero la proximidad facilitaba los contactos entre ellos, y el contacto ya implicaba cierto conocimiento del otro. Abu Bakr al-Turtusi describe a un interesante personaje de la Frontera Superior (Aragón), contemporáneo del rey zaragozano al-Muqtadir, que en un momento determinado de la lucha era capaz de adoptar la identidad de un cristiano, vistiendo su traje, pero lo más curioso es que hablaba su idioma “por haber vivido -dice al-Turtusi- en su vecindad y haber tenido mucho trato con ellos” (Marín 2001: 144). Se ha especulado mucho

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

sobre este testimonio, que ha dado pie a interpretaciones encontradas. Los tradicionalistas lo aducían como una prueba más del generalizado bilingüismo de los andalusíes. Viguera Molins (1995) cree, por el contrario, que se trataba de un caso excepcional y que no eran muchos los soldados andalusíes que sabían la lengua de los cristianos. Es imposible saber si esta anécdota refleja una situación generalizada o un hecho excepcional. En cualquier caso, se trata de un testimonio que confirma la permeabilidad de la frontera y la idiosincrasia de su gente.

“El *“tagr al-Andalus”*, dice Manzano Moreno (1991: 389), es también un ámbito lleno de claroscuros y de realidades muy poco conocidas. Algunos de sus sectores se encuentran literalmente borrados del mapa ideal de nuestras fuentes y en ellos sólo es posible intuir la existencia de poblaciones que, libres de todo control administrativo, es muy posible que fueran sujetos de intrincados procesos de asimilación cultural o creadores de originales desarrollos legales”. Muy consciente de las dificultades que enfrenta su estudio, intentaré adentrarme en la frontera andalusí y conocer a su gente, con el objetivo de analizar los cambios que experimentaron en la etapa andalusí y cómo estos cambios determinaron su destino después de la conquista cristiana.

### La Marca Media: Toledo

“Un nido de paradojas”: es así como define Manzano Moreno (2011c: 256) a la Toledo islámica. No le faltan razones. La población toledana alcanzó altos niveles de islamización y arabización, a pesar de que vivía en la frontera con los cristianos, pese a la insignificante presencia de colonos de origen árabe en la zona y, por último, a pesar de las continuas sublevaciones que protagonizaron los toledanos contra el gobierno central.

Tariq llegó a Toledo a finales del año 711 y se apoderó de la ciudad, sin tener que enfrentarse a ningún tipo de resistencia. No están claras las condiciones en las que los toledanos capitularon. El rey había muerto, el metropolitano Sinderedo había huido a Roma y buena parte de la población había abandonado la ciudad, aunque pronto volvieron a ella.

En la región de Toledo se establecieron predominantemente miembros de tribus beréberes, sobre todo en los territorios de Santaver y Talavera. Más tarde llegaron grupos familiares de la misma procedencia. No están documentados asentamientos árabes de importancia en la zona, al menos en estos primeros momentos. Según Manzano Moreno (1991: 266), Toledo mantuvo intacto el sustrato indígena anterior a la conquista.

A lo largo de los siglos VIII y IX los toledanos protagonizaron múltiples levantamientos contra el estado cordobés, lo que ha llevado a este autor a concluir que “al menos hasta el siglo X, el control del poder central sobre esta ciudad y su territorio fue discontinuo y débil” (1991: 165). Izquierdo Benito (2013) cree que, en estas circunstancias, la islamización y la arabización de la ciudad debieron avanzar a un ritmo más lento que en la capital, Córdoba. De hecho, no se ha encontrado ningún monumento epigráfico en árabe anterior a la instauración del califato (Gómez Ayllón 2006: 22-23). La razón que explica esta ausencia es que la epigrafía es un instrumento del estado y Toledo se integró plenamente en el estado cordobés solo a partir del año 932.

A pesar de la composición demográfica de la ciudad, con una mayoría de indígenas y una importante colonización beréber, la mayoría de los toledanos se convirtieron al Islam y, lo que es más extraño aún, se arabizaron. La inmensa mayoría de los toledanos del siglo X ya

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

profesaban el Islam, pero en la ciudad quedaban también dos comunidades minoritarias, cristiana y judía.

Toledo fue una de las pocas ciudades andalusíes, por no decir la única, donde el cristianismo autóctono sobrevivió hasta la Reconquista. No sabemos cómo y por qué buena parte de los toledanos lograron resistir al intenso proceso de islamización que, poco a poco, iba consumiendo las comunidades cristianas en otras importantes ciudades andalusíes, como Córdoba o Zaragoza. La fuerte cohesión interna y la buena posición económica debieron contribuir a la pervivencia de esta comunidad hasta 1085, cuando Toledo fue incorporada al reino de Castilla y León. Consta que los toledanos (probablemente los mozárabes también) ya tenían determinados privilegios fiscales en la etapa andalusí. Teniendo en cuenta que muchos indígenas adoptaron el Islam para evitar la fuerte carga impositiva que pesaba sobre los *dimmies*, se entendería la importancia de este factor para la pervivencia del cristianismo en Toledo.

Durante el siglo VIII la comunidad cristiana de Toledo vive en completa inercia visigótica. El clero continúa siendo el estamento que monopoliza la producción escrita y el responsable de la copia y de la conservación de los antiguos manuscritos. La figura más sobresaliente del período es Elipando de Toledo, de quien se conservan siete cartas. El análisis de sus *Epístolas* demuestra que este autor manejaba varios textos clásicos. Entre las autoridades que cita están Gregorio Magno, Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Cipriano. Díaz y Díaz (1979), quien ha estudiado la vida literaria de los cristianos de Toledo durante la etapa andalusí, constata su ocaso a finales del siglo VIII. Las razones que explican la decadencia del cultivo del latín en la antigua capital son complejas. Las continuas luchas políticas y el éxodo de gran parte de su élite intelectual hacían cada vez más difícil el mantenimiento del sistema escolar y la enseñanza del latín. Toledo perdió su supremacía cultural a favor de la nueva capital del emirato. Muchos códices antiguos de las bibliotecas toledanas fueron trasladados a Córdoba.

Una cuestión que, de momento, sigue sin respuesta es si Toledo continuó siendo un centro de la cultura latina durante la etapa andalusí. La revisión de las fechas y de la procedencia de la mayoría de los manuscritos toledanos, que llevaron a cabo Díaz y Díaz (1994), Mundó (1965, 1994) y van Koningsveld (1991), ha puesto en tela de juicio la antigua tesis de la continuidad de la cultura visigótica en la antigua capital durante el período islámico. La mayoría de los manuscritos en escritura visigótica hallados en Toledo o son de origen norteño o de fecha posterior a la Reconquista. La veintena de manuscritos latinos con glosas árabes, que estudió van Koningsveld, fueron copiados y anotados en el siglo XII, en un contexto completamente diferente, ya bajo poder cristiano, y obedecen al redescubrimiento de la cultura latina entre los mozárabes toledanos de finales del siglo XI. Después de 1085 los mozárabes adquirieron gran número de manuscritos del norte de la Península, los copiaron, los estudiaron y los glosaron en árabe, su lengua de cultura, pero este interés por el latín y por la literatura latina pertenece ya a otra época.

González Ruíz (2014) afirma que la comunidad mozárabe de Toledo tuvo una vida cultural activa a lo largo de toda la etapa andalusí hasta la conquista de la ciudad en 1085. Apoya su afirmación en la existencia de varios manuscritos que demuestran, en su opinión, que en la antigua capital de los visigodos se seguían copiando libros en latín en la vieja escritura toledana en los siglos IX al XI. El *Códice Samuéllico* (Catedral de León, Ms. 22), por



ejemplo, fue copiado en Toledo en el siglo IX. González Ruíz cree que fue llevado a la capital del reino leonés desde Toledo por el abad Cixila. Según Mundó (1965: 19-20), el códice litúrgico más antiguo conservado en Toledo y de probable procedencia toledana es el *Tol. 35-6*. Es un “misticus” con el tiempo pascual y fiestas de santos. Sin embargo, su letra no es la toledana-andaluzá y tiene bastante parecido con la letra de los códices del norte de la Península. Los neumas musicales también tienen el mismo origen septentrional. Parece haber sido copiado a fines del siglo X o principios del XI. Mundó se muestra prudente y afirma que “sin un estudio detallado de la paleografía toledana de documentos de este período (escasísimos, según tengo entendido) no es posible mayor precisión” (1965: 19-20). Otro ejemplo es el códice de la *Perpetua Virginidad de Nuestra Señora*, de San Ildefonso, copiado en Toledo en 1067 por el arcipreste Salomón para la iglesia mozárabe de Santa María de Alficén. Se conserva en la Biblioteca Medicea-Laurenziana de Florencia (*Ms. Ashburnham 17*). Sin embargo, su escritura es del tipo norteño y Mundó (1965: 18-19) se pregunta si el copista no sería un inmigrado a Toledo desde los reinos del norte. Se cree que la iglesia de Santa María desempeñaba el papel de catedral mozárabe durante la dominación musulmana. Es posible que poco antes de la Reconquista, y gracias a la intensificación de los contactos con León, se retomara ahí la antigua tradición de copia de códices latinos. Y por último, citamos un códice misceláneo que contiene las *Cartas* de Elipando, *Comentarios al Cantar de los Cantares* y otras obras de Justo de Urgell y de Sedulio (BCT, *Ms. 14-23*). Fue terminado de copiar por el presbítero Vicente en Toledo el 14 de enero de 1070 (Mundó 1965: 13-14).

Lo que sí parece seguro es que la comunidad cristiana de Toledo desde muy pronto adoptó el árabe como lengua de cultura. La arabización de la minoría cristiana explica por qué desaparecen las obras originales en latín, al tiempo que se lleva a cabo la traducción árabe de la *Historia* de Orosio, de los *Cánones* y de los *Evangelios*. Uno de los testimonios que dan fe de este cambio de lengua es la traducción árabe de la *Colección Canónica Hispana* de 1049. La versión árabe fue realizada por un presbítero llamado Vicente, que dedicó la obra al obispo Abd al-Malik. Van Koningsveld (1991: 706) considera que se trata de una copia tardía de un manuscrito anterior. Cree, en efecto, que la traducción árabe de los concilios se llevó a cabo durante el gobierno de al-Hakam y que es probable que interviniera en ella el mismo obispo Recemundo (Rabí ben Zayd). Basa su hipótesis en las similitudes textuales y en las técnicas de traducción que presentan el texto de la *Colección* y otras traducciones realizadas en el siglo X, como son los *Evangelios* de Ishaq ibn Balask al-Qurtubi y la *Historia* de Orosio. Manzano Moreno (1991: 270) interpreta esta tardía traducción de los *Cánones* como un claro indicio del mantenimiento de las tradiciones jurídicas y eclesiásticas visigodas entre la comunidad cristiana de Toledo. Si bien es cierto que los mozárabes de la Toledo islámica mantuvieron la legislación de época visigoda, no es menos significativo el hecho de que este corpus textual tuviera que ser vertido al árabe, lengua oficial del estado islámico, que habían reconocido como propia las dos comunidades minoritarias, la cristiana y la judía. “Grande, pues, debía ser -decía Simonet (1888: XIV)- ya en el siglo XI el olvido de la lengua latina y el uso de la arábica entre los Mozárabes, cuando se veían precisados a trasladar de aquel a este idioma una compilación de cánones, obra destinada a los sacerdotes y teólogos más que a la plebe cristiana”. Echevarría Arsuaga (2009a) ha planteado la cuestión de la necesidad de traducir esta recopilación de cánones al árabe. Habría que averiguar a quién iba destinada esta

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

traducción. Sugiere la posibilidad de que la obra fuera destinada a las autoridades islámicas que tenían que intervenir en la administración de justicia en los pleitos entre cristianos, y, por tanto, necesitaban un corpus legislativo en el que basarse.

Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que en Toledo los cristianos fueron minoría en términos demográficos. La mayoría de los autóctonos se habían convertido al Islam en el período que va del siglo VIII al X. El gran número de ulemas que vivieron en Toledo en los dos primeros siglos después de la conquista la convierten en uno de los principales núcleos de islamización en al-Andalus. Fierro y Marín (1998) han contabilizado a 96 ulemas toledanos entre los siglos VIII y IX. Tras examinar los *nasab* o cadenas onomásticas de esos ulemas, Marín (1992a) detecta la presencia de una serie de apelativos de evidente origen indígena: *Aglab b. Abd Allah b. Manuyil, Muhammad b. Ahmad b. Quti al-Maafiri*, etc. No se trata de un hecho excepcional, ya que el mismo fenómeno se observa en la nómina de los ulemas de Guadalajara, donde hay dos *Ibn Garsiya*, un *Ibn Burriyal*, *Ibn Furtun*, *Ibn Yannaq* (Marín 1995). Este es un claro indicio del origen indígena de estos sabios, que, según Manzano Moreno (2011c: 326), mantenían una conciencia de su identidad diferenciada y no pretendían ocultar su origen. Sin embargo, como indica Marín (1992a), la inmensa mayoría de los ulemas de Toledo llevaban *nisbas* tribales árabes. Esto no significa, ni mucho menos, que se trataba en todos los casos de ulemas de origen árabe, supuesto improbable, teniendo en cuenta la composición étnica de la ciudad, integrada mayoritariamente por autóctonos y beréberes. La presencia de apellidos árabes es un reflejo onomástico de la arabización de los muladíes y de los beréberes toledanos.

Mientras que otras provincias de al-Andalus tardarían siglos en aportar nombres de sabios importantes, en Toledo se constata la presencia de ulemas en el mismo siglo VIII. Se trata de una de las referencias más tempranas de todo el ámbito andalusí. Esto significa que la antigua capital de los visigodos iba a la par con Córdoba en los procesos de islamización y arabización, al menos en lo que respecta a la formación de sus ulemas. Cuando las nuevas doctrinas jurídicas orientales llegaban a Córdoba, llegaban también a Toledo, sin que se produjera un desfase temporal importante. Los viajes de estudio que realizaron muchos toledanos fuera de al-Andalus contribuyeron, sin duda, a este proceso de orientalización.

Uno de los ulemas toledanos más importantes del siglo IX es Yahya b. Ibrahim b. Muzayn. Estudió en Córdoba y era un experto en árabe. Sin embargo, decían de él que no se burlaba de los que hablaban mal la lengua del Profeta. Los toledanos del siglo IX se encontraban inmersos en un proceso de arabización. Para muchos de ellos el árabe era una lengua recién adquirida. Algunos árabes se burlaban de los autóctonos que no conseguían hablar su lengua con la suficiente pureza y corrección, actitud que este ulema recriminaba (Fierro y Marín 1998: 85).

Pero Toledo fue ciudad no solo de ulemas, sino también de poetas. Sólo un siglo después de la conquista de Hispania, Yirbib ibn Abd Alláh, un poeta toledano, era capaz de componer versos en árabe. Como recuerda Manzano Moreno (2010: 96), los antepasados de este Yirbib eran cristianos indígenas, hablaban romance, probablemente escribían en latín, se identificaban, en fin, con los parámetros culturales del estado visigodo. En un siglo había cambiado no solo el sistema onomástico, que es probablemente, el cambio más llamativo. Habían cambiado también la orientación cultural, la lengua, los gustos literarios. Los nietos de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

los poetas latinos de siglo VIII ya escribían versos en árabe, rememorando las hazañas de las tribus de Arabia.

¿Cuál fue la suerte del romance toledano? El romance fue la lengua predominante, en términos demográficos, durante el siglo VIII. El proceso de arabización lingüística debió avanzar lentamente, teniendo en cuenta el escaso número de arabófonos que se estableció en la ciudad. A lo largo del siglo IX los toledanos experimentaron un proceso de arabización y en el siglo X prácticamente la totalidad de los grupos étnicos y confesionales ya hablaban árabe. A partir de esta época el romance andalusí entra en un período de decadencia. Lo que no sabemos es si llegó a desaparecer o aún tenía cierta vigencia a finales del siglo XI cuando Toledo fue reconquistada. Algunos autores, entre ellos Simonet, Ribera, Menéndez Pidal y Galmés de Fuentes, defienden la pervivencia del romance toledano hasta la Reconquista. Otros, como Wasserstein y Molénat, consideran que el romance había desaparecido ya en esta época. Ferrando adopta una postura intermedia. “Creo -dice este autor (2000: 110)- que es más prudente considerar que el romance andalusí toledano o mozárabe se siguió utilizando como lengua de conversación, en competencia con el árabe andalusí, y que el hecho de que no conservemos manifestaciones de su uso se debe básicamente a que se trataba de una lengua sin bagaje cultural escrito”.

No podemos terciar en este asunto porque no tenemos datos para pronunciarnos en uno o en otro sentido. En los documentos árabes de los mozárabes de Toledo, publicados por González Palencia (1926-1930), Ferrando (1995a, 2000) ha detectado interferencias del dialecto árabe andalusí que delatan el uso oral, cotidiano, de esta variedad por parte de los escribanos. Podemos, por tanto, confirmar el uso tanto oral como escrito del árabe en el seno de la comunidad cristiana, pero no sabemos hasta qué punto esta comunidad mantuvo también el romance. El uso del árabe en sus dos variedades (andalusí y clásico) no impedía el uso simultáneo del romance. Hay que tener en cuenta, además, que el grado de arabización de la comunidad mozárabe de la ciudad debió ser superior al grado de arabización de las mozarabías rurales, donde es probable que el romance se mantuviera más tiempo.

Pero en Toledo no solo vivían mozárabes, sino también beréberes y muladíes. Los beréberes de Toledo adoptaron el árabe por una cuestión de prestigio. Consta, por ejemplo, que los reyes de la taifa de Toledo, que eran beréberes y procedían del clan de los Banu Zannun, arabizaron su *nisba*, convirtiéndola en Di-I-Nun, de consonancias más árabes, con lo que pretendían disimular su origen beréber (Guichard 1995: 302). Sin embargo, en el siglo IX aún se constata la presencia de tribus beréberes poco urbanizadas en zonas circundantes como Santaver (Fierro y Marín 1998: 84). ¿Qué lengua hablaban estas tribus? Es probable que, al menos una parte de ellos, mantuvieran aún el beréber. Esto significaría que en el seno de la comunidad había distintos grados de arabización, en función de su lugar de asentamiento, su nivel socio-cultural y el contacto con arabófonos.

Los muladíes de Toledo, en su afán de confundirse con los árabes, debieron abandonar pronto el romance, pero no podemos negar la existencia, sobre todo fuera de la capital de la Marca Media, de comunidades islamizadas, pero no arabizadas o bilingües en árabe y romance andalusí.

Corriente (1999) afirma que en los siglos XI y XII las bolsas de bilingüismo ya eran residuales. Ariza (2002) se pregunta si en Toledo no residiera aún una de esas bolsas residuales de población romanceparlante. En su opinión, “salvo que se produzca algún

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

hallazgo sorprendente, nunca conoceremos realmente el grado de pervivencia de la lengua romance de los mozárabes” (2002: 1092), a los que habría que añadir también los musulmanes y los judíos toledanos.

Hay que evitar la tentación de imaginar el territorio andalusí como un área lingüísticamente homogénea. Hubo marcadas diferencias diatópicas entre zonas urbanas y rurales, así como diferencias de estatus social que desconocemos. No sabemos muy bien cuál pudo ser la situación lingüística de las distintas comunidades en la amplia taifa toledana en vísperas de la conquista cristiana. Es posible que futuros estudios de carácter local desvelen el misterio sobre la pervivencia del romance. Mientras tanto, lo más prudente, como dice Ferrando, es reservarle un lugar a la duda.

### Una tierra de nadie: Ávila

Muy próxima a Toledo, la situación de Ávila fue, sin embargo, distinta a lo largo de los siglos altomedievales. Es necesario distinguir dos zonas en el territorio medieval abulense. Las comarcas septentrionales, situadas entre el Duero y el Sistema Central, nunca formaron parte de los dominios islámicos. Barrios García (2000a) define este territorio como “una tierra de nadie”. Por el contrario, las comarcas serranas y las que quedaban al sur de la sierra de Gredos hasta el Tajo estaban integradas en el espacio andalusí y entraban en la órbita de influencia musulmana. Lo que une los dos espacios es la marcada presencia beréber y el alto grado de arabización que refleja la toponimia.

#### A. Entre el Duero y el Sistema Central

La historia de Ávila en el período altomedieval (siglos VIII-XI) no nos es del todo conocida. No sabemos cuál fue la suerte de la población de la ciudad y sus alrededores después de la conquista islámica. La razón que explica en parte nuestro desconocimiento es la falta de fuentes. Este espacio está ausente de las crónicas, tanto latinas como árabes. Núcleos que habían sido sedes episcopales como Salamanca, Palencia, Osma o Ávila, desaparecieron misteriosamente de las fuentes a partir de entonces.

La falta de datos ha alimentado los mitos, y la ausencia de referencias documentales se ha interpretado como un indicio de la despoblación de este territorio. En *Orígenes del Español*, Menéndez Pidal (1926/ 2001) decía que Alfonso I, aprovechando la guerra civil entre árabes y beréberes y la hambruna que había asolado la zona a mediados del siglo VIII, limpió de musulmanes la cuenca del Duero y se llevó consigo a Asturias a los mozárabes que vivían ahí, dejando un vasto desierto estratégico entre sus territorios y los de los musulmanes. La tesis del vacío demográfico exigía plantear que la historia de la lengua en esta parte de Castilla empezaba desde cero con la reconquista y la repoblación del territorio. Si esta franja del mapa peninsular estaba despoblada, entonces no cabía plantear ninguna hipótesis de continuidad lingüística. Después de un largo paréntesis de cuatro siglos, a este espacio yermo y deshabitado llegaría gente del norte. Las primeras comunidades humanas establecidas en la zona serían los colonos leoneses, castellanos, gallegos, navarros o francos que emprenderían la aventura de la colonización de un territorio virgen. La realidad, sin embargo, debió ser algo

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

más compleja. La colonización, que se inicia en el siglo X, se superpuso a un poblamiento preexistente sobre el que sabemos muy poco (Barrios García 2000b: 231).

Los territorios al norte del Sistema Central no pertenecían a al-Andalus, pero tampoco a los estados cristianos del norte. Ni los asturleonese ni los andalusíes dominaron de forma efectiva y duradera este espacio, razón que explica, en parte, su ausencia en las crónicas. Después de la conquista árabe, las antiguas estructuras estatales visigodas fueron desmanteladas, sin ser sustituidas por otras. Se desarticularon los dos pilares básicos en los que se sustentaba el estado visigodo, el sistema tributario y la organización eclesiástica, y a partir de ese momento el control quedó en manos de las élites locales, pero desconocemos por completo sus lealtades políticas y afinidades culturales (Martín Viso 2005). Según Manzano Moreno, se trataba de una zona habitada por comunidades rurales dispersas, prácticamente autónomas, sin un dueño claro. “El valle del Duero -dice este autor (2011c: 247)- no estaba deshabitado sino más bien abandonado por los distintos poderes capaces de articular algún tipo de dominio en la península en los siglos VIII y IX”. Las comunidades que vivían en este espacio situado entre el reino de León y al-Andalus mantendrían relaciones tanto con los cristianos del norte como con sus vecinos musulmanes del sur. Según Martín Viso, existían fuertes corrientes de relación con el mundo andalusí. Es posible incluso que estas áreas entraran dentro del dominio cultural árabe, sin estar sometidas políticamente a Córdoba.

El registro arqueológico y toponímico en la zona nos permite afirmar, sin lugar a dudas, que se trataba de un espacio habitado a lo largo de todo el período altomedieval. Según Barrios García (2000a: 211), la invasión musulmana y las frecuentes campañas militares de los asturianos provocaron la disminución y la dispersión de la población local, pero no su total desaparición. Este dato hace inviable la teoría de la *tabula rasa*, que planteaba la colonización de un territorio despoblado. Si hay indicios de la continuidad del poblamiento, entonces habría que plantear también continuidades y cambios en el terreno lingüístico.

Las sierras de Gredos y de Guadarrama se convirtieron en frontera septentrional de al-Andalus, en “un límite ecológico, político y mental” (Barrios García 2000a: 201). Los musulmanes traspasaban estas montañas solo con el objetivo de hostigar alguna de las plazas cristianas al norte del Duero, pero nunca con la intención de controlar o colonizar el territorio. El control árabe sobre esta región fue poco duradero. Las guarniciones musulmanas, instaladas en el norte de la Península en el momento de la conquista, se retiraron al sur del Sistema Central a mediados del siglo VIII, después de la revuelta beréber. La retirada de las guarniciones árabes, sin embargo, no supuso la despoblación de este amplio territorio. En la zona quedaron algunas comunidades beréberes junto a los pobladores indígenas que ya habitaban este espacio con anterioridad.

Según Maíllo Salgado (1993: 19), la mayoría de la población autóctona de la cuenca del Duero “continuó siendo básicamente la misma que en la época anterior y conservó las formas de vida que tenía, tanto religiosas como jurídicas y culturales”. En su opinión, aquí no hubo un intenso proceso de arabización e islamización como en las provincias meridionales de al-Andalus o en la Marca Superior. Es más que probable que estas comunidades mantuvieran sus variedades romances hasta la Reconquista de finales del siglo XI.

Pero este espacio fue colonizado por contingentes tribales beréberes. Se suele decir que, después de la sublevación beréber de mediados del siglo VIII, los norteafricanos abandonaron el territorio o fueron aniquilados. Hoy en día se ha vuelto a considerar la

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

posibilidad de que algunas tribus permanecieran en la cuenca del Duero con posterioridad de la revuelta beréber. Su presencia ha dejado una huella en la toponimia tanto al sur como al norte del río. Como ha demostrado Oliver Pérez (2000-2001: 296), en León abundan los topónimos representativos de tribus norteafricanas, como *Malillos* (los Malila), *Oseja de Sajambre* (los Awsaya), *Zuares* (los Zuwara), *Cebrones* (los Banu Sabrun), *Villamoros de Mansilla* y *Villamoros de Reguera*. Una huella tan marcada en la toponimia sugiere la presencia continuada de población beréber en la región. Según Barrios García (2000a: 211) topónimos como *Morenos*, *Mori*, *Pardales* y *Moraña* en el territorio medieval de Ávila hacen referencia a la población norteafricana que permaneció en la zona hasta la colonización castellana. Barrios García sugiere incluso la posibilidad de que varios pueblos de la región de Ávila tengan un origen beréber.

Finalmente a esta mezcla de población indígena y beréber habría que añadir la llegada a estas tierras de población cristiana tanto del norte como del sur. A lo largo de los siglos X y XI el territorio situado entre el Duero y el Sistema Central fue transitado por comunidades del norte (leoneses y castellanos) y del sur (mozárabes). La toponimia da alguna pista sobre la doble dirección de las corrientes migratorias. Los nombres de *Cordoviella* y *Handaluz* pueden ser interpretados como un testimonio de la instalación de grupos originarios de al-Andalus, mientras que antroponimos como *Ordoño* y *Ramiro* indicarían el origen septentrional de los fundadores de estos pueblos olmetenses (Barrios García 2000a: 215).

La población autóctona hablaba romance, los beréberes hablaban beréber, algunos conocían el árabe y no podemos descartar la posibilidad de que otras comunidades fueran latinizadas. En una primera etapa, el contacto lingüístico se produce entre romanceparlantes y berberófonos. No sabemos muy bien cuál pudo ser el resultado de este encuentro. Según Oliver Pérez (2000-2001) y Fernández Conde (2009), los beréberes que permanecieron en la Meseta Norte pactaron con los leoneses, adoptaron el cristianismo y se asimilaron lingüísticamente a sus vecinos hispano-godos. No sabemos si estos cambios alcanzaron a todas las comunidades beréberes y no podemos descartar tampoco la berberización de algunos grupos indígenas. Los colonos del norte que se establecen en esta región a partir del siglo X traerían a esta zona sus romances nativos. Los mozárabes vendrían con el árabe y tal vez también con el romance andalusí. Corriente (1999, 2005) sugiere que los cristianos que emigraban del sur andalusí para establecerse en el norte cristiano todavía eran bilingües en esta época (siglos IX-X), pues no habían abandonado del todo el romance. Sin embargo, después de dos siglos en territorio andalusí, estaban ya lo suficientemente arabizados como para actuar como agentes de arabización. De hecho, Maíllo Salgado (1993) afirma que la toponimia y la onomástica arabizadas de la zona del Duero se deben precisamente a estas comunidades mozárabes en la etapa altomedieval, y a los mudéjares y moriscos ya en época bajomedieval.

Esta repoblación espontánea y popular, muy anterior a los esfuerzos repobladores de finales del siglo XI, complicó aún más el ya de por sí complejo mapa étnico y lingüístico de la zona. El proceso de nivelación lingüística aquí empezó mucho antes de la definitiva repoblación del territorio abulense después de la reconquista de Toledo. ¿Cuál pudo haber sido la suerte del romance autóctono en este proceso de nivelación dialectal? En *Orígenes del español* Menéndez Pidal (1926/ 2001: 118) sugería que “en los territorios reconquistados antes del siglo X, el dialectalismo mozárabe debió de subsistir en gran parte, salvo en los

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

casos donde la población fuese muy escasa, pues entonces los reconquistadores y repobladores del norte impondrían por completo su habla”. La región del norte del Duero hacia Zamora debió conservar su romance, así como Salamanca, aunque Pidal reconoce que las influencias posteriores a la reconquista borraron las características del antiguo dialecto en esta última ciudad. “Como principio general -afirmaba Menéndez Pidal (1926/ 2001: 119-120)- podemos decir que, al Oeste, los dialectos primitivos fueron conservados por la población mozárabe hasta el Duero y el Tormes”. Los ríos hacen de frontera lingüística, lo que significa que el leonés y el portugués al sur del Duero fueron llevados por los reconquistadores.

Lógicamente, esto no significa que al sur del Duero no existieran comunidades romanceparlantes. Simplemente estas comunidades eran tan reducidas que no pudieron imponer su modalidad a los colonos que llegaron del norte con la Reconquista. Según Ridruejo (1995: 241), “la existencia de una población tan rala y desorganizada tuvo, desde el punto de vista lingüístico, consecuencias muy parecidas a la desertización, pues faltó la masa crítica social, suficientemente organizada y cohesionada para que su lengua pudiera resistir ante el contacto posterior con los dialectos de los colonizadores”. En todo caso, su romance debió contribuir a la mezcla dialectal y al proceso de nivelación lingüística que se desarrolló con la conquista y colonización del territorio. Estas comunidades, así como las comunidades arabófonas y berberófonas, si las hubiera, participaron en el proceso de formación de los romances medievales y no podemos ignorar o negar su presencia, como se ha hecho a menudo.

El territorio que estamos considerando no fue homogéneo ni desde el punto de vista lingüístico ni tampoco desde el punto de vista religioso. Se ha constatado la vigencia del cristianismo a través de los santuarios e iglesias abulenses, lo que nos permite afirmar que al menos una parte de la población local permaneció fiel a sus creencias (Barrios García 2000a). Otros abrazaron el Islam. Sin embargo, la islamización de estas comunidades no debió ser muy profunda. Según Maíllo Salgado (1993: 20), los que se habían convertido al Islam durante la conquista volvieron a sus antiguas creencias desde el momento en el que los árabes abandonaron la zona, en el mismo siglo VIII. Según él, no hubo un poblamiento musulmán continuado en la zona que pudiera dar lugar, más tarde, a un mudejarismo autóctono. Este autor afirma que el mudejarismo castellano, a diferencia del aragonés, es importado. Los mudéjares que encontramos en la meseta norte en la Baja Edad Media no fueron herederos de comunidades musulmanas asentadas allí desde antiguo, sino emigrantes de la taifa de Toledo.

La arabización fue intensa tanto en las comarcas abulenses septentrionales, que quedaban fuera del dominio político andalusí, como en las meridionales. La toponimia árabe llegaba mucho más al norte del Sistema Central. El nivel de concentración de toponimia árabe en la zona meridional del Duero permite a Barrios García (2000a: 204) distinguir entre territorios poco arabizados, bordeando el río, y territorios muy arabizados, que incluyen la Moraña, Arévalo y Ávila. No sabemos muy bien quiénes fueron los agentes de este proceso de arabización. La presencia árabe en este territorio fue muy breve y, si hemos de creer a las crónicas árabes, desapareció después de la revuelta beréber. Quedan por tanto dos opciones: los beréberes arabizados y los mozárabes emigrados del sur. Corriente (1999) decía que por mera estadística demográfica la mayoría de los autóctonos debieron aprender el árabe de boca

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

de los beréberes. Lo que no podemos explicar es cómo llegaron a arabizarse los beréberes de estas regiones, porque consta que no todos hablaban el árabe cuando llegaron aquí.

Tradicionalmente, la toponimia árabe se ha explicado con el establecimiento en esta zona de comunidades mozárabes del sur (la tesis de la repoblación mozárabe). Barrios García (1982, 2000a) y Manzano Moreno (1991, 2011c) han planteado la posibilidad de que detrás de estos topónimos estuvieran comunidades autóctonas arabizadas *in situ*. Los frecuentes contactos con los musulmanes de las próximas ciudades de Toledo y Mérida, según Manzano Moreno, contribuyeron a la relativa arabización de estas comunidades. Molénat (2004:16), por su parte, cree que es muy difícil explicar la arabización de unas comunidades situadas fuera del control estatal árabe: “Hay serias dificultades para admitir una verdadera arabización fuera del dominio islámico, así como una presencia árabe y beréber” en la zona.

Tras un topónimo de origen árabe suele estar una comunidad arabófona, que puede tener origen foráneo o local. La arabización no tuvo un carácter confesional y alcanzó por igual a cristianos, musulmanes y judíos, a beréberes y autóctonos. De modo que puede tratarse de árabes o beréberes arabizados, pero también de autóctonos arabizados *in situ* o de comunidades emigradas desde el sur.

La superposición de topónimos de origen romance, árabe y beréber se constata tanto en Ávila como en Segovia y Salamanca. Según García-Arenal (2003), una situación similar se observa en las actuales provincias de Burgos y Soria, donde existía un sustrato de población indígena que había continuado ocupando el mismo territorio, pero se había arabizado y quizá islamizado antes de la reincorporación de la zona al reino astur-leonés. Hemos de admitir que la toponimia árabe llegó mucho más al norte de lo que se suponía, aunque no siempre somos capaces de explicar su origen. Las poblaciones fronterizas estaban expuestas a una doble corriente de influjos. Es probable incluso que percibieran de una forma más acusada el influjo de Toledo y no solo por una cuestión de proximidad, sino de prestigio. En los siglos X y XI la moda en todos los ámbitos de la vida la dictaban Córdoba y su sucursal en Toledo. Por eso creo que es perfectamente viable una cierta aculturación a través de la frontera y más allá del dominio político cordobés. Las ondas de expansión lingüística y cultural no tienen por qué detenerse ante una frontera, por lo demás bastante indefinida.

Tras la conquista de Toledo en 1085, se inicia un proceso de colonización norte-sur, pero al mismo tiempo o poco después empieza la emigración en dirección contraria, sur-norte. Son varios los autores que afirman que los mudéjares de Ávila, Segovia, Burgos o Valladolid vinieron del reino de Toledo. Además, en el siglo XII empieza el éxodo de los cristianos y de los judíos andalusíes que emigraban al norte. Los desplazamientos y las migraciones internas tuvieron importantes consecuencias lingüísticas. Los colonos del norte hablaban distintas variedades romances, pero las familias que venían del sur andalusí, independientemente de su adscripción confesional, hablaban árabe. Vamos a analizar este proceso de colonización y sus implicaciones lingüísticas en la segunda parte de este estudio.

## B. Al sur del Sistema Central

Las regiones meridionales de Ávila, las comarcas situadas entre las cumbres serranas y los cursos del Alberche y del Tajo, pertenecían a la Marca Media andalusí, con capital en Toledo. Se trataba de un espacio fronterizo y de una zona fuertemente militarizada. Aquí

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Fecha: 27/06/2017 08:38:20

EDUARDO AZNAR VALLEJO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 08:53:00

MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 09:27:46

ERNESTO PEREDA DE PABLO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

04/07/2017 18:28:14



también hubo una importante colonización beréber. Según Barrios García (2000a: 222-223), la arabización de la población autóctona fue muy intensa. No sabemos muy bien quiénes fueron los agentes de este proceso de aculturación. Según Chalmeta (2003) y Manzano Moreno (2011a), la presencia árabe fue prácticamente inexistente en las zonas beréberes. El territorio entre el Tajo y el Guadiana, así como las regiones centrales de la Meseta, fueron zonas exclusivamente beréberes, donde los árabes no eran deseados. Los únicos centros urbanos de importancia en la región y que pudieron actuar como focos de arabización cultural fueron Toledo, Mérida y Badajoz. Estas son las únicas ciudades donde se menciona la presencia de ulemas a partir del siglo VIII (Manzano Moreno 2011c: 243).

La islamización de los primeros contingentes beréberes que entraron en la Península fue muy superficial. Hay indicios que nos hacen sospechar la pervivencia de cultos preislámicos en las zonas de poblamiento beréber. Es precisamente en estas regiones centrales y entre las comunidades beréberes donde se desarrollaron dos grandes movimientos heréticos durante los siglos VIII y IX (Manzano Moreno 2011c: 173-175).

La arabización y la islamización de los beréberes fue un proceso lento que duró varias generaciones, pero llegó a su fin. En la época del final del califato, en el siglo XI, los beréberes habían perdido ya algunos de los rasgos que los distinguían al principio, como fueron la lengua, la vestimenta o los cultos preislámicos. Habían abandonado las estructuras tribales y habían adoptado las formas de organización típicas de una sociedad islámica, como era la andalusí. “La historia de las poblaciones norteafricanas en al-Andalus -dice Manzano Moreno (2011c: 176)- es la historia de un cambio social”. No podemos extender la “excepcionalidad beréber” hasta el infinito, porque esto sería negarse a reconocer los cambios que esta comunidad experimentó. Ahora bien, no todos los grupos beréberes alcanzaron el mismo grado de integración. El nivel de arabización de los beréberes Di-I-Nun de la taifa de Toledo fue muy superior al que ostentaban los beréberes asentados en las montañas del Sistema Central o en los territorios situados entre el Tajo y el Guadiana. Aquí, como en todo el espacio andalusí, hubo distintos ritmos y grados de aculturación y hay que ser consciente de esta disparidad de situaciones.

Desde mediados del siglo X, la zona de Ávila se convierte en frontera entre cristianos y musulmanes. A las frecuentes incursiones cristianas les sucedían expediciones de castigo del lado andalusí. El paisaje, con los restos de antiguas torres de vigilancia, y la toponimia reflejan la adaptación del medio a las nuevas circunstancias. A topónimos romances como *torre, castrillo o castillo* les corresponden, en árabe, los topónimos *alcazarén, almenara y bebán*, que una vez más nos recuerdan que la frontera tenía también una proyección lingüística. Según Barrios García (1982, 2000a), en las áreas fronterizas del Sistema Central existían pueblos llamados *Aneziados*. Uno de ellos estaba situado en el sur del obispado medieval de Ávila. Es probable que al menos algunos de sus habitantes fueran bilingües, pues la función de los *enaciados* exigía el dominio tanto del romance como del árabe. El *enaciado* de las fuentes cristianas es una persona que habla árabe y que actúa como guía o espía de los musulmanes. Su equivalente árabe, los *nuzza'*, son tráfugas, personas que viven en la frontera entre *dar al-Islam* y *dar al-harb*. Los *enaciados*, como los *nuzza'*, tienen una identidad ambigua, tanto religiosa, como lingüística. Pueden ser tanto de origen cristiano como musulmán. Se mueven con relativa libertad entre los dos territorios, los dos credos y los dos idiomas. Esos tráfugas anónimos -según Fierro (2008a: 81-83)- nos muestran las

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

posibles fluctuaciones de identidad que se producen en las zonas fronterizas. Hay que pensar en una frontera permeable y en grupos humanos de distinto origen con una adscripción religiosa fluctuante que se movían pasando de uno al otro lado de la frontera.

El término *enaciado* aparece en la documentación castellana de los siglos XIII y XIV, pero sin duda refleja una realidad preexistente. Para la gente de la frontera, la guerra se había convertido en modo de vida y, para algunos, en oficio. Según Maíllo Salgado (1983), el término hace referencia más a una categoría socioprofesional que a un estatus étnico-religioso. Barrios García cree que se trata de población musulmana que venía de la Marca Media en un proceso de emigración sur-norte que tuvo lugar en el siglo X. Pero podría tratarse, igualmente, de comunidades autóctonas arabizadas *in situ* (Manzano Moreno 1991).

La gran expansión de los reinos cristianos durante el siglo XI significó la integración de un espacio habitado por comunidades que llevaban siglos viviendo ahí. Por eso, más que de “reoblación”, Manzano Moreno prefiere hablar de reorganización del territorio ocupado. ¿Cómo era esta gente y cuál fue su suerte después de que los colonos cristianos del Norte invadieran su espacio? Es un misterio la suerte de la población autóctona tras la reconquista de Segovia, Salamanca y Ávila. Es imposible saber qué se encontró el conde Raimundo de Borgoña cuando en torno al año 1088 incorporó a sus dominios las tres antiguas ciudades. ¿Cuál fue la composición étnica de estas comunidades, cuáles fueron los parámetros culturales, religiosos y lingüísticos que los identificaban? No lo sabemos. El período andalusí en Ávila y las zonas vecinas de Segovia y Salamanca sigue siendo un reto para los historiadores. Lo que podemos decir es que en este espacio convivieron durante siglos distintas comunidades étnicas, religiosas y lingüísticas. Un reflejo de ello es la toponimia de la zona, donde junto a topónimos prerromanos, romanos y visigóticos, se encuentran nombres de lugar de origen árabe, mozárabe y beréber. Cómo convivieron e interactuaron estas comunidades es una realidad que desconocemos por completo.

### La Frontera Superior: Zaragoza

La Frontera Superior, con capital en Zaragoza, comprendía los territorios que se extienden desde Nájera hasta Lérida a través del valle del Ebro, abarcando también zonas más al norte, en la región de Huesca y Barbastro. Incluía los distritos de Tortosa, Tarragona, Lérida, *Barbitaniya*, Huesca, Zaragoza, Tudela y Calatayud. Albaracín y Teruel formaban parte de la Marca Media con capital en Toledo (Manzano Moreno 1991: 51-52; Viguera Molins 1995: 15-17).

La conquista de la región del Ebro fue rapidísima y, en palabras de Millás Vallicrosa (1946: 63-64) “tuvo casi el carácter de un paseo militar”. La población local no opuso ninguna resistencia, con pocas excepciones, lo cual dio lugar al establecimiento de pactos entre los conquistadores y las élites autóctonas. El objetivo principal de los invasores era dominar las ciudades y las plazas fuertes, donde se establecieron los contingentes árabes. El primer contacto entre autóctonos y foráneos se dio precisamente en el ámbito urbano y la islamización y la arabización empezaron a difundirse desde las ciudades, afectando en primer lugar a la población local urbana.

Las circunstancias en las que se produjo la conquista favorecían la permanencia de los autóctonos en sus lugares de origen. Aquí no se produjo un éxodo masivo de la población y

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

tampoco hubo una colonización importante. Fueron pocos los beréberes que se asentaron en la Marca Superior, aunque la toponimia refleja su huella también en estas regiones. La presencia beréber fue más importante en la Marca Media, en Teruel y Albarracín (Viguera Molins 1995). El número de los contingentes árabes fue superior al número de los beréberes. Según Molina Martínez y Ávila Navarro (1985), no se trataba de asentamientos tribales, sino de individuos o familias árabes que se establecieron en distintos puntos de la Marca, donde fijaron su residencia. Los asentamientos árabes fueron relativamente numerosos en la capital, Zaragoza, y en la cuenca meridional del Ebro.

La densidad y la demografía del poblamiento apenas se vieron alteradas después de la conquista. Este hecho prometía el mantenimiento del *statu quo* y ciertas continuidades del pasado. Sin embargo, los cambios no tardaron en llegar. Muchas de las familias prominentes de la zona adoptaron el Islam en el momento de la firma de los pactos. “Lo que sucede entonces -dice Laliena Corbera (1996a: 298)- es un fenómeno que uno tiene la tentación de calificar de “traición” de las clases dirigentes frente a una “lealtad” de las clases inferiores, no ya al estado visigodo en sí, sino especialmente a las formas culturales de todo el período anterior”. La actitud de las élites fue imitada por buena parte de la población tanto urbana como rural y así, según Millás Vallicrosa (1946), muchos colonos y siervos también adoptaron el Islam.

En el siglo VIII todo el territorio actualmente aragonés quedó oficialmente sometido al dominio musulmán. En los territorios más septentrionales, sin embargo, se trataba de un dominio político meramente nominal y que muy pronto se vio cuestionado por los poderes locales pirenaicos (Lacarra 1980). No fue así en el valle del Ebro, donde la presencia de los árabes se dejó sentir muy pronto. Por ello, es importante distinguir entre las zonas directamente ocupadas y colonizadas por los árabes y aquellas otras que solo fueron sometidas al Islam indirectamente, por una obligación tributaria intermitente, y que fueron controladas a distancia por guarniciones musulmanas establecidas en determinados puntos estratégicos (Viguera Molins 1990a: 51). Lógicamente, el impacto de los procesos de arabización e islamización no fue el mismo en las dos zonas de influencia. Sin embargo, es muy difícil trazar el límite entre el área de sumisión temporal y la de ocupación permanente. Con este objetivo se ha recurrido a la toponimia. Según Viguera Molins (1990a, 1999b), es posible trazar una línea divisoria entre las zonas donde la presencia de toponimia árabe es rarísima y las zonas donde esta toponimia es abundante. Los nombres de lugar de origen árabe se concentran sobre todo por debajo de una línea virtual que empieza desde Almusara y Almoester, en Tarragona, sigue por Alcoletge y Alguaire, en Lérida, remonta por Albelda y Alquézar, en Huesca, baja al Ebro por Alfaro, Azagra y Alcanadre y termina en Alberite y Albelda, en Logroño (Viguera Molins 1990a: 51).

Durante la mayor parte del siglo IX los territorios de la Frontera Superior estaban bajo el control de familias de origen indígena: los Banu Qasi, Banu Amrus, Banu Shabrit y Banu Rashid. Manzano Moreno (1991: 232) ha reparado en un dato curioso, y es que todos los antepasados de estas familias habían concertado vínculos de *wala'* con las familias árabes afincadas en la Frontera desde la conquista. Estos muladíes consiguieron establecer un control directo del territorio de la Marca implantando “una soberanía casi independiente con respecto al poder central” (Manzano Moreno 1991: 233). Según Viguera Molins (1999b), los muladíes controlaban sobre todo el área occidental y central del valle. Los linajes indígenas se

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

mantuvieron en el poder hasta finales del siglo IX, cuando reaparecen en escena los tuyibíes, un clan de origen árabe. No sabemos si el control político de las élites autóctonas y la semiautonomía en la que gobernaron frenaron los procesos de islamización y arabización de las comunidades indígenas y si provocaron una actitud de reivindicación de las señas de identidad latino-cristianas. En principio, no parece que la autonomía política haya supuesto una resistencia cultural. Manzano Moreno (2007) cree que las circunstancias políticas no frenaron ni impidieron el avance de los procesos de cambio cultural en la Marca Superior, como tampoco los frenaron en Toledo. Las élites autóctonas, que se habían convertido al Islam en los primeros tiempos, ya no se identificaban con la cultura latino-cristiana. Sus referentes culturales, plenamente islámicos, estaban en Oriente. La disidencia política con respecto al gobierno central no llevó al cuestionamiento de su lealtad cultural a los parámetros árabe-islámicos. No parece que hubiera un gesto manifiesto de reivindicación cultural, como fue la vuelta al cristianismo de Omar Ben Hafsun, por ejemplo. Tanto los Banu Qasi como los Banu Amrus se mantuvieron fieles al Islam. Lo demuestra la onomástica de las dos familias muladíes, donde, de vez en cuando, aparece algún nombre de reminiscencias hispanas, como Lubbo o Fortún, pero en general, los nombres se mantienen dentro de la tradición islámica (Viguera Molins 1981a; Manzano Moreno 1991). Estos linajes rivalizaron con Córdoba y entre sí por el control político del territorio, pero no se plantearon un cambio de dirección y una marcha atrás en el proceso de islamización y arabización que ya habían iniciado sus mayores.

No conocemos muy bien el desarrollo del proceso de islamización en la Marca Superior. Souto Lasala (1996) apuesta por una islamización rápida y generalizada de la población autóctona. Según Viguera Molins (1999b), la islamización de la población del valle del Ebro alcanzaría el 50% en pleno siglo X y llegaría al 90% a principios del XII, tal y como propone Bulliet para al-Andalus en su totalidad. Sénac (2007), por su parte, cree que el proceso de islamización fue muy lento y que una parte importante de la población de la Marca Superior conservó la religión cristiana hasta mediados del siglo XI.

Es difícil determinar el ritmo del proceso de conversiones al Islam. Sabemos el punto de partida y el resultado final, pero ignoramos el desarrollo del proceso. Sin duda hubo diferencias importantes, dependiendo de la zona. Huesca podría ser un buen ejemplo de ello. Según al-Udri (Granja 1967: 507-508), durante la conquista, esta plaza resistió un asedio de siete años, y cuando la situación de la población se hizo insostenible, los oscenses pidieron el amán (la paz): “Los que se convirtieron al Islam siguieron siendo dueños de sus personas, sus bienes y sus privilegios, pero los que continuaron en la fe cristiana hubieron de pagar la capitación”. Al-Udri, que escribe en el siglo XI, y desde la perspectiva del tiempo transcurrido, decía que en esta ciudad no había verdaderos árabes descendientes de los conquistadores, haciendo, sin duda, referencia al origen muladí de la mayoría de los oscenses. Esto, sin embargo, no fue exclusivo de la ciudad de Huesca, ya que la inmensa mayoría de los andalusíes tenían un origen autóctono, mejor o peor disimulado.

Según este testimonio, una parte de la población de Huesca adoptó el Islam en el momento de la conquista. Otros siguieron en la fe católica. Hubo cierta continuidad episcopal en la ciudad, donde las fuentes citan los nombres de dos obispos de finales del siglo VIII y comienzos del siglo IX que aún mantenían sus nombres latinos, Nitidio y Frontiniano (Durán Gudiol 1995). En las zonas rurales alrededor de Huesca también se constata la presencia de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

comunidades cristianas en el siglo IX. Las fuentes latinas nos han transmitido los nombres de dos jóvenes cristianas, Nunilo y Alodia, que fueron decapitadas en Alquezar el año 851 por orden del valí de Huesca, sumándose así a la lista de mártires que perdieron la vida por la fe. Se trataba de dos hermanas, hijas de un matrimonio mixto, (su padre era musulmán y su madre cristiana). Fueron condenadas por apostatar del Islam. La mención de un intérprete durante el juicio hace pensar que la arabización no había llegado aún a generalizarse en esta zona (Sénac 2007). Tenemos, por tanto, un indicio de que a mediados del siglo IX en la región de Huesca había comunidades indígenas cristianas que todavía hablaban solo romance.

Sabemos que el cristianismo se mantuvo mejor en el ámbito rural. La presencia de cristianos en Huesca, sin embargo, no niega el avance de la islamización en esta zona. Los resultados de la investigación arqueológica muestran la existencia de una densa red de hábitats musulmanes rurales en este espacio de la Frontera. Se han contabilizado unos sesenta asentamientos islámicos en la región de Huesca y unos treinta en la de Barbastro, según datos proporcionados por Sénac (1991: 393).

Las dos realidades coexistían. La población cristiana, mayoritaria en el siglo VIII, fue disminuyendo debido a las conversiones al Islam. Teniendo en cuenta que en la Marca no hubo un proceso de colonización árabe-beréber importante, hemos de reconocer, con al-Udri, que la mayoría de los musulmanes era de origen autóctono, es decir, eran cristianos y judíos que en un momento dado adoptaron el Islam. No conocemos muy bien el ritmo de este proceso, pero sí su resultado final. La densidad de la población mudéjar del valle del Ebro, que se constata a partir de la Reconquista, nos permite concluir que prácticamente la totalidad de los autóctonos ya profesaban el Islam a principios del siglo XII. Esto, por supuesto, no niega la posibilidad de la permanencia de comunidades cristianas en la Marca Superior. Así, sabemos que las iglesias de Tudela, Barbastro, Huesca y Zaragoza pervivieron hasta la conquista cristiana. Sin embargo, si hemos de juzgar por el estado en el que se encontraba la iglesia de Santa María de Zaragoza en vísperas de la conquista aragonesa, hemos de concluir que la situación de los mozárabes, si quedaban algunos, debió de ser muy precaria (Lacarra 1976: 144-146).

Lo que podemos decir con seguridad es que los principales focos de islamización fueron las ciudades y que la población urbana dio el primer paso junto con las élites locales. La mezquita aljama de Zaragoza fue ampliada en dos ocasiones, a mediados del siglo IX por el emir Muhammad I (856) y en los primeros años del siglo XI por Mundir I (1023). Según Corral Lafuente (1987: 44-45), la ampliación de la mezquita obedece no solo al crecimiento urbano que se observa en Zaragoza desde el siglo IX, sino también al aumento de las conversiones al Islam.

El que la capital de la Marca Superior fuera uno de los importantes focos de islamización en al-Andalus lo demuestra también el elevado número de ulemas que ejercieron en esta ciudad entre los siglos VIII y IX. La mayoría de ellos (43 de 67, según los cálculos de Fierro y Marín 1998: 86-88) llevaba *nisbas* árabes, un porcentaje muy elevado en comparación con otras ciudades andaluses de la misma época. De ser auténticas, estas *nisbas* significarían que la mayoría de los ulemas de Zaragoza tenían raíces árabes. Muchos de ellos habían estudiado fuera de al-Andalus. Sus destinos preferidos fueron Qayrawan y Egipto. Al regresar a la Marca, fundaban escuelas y muchos alumnos de otras localidades acudían a Zaragoza para estudiar con sus reputados maestros. Gracias a ellos, la ciudad se convirtió en

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

un centro de enseñanzas de primer orden que rivalizaba con Córdoba e incluso llegó a superarla a partir del siglo XI. Está claro que no todos los ulemas de la Marca tenían origen árabe y que detrás de muchas *nisbas* orientales habría que ver a autóctonos y beréberes arabizados. Entre los que desempeñaron el cargo de *cadí* ('juez') hubo personas de origen muladí que también habían realizado la *rihla* ('viaje de estudios') y obtuvieron gran reputación en el desempeño de su cargo (Molina Martínez y Ávila Navarro 1985).

El intenso proceso de urbanización que se desarrolló en la Marca a partir del siglo IX dio un impulso a los procesos de islamización y arabización. Cuando los árabes llegan al valle del Ebro, en el año 714, funcionaban como núcleos urbanos solo las sedes episcopales de Zaragoza, Huesca, Tarazona, Calahorra y Pamplona. La mayoría de la población aragonesa vivía entonces en el campo (Corral Lafuente 1987). Los musulmanes asignaron nuevos gobernadores en estas ciudades y empezaron a reorganizar la administración de todo el territorio circundante. En época andalusí, la red urbana se amplió con la fundación de nuevas medinas: Calatayud, Tudela y Daroca (s. IX), Barbastro y Fraga (s. X) y Albarracín (s. XI). El resultado de este proceso fue que el valle del Ebro se convirtió en una de las áreas más urbanizadas de al-Andalus y con una densidad demográfica muy alta (Viguera Molins 1995: 23). Los principales núcleos urbanos fueron Albarracín, Barbastro, Borja, Calatayud, Daroca, Huesca, Tarazona y Zaragoza. Las fuentes otorgan el estatuto de ciudad también a núcleos de población como Calanda, Cutanda, Ejea, Fraga, Monzón, Mequinenza, Ricla, Rueda de Jalón. Zaragoza fue la capital de la Marca y la ciudad más densamente poblada, que tendría, a mediados del siglo XI, alrededor de 20.000 habitantes; Huesca tendría entre 6 y 7.000; Calatayud, Tudela y Lérida en torno a los 5.000; Barbastro, Daroca y Fraga rondarían los 3.000 habitantes, y Balaguer, Tarazona, Ejea, Borja y Albarracín en torno a los 2.000 (Corral Lafuente 1991).

Otro factor que contribuyó enormemente al proceso de orientalización de la población local fueron los contactos con Oriente. Durante el período omeya, la Marca Superior fue un territorio prácticamente aislado del resto de al-Andalus. Esta autonomía de la Marca y su relativo aislamiento se observan incluso en la formación intelectual de sus ulemas, que preferían estudiar en el extranjero antes que en Córdoba. El estudio que Molina Martínez y Ávila Navarro (1985) han dedicado a los movimientos migratorios dentro y fuera de la Marca Superior demuestra que los tagarinos vivían de espaldas a Córdoba. Cuando salían de su territorio era para dirigirse a Oriente y casi nunca a otras ciudades andalusíes. Durante los siglos VIII al X sus contactos con distintas capitales orientales fueron muy frecuentes. Gracias a estos viajes, la cultura oriental llegaba aquí de forma directa. La influencia cultural y política de la capital omeya apenas se percibía en Zaragoza, que tenía una vida política e intelectual casi independiente. Los intelectuales de la Marca crearon sus propios canales de formación y de transmisión del conocimiento.

Esta situación cambió durante el período de taifas, en el siglo XI. Debido a la compleja situación política que se vivía en la capital andalusí, muchos intelectuales cordobeses llegaron a Zaragoza. La emigración tuvo un marcado carácter político y urbano. La taifa zaragozana recibió un importante aporte humano, responsable no solo del aumento de la densidad demográfica, sino sobre todo de su desarrollo cultural. Los intelectuales musulmanes y judíos que llegaron desde Córdoba hablaban árabe, y muchos se habían formado en Oriente. De este modo contribuyeron enormemente al prestigio cultural de la taifa de Zaragoza (Molina

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Martínez y Ávila Navarro 1985). La islamización y arabización en los núcleos urbanos, que ya habían avanzado mucho en los tres primeros siglos, llegaron en esta época a su cenit.

¿Qué evidencias tenemos del proceso de arabización en la Marca Superior? Para empezar, toda la producción científica y literaria realizada en la taifa de Zaragoza demuestra que el árabe era la lengua de la cultura y la única lengua de expresión escrita en la Marca Superior durante la etapa andalusí. La única excepción es la producción escrita en hebreo que generaron las comunidades judías. Un corpus de documentos árabes de Navarra y Aragón demuestra la continuidad del uso de la lengua árabe por parte de los mudéjares y de los judíos aragoneses varios siglos después de la Reconquista (Bosch Vilá 1952, 1957a, 1957b; García Arenal 1982; Millás Vallicrosa 1930, 1933; Viguera Molins 1981b). La misma continuidad se ha constatado en Toledo por parte de la comunidad mozárabe, que siguió empleando el árabe hasta el siglo XIV. Es evidente que si estas comunidades continuaron sirviéndose del árabe en sus escrituras de carácter público y privado después de la Reconquista es porque ya tenían esta costumbre con anterioridad. Podemos concluir, por tanto, que toda la documentación escrita en árabe antes o después de la conquista aragonesa demuestra el empleo del registro alto del árabe en las esferas de la administración, de la ciencia y de la literatura.

Es más difícil demostrar la adopción del árabe andalusí como lengua de uso cotidiano por parte de la población local, porque este registro casi nunca aparece reflejado en la escritura.

Sabemos que en el territorio de la Marca durante un tiempo, difícil de precisar, se mantuvieron las estructuras sociales y económicas previas a la conquista, lo que parece, por otra parte, absolutamente lógico. “No existen -como dice García Sanjuán (2006: 122)- discontinuidades históricas absolutas. La nueva formación social andalusí no surge en el vacío”. Esas continuidades históricas implicaban también el mantenimiento de la lengua y de la religión por parte de los indígenas. Según Corriente (1992), el romance fue la lengua vernácula que hablaba la mayoría de la población andalusí, con independencia de su adscripción confesional, en los siglos VIII al X. Pero también es cierto que la población autóctona experimentó un proceso de arabización muy profundo. Teniendo en cuenta la historia política de la Marca Superior, sus complejas relaciones con Córdoba, la densidad de la población indígena y el carácter fronterizo de la zona, hemos de suponer que la arabización fue más tardía y más lenta en comparación con las provincias meridionales de al-Andalus, por ejemplo. Esto, sin embargo, no significa que la arabización de la población local no llegara a producirse o que solo alcanzara a las élites intelectuales, como decía Ribera. Tanto la antroponimia como la toponimia de la zona nos inducen a pensar que la población local adoptó el árabe andalusí como lengua de comunicación.

En los siglos IX y X se daban todos los cruces posibles entre origen étnico, adscripción religiosa y preferencias onomásticas: algunos muladíes habían adoptado los nombres árabes, mientras que otros mantenían sus usos onomásticos tradicionales. Incluso se da el curioso caso de una familia árabe de la Marca Superior, los Banu Furtish, que reciben su nombre del apodo romance de su antepasado Sulayman ibn Salih “el fuerte” (Molina Martínez y Ávila Navarro 1985: 88-89). Los apodos romances, sin embargo, no pueden ocultar la tendencia a la adopción del sistema onomástico árabe por parte de la población local, que se observa desde el siglo VIII. Según Viguera Molins (1995), la adopción de la antroponimia árabe por parte de los muladíes de la Marca Superior es un claro indicio de su

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

arabización lingüística. Esta comunidad va a mantener el sistema onomástico árabe después de la conquista aragonesa. En su estudio sobre la antroponimia de los mudéjares de Aragón, Laliena Corbera (1996b) constata la pervivencia de este modelo onomástico en los siglos XII-XIII. Hasta la conversión al cristianismo en el siglo XVI, los nombres propios más frecuentes entre los mudéjares de Navarra y Aragón fueron *Muhammad, Ibrahim, Ali, Yusuf, Musa, Abdallah, Faray y Ahmad* (Laliena Corbera 1996b). Además, sigue vigente el uso del *nasab* y son abundantes también las *nisbas* de carácter tribal o toponímico que vinculaban a las personas con alguna de las destacadas familias árabes de la Marca Superior (*Tuyibí, Ansari, Mudari*). Las personas que reclamaban para sí estos apellidos tribales seguían identificándose con la élite andalusí, y, a pesar de que los tiempos ya habían cambiado, el nombre seguía funcionando como un elemento de reivindicación cultural y de identificación con la tradición andalusí.

La antroponimia es un marcador de confesionalidad, aunque hay notables excepciones, como, por ejemplo, la difusión de la onomástica árabe entre las comunidades cristianas y judías dentro y fuera de al-Andalus. La antroponimia, sin embargo, no puede ser interpretada como un reflejo exacto de la adscripción de un individuo o grupo a una comunidad lingüística concreta. Alguien que lleva un nombre árabe no necesariamente tiene que ser arabófono. Hay que tener en cuenta que la adopción de la onomástica árabe por parte de los muladíes de la Marca Superior no implica obligatoriamente el abandono del romance como lengua vernácula. Los mudéjares de Aragón seguían conservando la onomástica árabe-islámica como símbolo de su identidad religiosa mucho después de haber perdido la lengua árabe como vehículo de expresión. Por tanto, no siempre existe una correspondencia directa entre usos onomásticos y lingüísticos.

La toponimia también puede funcionar como indicador de arabización. En un estudio sobre la toponimia mayor de origen árabe, Corral Lafuente (1999) llegaba a la conclusión de que el porcentaje de macrotopónimos árabes en Aragón no llegaba al 10%. En la provincia de Huesca la densidad de toponimia árabe era aún menor, apenas un 5,5%, mientras que en Zaragoza y en Teruel el porcentaje aumentaba hasta el 11,5%. La misma impresión de escasez se desprende del estudio de Laliena Corbera (2012: 648), basado en fuentes cristianas, que analiza el volumen de topónimos árabes en la diócesis de Huesca inmediatamente después de la conquista aragonesa. El autor cita diecisiete topónimos árabes, que representan poco más del 8% del total. Es muy arriesgado, sin embargo, interpretar estos datos como un indicio de la escasa arabización lingüística de la Marca Superior. Como ha señalado Barrios García (1982: 117), los macrotopónimos son más estables y resistentes al cambio que los microtopónimos. Estos últimos cambian con mayor frecuencia porque están estrechamente ligados a las transformaciones del paisaje agrario o urbano. Los cambios lingüísticos y culturales que ocurren en una comunidad tienen un reflejo más directo e inmediato sobre la toponimia menor. Esto significa que el recuento y análisis de los microtopónimos conservados en las fuentes árabes y latinas podría modificar sensiblemente la correlación entre topónimos de origen árabe y latino.

La quinta parte de los topónimos que se localizan en la diócesis de Huesca hacia el año 1100 tiene un remoto origen romano (Laliena Corbera 2012: 647-649). Esto significa que la población de la Marca mantuvo buena parte del sustrato de topónimos preislámicos hasta la época de la Reconquista. Laliena Corbera se pregunta cómo es posible que estos topónimos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



hayan sobrevivido a cuatro siglos de intensa arabización. Una de las razones que explican la conservación de la toponimia preislámica en la zona tiene que ver con las pautas de asentamiento de los árabes y beréberes que llegaron a este territorio. Un alto porcentaje de hábitats de la Marca Superior tiene un origen preislámico. La población local permaneció en sus lugares de origen después de la conquista y sobre este poblamiento indígena se superpuso el aporte foráneo. Los árabes y los beréberes no “desbautizaron” las localidades en las que se establecieron (Guichard 1995: 310). Generalmente, respetaron las antiguas denominaciones. Los poblados que recibieron el nombre de una tribu árabe o beréber corresponden, por lo general, a nuevas fundaciones.

La escasez de toponimia árabe en la zona se debe también al lento proceso de aculturación de la población indígena y sobre todo a su tardía arabización. Los muladíes de la Marca Superior mantuvieron los viejos topónimos de origen latino junto con la lengua romance mientras se arabizaban lentamente. Sin duda, esta arabización también afloró en la toponimia, sobre todo en la toponimia menor. Pero la conquista aragonesa fue tan violenta en sus inicios que muchas comunidades musulmanas de la zona de Huesca fueron aniquiladas y gran parte de sus hábitats destruidos. Las fuentes cristianas recogen una mínima parte de los nombres de lugar que existieron en época andalusí.

Ahora bien, a menudo los topónimos permanecen, pero los pueblos cambian. Cambia la demografía, la composición étnica, la adscripción religiosa, la situación lingüística de las comunidades. Estos cambios no siempre encuentran un reflejo directo en la toponimia. Una ley de la toponomástica dice que no existe una correspondencia directa entre la etimología de un topónimo y la composición étnica y lingüística de la población que lo ha transmitido. Del mismo modo que los colonos árabes y beréberes adoptaron los nombres de lugar preislámicos, los aragoneses perpetuaron muchos topónimos de origen árabe y beréber, que, en principio, eran ajenos a su comunidad y a su lengua. Por tanto, es muy arriesgado usar la toponimia como reflejo del carácter étnico y lingüístico de un asentamiento. Para usar este tipo de fuentes con ciertas garantías hay que tener en cuenta no solo el origen, la forma y la cronología de los topónimos, sino también todo tipo de información, tanto documental como arqueológica, que pueda aportar algún dato sobre el tipo de poblamiento, la composición étnica de la comunidad, los ritos funerarios, la cultura material, la epigrafía, los movimientos demográficos, las inmigraciones, etc. Hay que tener en cuenta, además, que la conquista cristiana alteró sensiblemente la toponimia andalusí y que muchos topónimos de origen árabe y beréber desaparecieron antes de ser registrados en alguna fuente escrita. Aun así, las actuales Aragón, Andalucía y Levante son las tres zonas de la Península donde se ha conservado un mayor número de topónimos de origen árabe (Corriente 1987).

Otro indicio de la arabización son las interferencias del dialecto andalusí en las fuentes en árabe clásico y en los fragmentos en lengua árabe de los manuscritos aljamiados (Ferrando 1998). Muchos rasgos fonéticos y morfológicos que registran estas fuentes solo se explican desde la fonética y la morfología del árabe andalusí y delatan cierta deficiencia en el dominio del registro clásico por parte de los escribanos y de los copistas de estos manuscritos. Al mismo tiempo, si analizamos el romance de los textos aljamiados, los rasgos no castellanos que encontramos en ellos pertenecen al aragonés septentrional, no al romance de la Marca Superior. Los aragonesismos que aparecen en estas fuentes fueron el resultado del influjo de los dialectos de repoblación traídos por los colonos aragoneses.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

La arabización de la población de la Marca Superior no ha sido aceptada con unanimidad por todos los investigadores. Algunos autores (Simonet 1888; Ribera y Asín 1912; Lacarra 1979, 1987a; García Marco 2004; Peñarroja Torrejón 2008) han sugerido la posibilidad de que las comunidades musulmanas del valle del Ebro todavía hablaran romance en la época de la Reconquista.

Simonet fue uno de los primeros autores que defendieron la continuidad del romance autóctono hasta el siglo XII. “Téngase en cuenta -dice este autor (1888: CII)- que el romance castellano fue lengua propia y nativa en todo el territorio conocido por Aragón, [...] y así el idioma que allí se habla desde remota edad, no fue importado por los conquistadores”. Según Simonet, la misma afirmación es válida para Navarra, donde el “idioma castellano” fue propio y nativo de la población autóctona a lo largo de toda la Edad Media. Así, de acuerdo con Simonet, la población autóctona del valle del Ebro no solo hablaba romance en vísperas de la Reconquista, sino que su romance era el castellano. Hoy ya sabemos que el proceso de castellanización de Aragón empezó mucho más tarde. Además, es muy discutible la afirmación de que en Navarra se hablase castellano en esta época, sin que se mencione siquiera la presencia del euskera en este ámbito de la geografía peninsular, o del árabe, en ciudades como Tudela, que estaban plenamente integradas en el ámbito andalusí.

La tesis continuista anunciada por Simonet fue defendida también por Ribera y Asín. En la introducción al catálogo de *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* (1912) estos autores afirman que los muladíes de la Marca Superior no llegaron a arabizarse. El proceso de islamización de estas comunidades no llevó al abandono del romance que hablaban sus antepasados en el momento de la conquista árabe. “Los moriscos aragoneses -dicen Ribera y Asín (1912: XXI-XXII)- creían que sus antepasados habían hablado en árabe y que después, perdida la memoria de la lengua arábiga, hablaron en romance. Nosotros hemos llegado a sospechar que los musulmanes aragoneses jamás dejaron de usar el dialecto o romance aragonés. [...] A nuestro juicio, los moriscos aragoneses no tuvieron nunca, como lengua familiar, el árabe”.

Según Lacarra (1987a: 227), la mayoría de los musulmanes de la Marca Superior descendían de los hispano-romanos y visigodos que aceptaron el Islam en el siglo VIII, de lo que se deriva que la mayor parte de ellos hablara romance hasta la Reconquista. Lacarra no tiene en cuenta, sin embargo, que, independientemente de su origen étnico, las comunidades pueden cambiar no solo de religión, sino también de lengua y de identidad, y este fue el caso de los muladíes que adoptaron la identidad andalusí.

Guichard (1995: 37) le reserva un lugar a la duda, afirmando que es posible que no todo el territorio andalusí fuera lingüísticamente homogéneo y que hubiera regiones no del todo arabizadas. Es curioso que piense precisamente en los mudéjares aragoneses, que no hablaban árabe, bien porque perdieron su uso después de la Reconquista, bien porque nunca lo habían hablado. Guichard no descarta la posibilidad de que los dialectos romances resistieran al impacto del árabe en las regiones más septentrionales de al-Andalus.

Frago Gracia (2007: 106), por su parte, cree que cuando los reconquistadores llegaron al Ebro las mozarabías aún debían de conservar algo de su romance antiguo, pero muy pronto se vieron asimiladas y su romance se fundió con el romance norteño que traían los colonos. Este autor sigue vinculando el mantenimiento del romance a la pervivencia de comunidades mozarabes. Sin embargo, apenas se constata la presencia de comunidades cristianas en la

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

región en vísperas de la conquista aragonesa (Lacarra 1987a). Esto significa que si el romance autóctono se mantuvo fue gracias a las comunidades musulmanas y judías y no a los mozárabes.

Peñarroja Torrejón (2008) es uno de los últimos autores que ha planteado la tesis del mantenimiento del romance autóctono en el valle del Ebro durante la etapa andalusí. Este autor presupone una vigencia generalizada del romance en todo el territorio de la Marca Superior, incluidas las tierras bajas turolenses, hasta la frontera con Valencia y la Cataluña meridional. No estaría de más recordar que Peñarroja Torrejón es partidario del nacionalismo lingüístico valenciano y uno de los defensores más apasionados del mantenimiento del romance autóctono hasta la reconquista de Valencia. Este autor tenía un interés especial en demostrar que el romance andalusí tuvo una vigencia prolongada no solo en Valencia, sino también en la Marca Superior.

Peñarroja Torrejón plantea una tesis, a mi juicio, discutible, según la cual el romance del valle del Ebro y el aragonés septentrional fueron idénticos desde el punto de vista lingüístico. En su opinión, no se observa ninguna diferencia sustancial entre el romance de la Marca Superior y el aragonés primigenio de las áreas septentrionales. Los hechos centrales del vocalismo y del consonantismo de ambas modalidades coinciden, según él, en lo fundamental. “La Reconquista -dice este autor- no debió, pues, de traer grandes novedades lingüísticas al área aquí estudiada, donde la confluencia entre ambas modalidades (‘mozárabe’ nativo y ‘aragonés’ norteño, si es que entre ellos existía una clara separación fisonómica y no estamos ante un mero espejismo de taxonomía) sería lo característico, al menos hasta la expansión castellana” (Peñarroja Torrejón 2008: 632).

La fusión del romance autóctono andalusí con los romances del norte es una de las viejas tesis de Simonet y un tópico muy arraigado en la historiografía. En mi opinión, la realidad lingüística y social en el espacio aragonés fue algo más compleja. Para empezar, no existió, ni antes, ni después de la conquista islámica, una modalidad aragonesa unificada (Enguita Utrilla 2010). El territorio del actual Aragón ya estaba lingüísticamente fragmentado antes de la conquista islámica. La razón que explica esta fragmentación y la falta de uniformidad lingüística es la distinta intensidad de la romanización de esta zona de la Península, así como la influencia de las lenguas prerromanas, que actuaron como sustrato lingüístico. Mientras que en la zona del valle la romanización y latinización fueron tempranas e intensas, en la zona pirenaica el proceso de romanización resultó más tardío y menos intenso (Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia 2004: 67). Podemos decir, por tanto, que el romance que hablaban las comunidades del valle del Ebro fue distinto de los romances que se hablaban en los valles pirenaicos y que la distinción entre alto y bajo aragonés ya existía en la etapa preandalusí. A estas diferencias iniciales se superpuso la nueva frontera lingüística y cultural que se fue constituyendo después de la conquista islámica. La islamización y arabización, tan intensas en el valle del Ebro, no llegaron hasta los altos valles del Pirineo, lo que hizo que las comunidades del norte se distanciaran cada vez más de las poblaciones del sur. El habla de los montañeses siguió evolucionando de acuerdo a sus propias tendencias, expuesta a las influencias tanto septentrionales como meridionales. Es más, cada uno de los tres condados que se constituyeron en el espacio pirenaico tuvo una trayectoria histórica y lingüística diferente. El Aragón primitivo estaba vinculado al sur francés y a Navarra. Sobrarbe recibió una impronta franca más marcada aún y estuvo más expuesto al influjo andalusí, mientras que

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Ribagorza se mantuvo siempre dentro de la órbita oriental catalana (Enguita Utrilla 2010: 139). Este ‘aragonés’ norteño del que habla Peñarroja fue, y sigue siendo en la actualidad, un conjunto de hablas muy diversificadas. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que a partir del siglo VIII el romance del valle del Ebro entró en contacto con el árabe y el beréber, sobre todo en aquellas zonas donde la población arabófona y bebrerófona fue más importante. El resultado de este contacto de lenguas y de las interferencias fonéticas, morfológicas y léxicas que generó fue la creación de una modalidad romance andalusí autóctona, que difería tanto de las hablas aragonesas septentrionales como de las otras variantes del romance andalusí, el de la Marca Media (Toledo) o del Levante (Valencia y Murcia). Aun partiendo de una supuesta homogeneidad lingüística del ámbito aragonés con anterioridad a la conquista árabe, los acontecimientos históricos que tuvieron lugar después del 714 rompieron esta homogeneidad y dejaron su huella lingüística en la zona. El romance del valle del Ebro evolucionó en un contacto directo con el árabe andalusí. Las hablas aragonesas septentrionales también debieron sentir este impacto, aunque en menor medida, porque ahí era más perceptible el influjo del vasco, del francés y del catalán.

La población de la Marca Superior experimentó un profundo proceso de arabización lingüística. La supervivencia de comunidades romanceparlantes no niega el alcance y la profundidad de la arabización. Hay que tener en cuenta que la mayoría de los autóctonos había abrazado el Islam. Los muladíes de la Marca, como los de Córdoba o Toledo, pretendían fusionarse con los árabes, y el dominio de su lengua era un requisito indispensable. No tenemos datos para medir su grado de identificación con el romance, pero, conociendo la lógica de los procesos de aculturación, nos atrevemos a decir que no debió ser muy alto. El romance delata el origen autóctono de las personas que lo hablaban, y los muladíes hacían todo lo posible por disimular y ocultar este origen.

Por eso creo que la reconquista y la colonización del valle del Ebro significaron un cambio profundo en el mapa étnico y lingüístico de la zona. Sénac (1991) prefiere hablar incluso de “ruptura”. Reducir los complejos procesos de conquista y colonización a una simple fusión o confluencia de dos modalidades lingüísticas inteligibles, como plantea Peñarroja Torrejón, nos parece simplificar en exceso y, por ello mismo, falsear la compleja realidad social que se originó a raíz de la conquista árabe y sus inevitables implicaciones lingüísticas. Vamos a estudiar con más detalle estos procesos en la segunda parte de nuestro estudio. De momento, solo vamos a adelantar que los colonos que llegaron al valle del Ebro a partir del siglo XII tenían diverso origen y procedencia y hablaban distintas lenguas. No representaban solo al ‘aragonés’ norteño, sino también al navarro, el vasco, el castellano, el occitano, el provenzal, el catalán. En la mayoría de los casos, estos colonos entraron en contacto con comunidades autóctonas monolingües en árabe. Más que de confluencia de variedades, cabe hablar, en estos casos, de un conflicto de lenguas y de un serio problema de comunicación. Si hubo comunidades, cristianas, musulmanas o judías, que aún conservaban su antiguo romance, situación que no podemos descartar, aunque no debió ser muy frecuente, este encuentro entre romanceparlantes del norte con romanceparlantes del sur no debió ser fácil tampoco, porque las dos modalidades romances habían evolucionado de forma diferente durante más de cuatro siglos, expuestas a influencias lingüísticas distintas.

Lacarra (1980) creía que no había una frontera lingüística entre los reconquistadores y la población local. Parece, sin embargo, que sí hubo una frontera religiosa, lingüística y

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

cultural entre lo aragonés y lo andalusí, y esta frontera interior permanecería mucho después de la reconquista del territorio de la Marca Superior, gracias a la permanencia de la población mudéjar.

No sabemos si la arabización supuso la pérdida del romance en todo el territorio de la Frontera Superior. Podemos plantear, como mera hipótesis de trabajo, la posibilidad de la pervivencia del romance entre algunas comunidades del valle del Ebro, pero es imposible demostrarlo. El problema es que no tenemos prácticamente ninguna referencia a la lengua hablada por la población de la Marca Superior en vísperas de la conquista aragonesa. Los únicos indicios de la existencia de grupos romanceparlantes son una observación escueta en un poema de Ibn Gabirol y la referencia a la aljamía de Zaragoza en la obra de Ibn Buklaris. Ibn Gabirol (1021-1070) atestigua el empleo del romance por algunas comunidades judías del valle del Ebro: “Su lengua es extraña a la lengua hebrea y [el pueblo] no conoce la lengua judía. La mitad habla en lengua cristiana, y la otra mitad en la lengua de los hijos de Qedar, tan oscura” (Sáenz-Badillos 1980: 15). De acuerdo con algunos autores, como Maíllo Salgado o Corriente, la comunidad judía andalusí se arabizó, pero sin perder el romance como lengua vernácula. Aquí tenemos un testimonio de ello. No sabemos a qué comunidades se refería exactamente Ibn Gabirol y tampoco si mantuvieron el romance hasta el final, pues el dato es de mediados del siglo XI y quedaba tiempo aún hasta el inicio de la Reconquista. Es imposible saber si la misma duplicidad de situaciones existía también entre las comunidades musulmanas.

El otro testimonio no hace referencia a ninguna comunidad religiosa en concreto, pero el autor que nos ha transmitido los datos, Ibn Buklaris, también era judío. Vivió entre la segunda mitad del siglo XI y principios del XII, es decir, en la época en la que empieza la conquista aragonesa de los territorios de la Marca Superior. En el *Kitab al-Mustaini* (1106), un tratado de farmacología, Ibn Buklaris hace referencia a la aljamía o romance de Zaragoza y cita los nombres latinos y romances de varias plantas medicinales. La interpretación de este tipo de fuentes, sin embargo, no es fácil.

Los glosarios botánicos, agronómicos y médicos andalusíes a menudo han sido utilizados como fuente para el estudio del romance andalusí, porque, a pesar de haber sido redactados en árabe, contienen palabras en otras lenguas, entre ellas, el romance. El primero en explotar esta cantera fue Simonet en su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (1888). Muchas de las afirmaciones que hace Simonet en este estudio han sido criticadas por los arabistas posteriores. Barceló (1997) y Corriente (2008b) insisten en la necesidad de reeditar las fuentes que utilizó Simonet, y recomiendan prescindir de los datos lingüísticos que ofrece, porque sus lecturas contienen muchos errores. Lo que hace más grave la situación es que fueron reproducidas infinidad de veces por los mozarabistas posteriores, que no podían acceder a los manuscritos originales y confiaron ciegamente en Simonet. Pero las manipulaciones que hizo Simonet de las formas originales de los supuestos romancismos no son el único problema. Algunos autores (Vicente 2006: 56) han expresado sus reservas sobre la validez de estas fuentes como testimonios de la pervivencia del romance. En efecto, ¿cómo podemos estar seguros de que los fitónimos que aparecen en estas obras les fueron transmitidos a sus respectivos autores por autóctonos romanceparlantes, en entrevistas de campo y en exploraciones directas? Es así como interpretaban los datos muchos mozarabistas, que usaban los glosarios como prueba incuestionable de la vigencia del romance a lo largo de

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

todo el período andalusí. Sin embargo, esta no es la única interpretación posible. Corriente cree que en la mayoría de los casos estos términos fueron transmitidos por vía libresca. Los autores de los tratados de medicina y farmacopea copiaban obras anteriores, donde ya venían especificados estos nombres. En este caso, los romancismos pierden todo su valor informativo para el tema que nos ocupa, ya que no reflejan el estado lingüístico en el momento en que fueron compuestos esos tratados, sino, en todo caso, un estado anterior ya superado. Por tanto, es muy arriesgado usarlos como testimonio del mantenimiento del romance, sobre todo a partir del siglo XII. Pero existe otra posible interpretación. Podría tratarse de préstamos romances incorporados al árabe andalusí. Como es lógico, el árabe no disponía de palabras para nombrar estas realidades ibéricas y tomó los nombres de las plantas, como otros tantos términos técnicos, de los romances autóctonos. Aun en el supuesto de que se tratase de entrevistas de trabajo en comunidades lingüísticas concretas, siempre quedará la duda de si estos fitónimos fueron romancismos en el árabe andalusí de unas comunidades ya monolingües en árabe o muestras directas de un romance vivo.

Por tanto, un fitónimo romance en un tratado de botánica en árabe puede interpretarse como un dato transmitido por vía escrita, como un préstamo en el árabe andalusí o como muestra de un romance vivo. ¿Cómo hemos de interpretar los fitónimos del *Kitab al-Mustaini* de Ibn Buklari? Cuando habla de la *ayamiya de Saraqusta*, ¿hace referencia a una lengua viva?

Es posible que en la Zaragoza de fines del XI y principios del XII, sobre todo en la campiña circundante, se hablase aún romance. No se puede descartar la posibilidad de que en el Maestrazgo o la Sierra de Albarracín o en las regiones septentrionales de Huesca el romance hubiera podido mantenerse entre los montañeses y los campesinos. Tenemos que reconocer que no sabemos casi nada del proceso de arabización de las densas comunidades indígenas del valle del Ebro. Las fuentes textuales reflejan solo la historia de las clases altas urbanas de la sociedad andalusí. Los espacios rurales quedan en la sombra y es precisamente ahí donde había más posibilidades de que se mantuviera el romance. Los geógrafos y los cronistas oficiales no estaban especialmente interesados en reflejar la realidad del campo aragonés y de las comunidades rurales que lo habitaban (Sénac 1991). Por eso, tenemos que reconstruir un puzzle con unas cuantas piezas sueltas que solo nos muestran determinados detalles del cuadro.

La historia de la lengua está escrita en las isoglosas que marcan las fronteras entre los diversos espacios lingüísticos en la Península Ibérica. En *Orígenes del español*, Menéndez Pidal intentó hacer un mapa de los dialectos “mozárabes” en el momento de la Reconquista. “Al Este, dice este autor, respondiendo al mayor retraso de la reconquista allí, el punto donde cesan los dialectos primitivos está mucho más septentrional que al Oeste, pues se halla en la comarca de Benabarre (Menéndez Pidal 1926/ 2001: 120)”. Esta comarca se encuentra muy cerca de la línea que marca la frontera entre la zona donde la toponimia árabe es escasa, al norte, y la zona donde esta toponimia es abundante, al sur (Viguera Molins 1990a: 51). Según Menéndez Pidal, en la comarca de Benabarre, que fue reconquistada en 1058, las isoglosas de los rasgos del aragonés y del catalán se entrecruzan, indicando que ahí permanece el dialectalismo primitivo. Un poco más al sur, sin embargo, en las vecinas comarcas de Monzón y Tamarite, reconquistadas casi un siglo después, los límites del aragonés y del catalán son coincidentes, revelando ser efecto de la Reconquista. Según Menéndez Pidal (1926/ 2001:

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

119), “allí el dialecto no se desarrolló primitiva y sedentariamente, sino que es dialecto de emigración, llevado como de un golpe, ya en estado de completo desarrollo, por los reconquistadores aragoneses o catalanes que repoblaron y reorganizaron, respectivamente, los territorios de Monzón y de Tamarite. La lengua de los mozárabes resultó aquí insignificante frente a las lenguas invasoras del Norte”. En conclusión, podemos decir que el romance tenía más posibilidades de sobrevivir en los territorios reconquistados antes del siglo XII.

Según un consenso casi general entre los autores (Frago Gracia 2001; Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia 2004; Enguita Utrilla 2008), el aragonés medieval es el resultado de un proceso de nivelación lingüística que se inicia con la reconquista y colonización del territorio de la Marca Superior de al-Andalus. En este proceso de nivelación intervienen colonos de distinta procedencia peninsular y ultrapirenaica. No hay que olvidar, sin embargo, la participación de los mudéjares aragoneses en esta fase de nivelación de la lengua. Tanto su peso demográfico como su prolongada presencia en territorio aragonés los convierte en actores de primer orden en este proceso. Es necesario reconsiderar la importancia que tradicionalmente se les ha concedido a los mozárabes y devolver a los mudéjares el protagonismo que merecen, porque el aragonés fue también lengua de los mudéjares y, sin ellos, el carácter y la historia de esta variedad lingüística hubieran sido muy diferentes.

## 1.4.2 Espacios del interior

### Córdoba y Granada

Los procesos de islamización y arabización en Córdoba fueron, sin duda, mucho más rápidos e intensos que en otras provincias, debido a diversos factores. Para empezar, se trataba de la capital de al-Andalus, donde se concentraba la élite intelectual del país y una buena parte de los contingentes militares árabes. Era una de las zonas más densamente pobladas por arabófonos. Córdoba era la sede del gobierno central. La administración del estado se expresaba en árabe. Las monedas, los sellos, la epigrafía oficial, las escrituras, todo estaba en árabe.

El árabe fue reconocido como lengua oficial del imperio islámico por el califa omeya de Oriente Abd al-Malik (687-705) antes de la conquista de Hispania. Aunque en un principio se reconoció el estatus del latín como lengua cooficial, como constata su presencia en las monedas, pronto el latín fue abandonado y el árabe se convirtió en la única lengua oficial del estado andalusí.

En árabe “hablaban” hasta las fachadas de los edificios. Las paredes de las mezquitas estaban repletas de citas del Corán. Los dos ejemplos más significativos, pero no los únicos, son las inscripciones árabes de la Mezquita Aljama de Córdoba y de la Aljama de Madinat al-Zahra. Se puede objetar que el vulgo no sabía leerlas, y es verdad. El pueblo no sabía leer las letras, pero sabía interpretar los símbolos, y el mensaje que transmitían era que el árabe es la lengua del poder.

El estado contaba con distintos medios de propaganda, pero todos se expresaban en árabe. Los musulmanes acudían a las mezquitas no solo para rezar y honrar a Dios, sino también para estudiar, para resolver sus pleitos, pedir consejo. El sermón del viernes en las mezquitas era uno de los mecanismos de propaganda del estado más eficaces. Es posible que

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

en una etapa temprana los ulemas andalusíes, muchos de ellos de origen autóctono, hayan predicado en romance, porque era la única lengua que el pueblo entendía, pero a medida que avanzaba la arabización el romance fue abandonado y en la casa de Dios solo se hablaba en la lengua del Profeta.

El proceso de arabización lingüística en Córdoba, que había empezado en el siglo VIII, termina en el siglo IX, cuando prácticamente todos los cordobeses hablaban ya el árabe andalusí. Esto no significa que el romance había desaparecido. Hay varias anécdotas del siglo IX que nos muestran la compleja situación lingüística que se vivía en la capital. Ribera (1912) ha espigado en las fuentes árabes todas las referencias al romance, con el objetivo de demostrar su uso generalizado en la sociedad andalusí de la época. En la *Historia de los Jueces de Córdoba* (Aljoxaní 1914) hay varios ejemplos que nos muestran a personas que solo se expresaban en romance. Es conocida la anécdota del anciano Yenayr, un muladí que vivía en Córdoba en tiempos de Abd al-Rahman II y hablaba solo en romance. Según Peñarroja Torrejón (1990: 135), esta anécdota muestra “la extensión del romance en la capital cordobesa”. Podríamos, sin embargo, atribuir el desconocimiento del árabe a la avanzada edad del personaje. Como indica el testimonio de Álvaro, casi de la misma época y referido a la misma ciudad, los jóvenes cristianos manejaban el árabe con bastante soltura.

La *Historia de los Jueces de Córdoba* es una fuente tardía y un tanto problemática como fuente de datos lingüísticos. Aljoxaní escribió su crónica en la segunda mitad del siglo X, en época de al-Hakam II (961-976), y no fue un testigo presencial de la mayoría de los acontecimientos que narra. No sabemos muy bien en qué fuentes se basaba. Muchas de las anécdotas que cuenta las aprendió en las calles de Córdoba y es seguro que por aquel entonces esas historias circulaban en árabe y en árabe le fueron referidas. Hay que usar con prudencia estos materiales y tener mucho cuidado a la hora de hacer juicios tan concluyentes, como el que hizo Ribera (1914: XXII) en el prólogo a su edición de la obra: “Por consecuencia de la lectura de esta crónica se infiere que la lengua romance, la nacional, era corriente en aquella época entre musulmanes de toda clase social en la misma capital del islamismo”. El juicio que emite Ribera no es inocente. Simonet ya había “demostrado” que los cristianos de al-Andalus conservaban intacto su romance. Lo que Ribera pretendía era ir más allá y demostrar que los musulmanes autóctonos, y muchos de origen árabe, también hablaban corrientemente en romance. Lo que automáticamente se deriva de ello es que casi nadie conocía el árabe, a excepción de una élite culta. Si en el mismo corazón del estado, afirmaba Ribera, el árabe era poco frecuente, ¿qué no pasaría en la provincia y en las zonas más alejadas de Córdoba?

La *Historia de los Jueces de Córdoba* no es un ejemplo aislado, y hay otras fuentes árabes que hacen referencia a romanceparlantes. En la época del emirato omeya era absolutamente normal encontrar testimonios del uso del romance, incluso por personas destacadas, como los jueces. Estos testimonios, sin embargo, no niegan el avance del proceso de arabización. En Córdoba, como en cualquier otra ciudad del país, había personas monolingües en árabe, berberófonos, personas monolingües en romance y muchísimas personas bilingües, que hablaban tanto árabe andalusí como romance. Esa fue la compleja realidad lingüística de una sociedad que se encontraba en proceso de cambio. Lo que no podemos hacer, y se ha hecho a menudo, es tomar un ejemplo aislado, descontextualizado y convertirlo en norma.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Según Corriente (2008b), Ibn Quzmán (m.1160) pertenece a una de las últimas generaciones de andalusíes bilingües que aún mantenían el romance. Cuando en 1236 Fernando III entró con su ejército en Córdoba, del antiguo romance andalusí ya no había quedado ni rastro. Lo primero que hizo el rey fue ordenar a sus obispos que se acercaran a la antigua mezquita de los Omeyas para rociarla con agua bendita y consagrarla como iglesia. Al día siguiente se celebraría ahí una misa en latín, y en las calles de Córdoba la algarabía de los autóctonos se mezclaría con el romance de los primeros colonos cristianos. Este romance, sin embargo, era importado del Norte y nada tenía que ver con el romance que hablaba el viejo Yenayr cuatro siglos antes.

La misma situación se dio en Granada. Todas las fuentes anteriores y posteriores a la Reconquista demuestran la total y completa arabización de los granadinos. “El uso habitual de la lengua árabe en el reino de Granada -dice Viguera Molins (2000: 332)- es un hecho probado: se evidencia en la onomástica de sus habitantes, en testimonios textuales y materiales sobre su vida cotidiana que muestran el total empleo de la lengua árabe, también en su producción cultural, y tanto la de las elites como la más común, expresada en los variados registros lingüísticos, desde el árabe clásico al dialectal”.

Ya nadie pone en duda la arabización lingüística de los granadinos en vísperas de la Reconquista. Se trata de la región que más tiempo permaneció en la órbita árabe-islámica. Sería muy difícil sostener que después de ocho siglos la población granadina siguiera hablando romance. Pero, por si esto fuera poco, está demostrado que en el reino Nazarí de Granada no había una comunidad mozárabe. Según Ladero Quesada (1989), los últimos cristianos autóctonos habían desaparecido de Granada antes de la constitución del emirato (1238). Con ellos se desvanecía la última sospecha de una supuesta resistencia cultural de la población autóctona hispana. Los únicos castellanohablantes que había en Granada a finales del siglo XV eran cautivos, comerciantes o mudéjares de las regiones ya conquistadas y que desempeñaban distintos oficios en la frontera.

“El bilingüismo (árabe-romance) que, con carácter general, se mantiene hasta el siglo XIII, desaparece en el reino nazarí de Granada, cuyos habitantes son, de ordinario, únicamente arabófonos, debido a un proceso de autodefensa y concentración cultural arábigo-islámica contra la presión externa representada por el avance de los reinos cristianos del Norte de la Península” (Cabanelas Rodríguez y Fórneas Besteiro 1981: 25).

Es un hecho muy conocido el que el clero castellano necesitaba traducir al árabe la *Doctrina cristiana* y formar en árabe a sus predicadores para que pudieran desempeñar con éxito su misión evangelizadora entre los mudéjares y los moriscos granadinos. El *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* (1506) y el *Vocabulista arauigo en letra castellana* (1505), de Pedro de Alcalá, son obras que obedecen a este propósito.

Respecto a la “lengua mixta” que supuestamente hablaban los granadinos, una especie de “árabe mezclado con abundantísimos términos mozárabes” (Galmés de Fuentes 1983), habría que decir que esta afirmación se basa en los romancismos que aparecen en el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá. Según Corriente (2008a: 103), difícilmente se puede hablar de lengua mixta cuando el porcentaje de romancismos en esta fuente no llega al 5%. La teoría del *pidgin* era el último recurso que les quedaba a los continuistas antes de reconocer la muerte del romance andalusí granadino. Los musulmanes de Granada hablaban solo árabe. El romance era para ellos lengua extranjera, el idioma de sus enemigos, los cristianos. Los

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

escasos préstamos léxicos romances, por lo demás, perfectamente integrados en el sistema gramatical del árabe andalusí, no nos permiten hablar, en ningún caso, de una lengua mixta.

### Murcia

Tudmir fue una de las provincias sometidas mediante pacto. Tal vez este hecho explique la lenta y paulatina adaptación de la población local a los cambios que se producen a partir del 711. Gutiérrez Lloret (2007), que ha estudiado la islamización de Tudmir, llega a la conclusión de que este proceso transcurre con relativa normalidad, sin ocasionar una fuerte conmoción social. El ejemplo del Tolmo de Minateda, donde se documenta una intensa ocupación urbana en época visigoda, demuestra la pervivencia inicial del culto cristiano en este enclave tras la conquista árabe y el mantenimiento de sus espacios litúrgicos, tal y como estaba previsto en el Pacto de Teodomiro: “y no serán obligados a abjurar de su religión, ni serán quemadas sus iglesias” (Pocklington 2008: 74). Pero esta situación inicial de continuidad con respecto al período anterior pronto va a cambiar, y las prospecciones arqueológicas constatan el posterior expolio y abandono del edificio religioso, algunas de cuyas estancias se transforman en espacios domésticos. Esto solo se explica si previamente el edificio hubiera perdido su carácter sagrado, debido tal vez a la conversión al Islam de las poblaciones locales. De otro modo sería inexplicable su profanación.

En la necrópolis visigoda del Tolmo se han encontrado enterramientos de rito musulmán superpuestos a los de rito cristiano. Se trata de los primeros vestigios del incipiente proceso de islamización de la población autóctona.

Los grafiti encontrados en la Camareta, en el Ribat de Guardamar y en el Tolmo constituyen, por otra parte, una prueba más de la relativamente temprana arabización del sudeste andalusí.

La islamización y la arabización alcanzaron también el campo. En los años 743-744 en Tudmir se establecieron tropas sirias y egipcias que entraron en contacto con las élites locales y con la población autóctona. Estos contingentes se instalaron preferentemente en las propiedades agrícolas y en las alquerías desde donde podrían controlar más fácilmente la distribución de la renta y el pago de los tributos. Sin duda, ellos, junto con la élite local, fueron los primeros agentes del proceso de aculturación de la población hispana que, aquí, como en otras provincias andaluses, cambió de lengua, religión e identidad.

La tesis continuista tuvo sus defensores entre los eruditos locales. En su *Vocabulario del dialecto murciano*, García Soriano (1932) no solo defendía la pervivencia del romance autóctono hasta el siglo XIII, sino que además subrayaba el escaso influjo del árabe sobre el léxico del murciano. En su opinión, la tradición mozárabe nunca fue interrumpida del todo durante los cinco siglos de dominación árabe. “Con su religión y costumbres, los mozárabes murcianos conservaron también su romance típico dialectal, según testimonian algunos escritores árabes de entonces” (García Soriano 1932: XXX). Esta afirmación, sin embargo, no se basa en evidencias documentales. Es imposible demostrar la pervivencia de una comunidad cristiana autóctona en Murcia hasta la época de la conquista cristiana. La segunda dificultad radica en la imprecisión de los testimonios de los autores árabes a los que se refiere García Soriano (un único testimonio, para ser exactos, de un único autor, Ibn Sida).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Según la tesis continuista, el dialecto mozárabe murciano perduró porque sobrevivió el cristianismo en Murcia. El problema es que no tenemos datos que confirmen ninguno de los dos extremos. El mismo García Soriano (1932: XXXI) reconoce que “los datos relativos a la población mozárabe murciana existente en la primera mitad del siglo XIII son vagos y confusos”. En el Repartimiento de Murcia se mencionan unos cuantos *arromins, romí, rumí o arromía*, que según Torres Fontes (1962: 94), hacen referencia a individuos o familias cristianas mozárabes. Sin embargo, es muy problemática su vinculación con las comunidades cristianas autóctonas del siglo VIII. Es probable que estas personas tuvieran un origen foráneo, septentrional. No podemos hablar de una comunidad densa y cohesionada, sino, en todo caso, de individuos de confesión cristiana, cuyo origen es muy difícil de demostrar.

No sabemos nada de su lengua, pero lo más probable es que fueran arabófonos, como sus vecinos musulmanes. No hay datos que confirmen la vigencia de un romance murciano autóctono hasta la Reconquista. García Soriano reconoce que es muy difícil saber hasta qué punto la lengua mozárabe pudo influir en el murciano por la total carencia de textos regionales mozárabes (1932: XXXIII). Todo apunta a una profunda y completa arabización de la población autóctona, ya monolingüe en árabe en el siglo XIII. Aunque quedasen algunas familias cristianas en la zona, éstas estarían tan arabizadas como la mayoría de la población murciana andalusí, que era arabófona y profesaba el Islam. Esta comunidad, sin embargo, no aparece en las páginas que García Soriano dedica a la formación del dialecto murciano, como si estuviera excluida de este proceso. A menudo se parte de una visión falsa y distorsionada de los hechos históricos y sociales, esbozando un mapa lingüístico en el que el árabe está ausente. Se invisibiliza la comunidad arabófona, se silencia su presencia y se prescinde de ella a la hora de reconstruir la historia lingüística de tal o cual región. Según García Soriano (1932: XL-XLI), los castellanos que fueron a reconquistar y a poblar el reino de Murcia traían consigo su viejo dialecto. Al llegar, encontraron una población mozárabe indígena, que hablaba un dialecto muy semejante al suyo. Las dos modalidades del romance pronto se fundieron, formando la base lingüística del habla regional. Se subrayaba, además, la preponderancia del castellano sobre el mozárabe, el aragonés y el catalán. Era muy importante decir que la base del dialecto murciano era castellana. Podríamos definir la tesis de García Soriano como mozarabista y castellanista, dos corrientes historiográficas que parten de Simonet y llegan hasta nuestros días. Los musulmanes arabófonos no encajaban en este cuadro y quedaron excluidos del proceso de formación del murciano.

No tenemos testimonios de este romance murciano andalusí. Además, es casi imposible demostrar su influencia sobre el nuevo dialecto que se formó después de la conquista con los aportes de la población castellana, aragonesa y, sobre todo, catalana que vino a poblar la huerta murciana. Hoy podemos afirmar con seguridad que el sustrato romance autóctono no actuó de forma directa en el proceso de formación del murciano. Si hubo algún influjo, este tuvo que ser necesariamente indirecto, mediatizado por el árabe andalusí en su variedad oriental. La razón que avala esta afirmación es la ausencia de comunidades autóctonas romancesparlantes en Murcia en el momento de la reconquista castellana. Los escasos mozarabismos en el murciano primero fueron integrados en el árabe dialectal y a través de este entraron en el murciano. Los lingüistas hablan a menudo de la superposición de los romances septentrionales a los romances del sur, dando por hecho que estos romances tenían una vigencia que está muy lejos de haber sido probada en todos los casos. Antes de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

hablar de superposición de dialectos, de sustratos y superestratos, habría que hablar del encuentro entre comunidades de hablantes y averiguar qué lenguas usaban los habitantes de un lugar determinado y en un momento concreto. Antes de medir el grado de influencia del romance andalusí en los dialectos de repoblación, hay que comprobar su vigencia en la época en la que se produce la conquista cristiana del territorio murciano.

En el prólogo del *Kitab al-Mujassas*, Ibn Sida decía, según la versión de Ribera (1928a: 110 nota): “Y ¿cómo no he de cometerlos yo (los errores) si escribo en tiempos tan alejados (de aquellos en que la lengua árabe se hablaba con pureza) y teniendo que vivir familiarmente con personas que *hablan el romance*?”. Bramón (1977), sin embargo, no está de acuerdo con la lectura de Ribera. Cree que su traducción tuerce el sentido original de la frase. En su opinión, Ibn Sida se refería al dialecto árabe andalusí hablado por los ‘no árabes’, es decir, por los muladíes, y no a un supuesto romance. Pero, además, es importante contextualizar la cita. Ibn Sida escribe en la primera mitad del siglo XI. Es posible que en esta época una parte de los murcianos conservaran todavía el romance, como segunda lengua vernácula. Esta situación no sería excepcional. En la Marca Superior, y hasta en Córdoba por las mismas fechas y aun después, se constata el uso del romance andalusí. Ibn Buklaris, que vive en la segunda mitad del siglo XI y principios del XII, e Ibn Quzmán, que vive en la primera mitad del siglo XII, confirman la supervivencia del romance entre algunas comunidades rurales de las afueras de Zaragoza y Córdoba, respectivamente. No sería inverosímil que esta situación se diera también en Murcia, si el testimonio de Ibn Sida se refiere realmente al romance y no al árabe andalusí. De todas formas, la época en la que escribe Ibn Sida, está alejada aún de la reconquista de Murcia que acontece a mediados del siglo XIII. Es importante establecer la estricta cronología de todos los datos y testimonios que tenemos del uso del romance en al-Andalus porque, en caso contrario, correremos el riesgo de caer en las generalizaciones y los esencialismos de la tesis continuista.

¿Por qué García Soriano defendía con tanto empeño la pervivencia del cristianismo autóctono en Murcia, aun cuando todas las evidencias documentales estaban en contra de sus afirmaciones? Este autor llegó a decir incluso que la tradición mozárabe estuvo más arraigada y fue mucho más fuerte en Murcia que en los restantes dominios de los andalusíes (1932: XXVI). De Simonet parte la tendencia de vincular la pervivencia del romance con el mantenimiento del cristianismo. Reconocer la desaparición del mozarabismo murciano sería reconocer la muerte del romance. La única opción de defender la tesis de la pervivencia del dialecto primitivo era demostrar que en Murcia aún vivían mozárabes romanceparlantes en el siglo XIII.

Demostrar que los murcianos conservaron la lengua, junto con la fe, fue una cuestión de orgullo local. García Soriano quería demostrar la tradición continua en la práctica del culto cristiano y de la lengua romance, porque lo otro sería reconocer que se había producido un corte en la historia y que todo empezaba desde cero con la reconquista. Necesariamente, por imperativo histórico, los castellanos que llegaron al reino de Murcia hubieron de encontrar allí una población mozárabe, si no muy numerosa, lo suficiente para transmitir a los reconquistadores “la tradición indígena de la región, no interrumpida nunca, durante los cinco siglos de dominación musulmana” (García Soriano 1932: XXXIII). Reconocer que la población autóctona se había islamizado y arabizado, hasta el punto de confundirse con los

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

árabes, hubiera significado reconocer un fracaso histórico. Los murcianos también tenían su derecho legítimo de sentirse orgullosos de su historia.

Burns (1984) y Barceló (1984) han demostrado la total desaparición del romance andalusí en Valencia y Murcia en vísperas de la conquista cristiana. Los musulmanes valencianos y murcianos de la época de la conquista no podían entenderse con los cristianos del norte sin la ayuda de intérpretes. Todas las evidencias textuales indican que eran monolingües en árabe. No todos, sin embargo, están dispuestos a reconocerlo. Hay una corriente de historiadores y filólogos que defienden el origen remoto del valenciano que, según ellos, hunde sus raíces en la época anterior a la conquista musulmana y nada tiene que ver con el catalán. Ubieto Arteta (1979), por ejemplo, en *Orígenes del reino de Valencia*, defiende que el valenciano actual tiene su origen en el romance “valenciano” que hablaban las comunidades autóctonas antes del siglo VIII. En la misma línea se sitúa también Peñarroja Torrejón (1993, 1990) cuando sostiene que el romance vernáculo (el “mozárabe valenciano”) tuvo plena vitalidad en el momento de la Reconquista. La región valenciana queda fuera del objeto de este estudio, por ello se remite a los trabajos que Barceló ha dedicado al tema (1984, 1997).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## SEGUNDA PARTE

# HISTORIA SOCIAL DE LA LENGUA DE LOS MUDÉJARES DE CASTILLA Y ARAGÓN

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Fecha: 27/06/2017 08:38:20

EDUARDO AZNAR VALLEJO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 08:53:00

MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

27/06/2017 09:27:46

ERNESTO PEREDA DE PABLO  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

04/07/2017 18:28:14

## 2.1 La comunidad mudéjar de Huesca

### 2.1.1 La conquista de Huesca y el destino de la población autóctona

El ejército cristiano de Pedro I puso cerco a la ciudad de Huesca el día 12 de mayo de 1096 y su intención era rendir a la población por hambre. Los oscenses resistieron seis meses de asedio, pero no estaban en condiciones de afrontar el invierno que tocaba a sus puertas y, tras una batalla campal en los llanos de Alcoraz, capitularon. La entrega de la ciudad se produjo el día 27 de noviembre de 1096 (Utrilla Utrilla 1999: 50-53). Con la medina se entregaron también, sin lucha, las poblaciones rurales de su término. A la zona, recién incorporada al reino de Aragón, se la denominó “la nueva tierra oscense”, tal vez un modo de anunciar los profundos cambios que estaban por venir.

No se conserva el texto de la capitulación de Huesca, pero debió seguirse la práctica habitual en los casos de resistencia, que imponía la expulsión de la población local. Los repartos de casas y tierras en la ciudad entre los colonos aragoneses se retrasaron hasta el año 1098, y esto hace pensar que los musulmanes tuvieron un año de plazo para organizar su salida de la medina.

Una parte de los oscenses se refugiaron en el campo, otros emigraron a Zaragoza o a otras ciudades del sur. Un documento árabe, próximo a la conquista de Zaragoza, cita los nombres de dos musulmanes de Huesca afincados en el arrabal de Sinhaya, en las afueras de la medina: “El Afilador, el de Huesca” y “Abencaraix, el mercader, el de Huesca” (García de Linares 1904: 175). Sin duda, fueron muchos los vecinos de Zaragoza a finales del siglo XI y principios del XII que se apellidaban así. Los musulmanes que no quisieron abandonar la ciudad pasaron a residir en uno de sus arrabales, “extramuros lapídeos”: *Haratalcomez*, al noroeste, *Algarbí*, al oeste, *Alquibla*, al sureste, *Benahayon* o *Algorrín*, al este de la ciudad (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 189-190; Conte Cazarro 1992: 136-137). Como en cualquier otra medina andalusí, toda la toponimia urbana, que citan las fuentes latinas más tempranas, es de origen árabe, un testimonio más del intenso proceso de arabización lingüística que habían experimentado los oscenses en los siglos anteriores.

El éxodo de los andalusíes no se limitó a la capital. En la Hoya de Huesca también se produjeron importantes cambios poblacionales (Ledesma Rubio 1996a: 78). En la concordia que establecen el monasterio de Montearagón y la Catedral de Huesca en el año 1103 se citan 101 poblaciones en la Hoya de Huesca. Aunque la mayoría eran villas y almunias de época andalusí, se menciona la presencia de mudéjares solo en 41 poblaciones (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 199). Más del 87% de estas localidades estaban concentradas en las cuencas de los ríos Flumen y Guatizalema. Parece que, desde muy pronto, en esta zona se produjo un proceso de redistribución y concentración de la población musulmana en determinados puntos del mapa. Las razones que explican la concentración de los mudéjares en las cuencas de estos ríos son las características del suelo. Era una tierra de llanura y de buena calidad, apta para el desarrollo de la agricultura. Los nobles que se hicieron con el control de la zona después de la conquista intentaron mantener y atraer a otros mudéjares a sus feudos, por los beneficios económicos que les podían proporcionar.

Como dice Laliena Corbera (1998: 209), “un simple vistazo a los mapas de distribución de las aljamas mudéjares en el siglo XIII sugiere que la actitud de los feudales -o

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

la capacidad de resistencia y negociación de los musulmanes- fue muy diversa”. Sobrevivieron algunas comunidades mudéjares en las vegas de los ríos Isuela, Flumen y Cinca (Lacarra 1979: 12). Pero lo cierto es que a lo largo del tiempo disminuyó notablemente el número de localidades que tenían aljamas mudéjares y el número de mudéjares en estas aljamas. Si a principios del siglo XII había 41 localidades con población mudéjar en la Hoya de Huesca, cuatro siglos después, en 1495, mudéjares quedaban solo en 21 lugares (Ferrer i Mallol 2002: 44; Navarro Espinach y Villanueva Morte 2004: 171-172). El número de hábitats mudéjares se había reducido a la mitad.

La estructura del poblamiento andalusí sufrió cambios muy importantes después de la conquista (Laliena Corbera 2007b: 27). Se produjo la emigración o la expulsión de la mayoría de las comunidades musulmanas autóctonas de las zonas de Huesca, Barbastro, La Litera y el valle del Cinca. Según Sénac (1991: 401), el vaciamiento fue más acusado en el norte de Los Monegros, en el valle del río Flumen y en toda la parte oriental de la actual provincia de Huesca. Los resultados de las prospecciones arqueológicas demuestran que, en muchos casos, el hábitat musulmán fue abandonado y los nuevos pobladores aragoneses se instalaron a cierta distancia de los antiguos asentamientos musulmanes, como en Marcén. En otros, los hábitats de época andalusí fueron reocupados por campesinos aragoneses, como la mayoría de las almunias alrededor de Monzón. En cualquier caso, el éxodo de los andalusíes y su sustitución por colonos llegados del norte de Aragón supuso una ruptura total y definitiva en la historia social y lingüística de la región.

Sin embargo, en la conquista aragonesa hubo también ejemplos de continuidad. La villa de Naval, por ejemplo, fue conquistada en el año 1099 y se convirtió en la aljama mudéjar más septentrional del reino de Aragón. Las fuentes constatan la presencia ininterrumpida de mudéjares en esta localidad hasta la época de la conversión, a principios del siglo XVI. Los moros de Naval capitularon en unas condiciones muy ventajosas. Pedro I les permitió conservar su mezquita y sus propiedades, continuar con la explotación de las salinas de Naval, su principal fuente de riqueza, e incluso los liberó del pago de algunos tributos. La razón por la cual estos moros obtuvieron un trato especial fue la pacífica y voluntaria entrega del castillo: “por los servicios que me hicisteis y por darme el castillo de Naval, -dice el rey en la capitulación- os libero de todas las parias y azofras” (Conte Cazcarro 2013: 94-95; Lacarra 1979: 10-11). En 1099 casi todos los navaleses eran mudéjares, pero con el tiempo empezaron a llegar también familias cristianas, de navarros y aragoneses. En el siglo XV la aljama de Naval contaba con una treintena de familias que constituían la mitad de la población. Casi todos los navaleses, cristianos, moros y judíos, vivían de las salinas. La producción y la comercialización de sal era uno de los motores económicos de la villa. Las fuentes ponen de relieve el papel de los moros en la producción, el transporte y la venta de sal, aceite y productos manufacturados (Conte Cazcarro 2013: 96-97). La morería tenía un carácter abierto y los miembros de las tres comunidades religiosas no solo compartían el mismo espacio físico, sino que mantenían también estrechas relaciones laborales y comerciales, tanto dentro como fuera de la villa, y con moros, judíos y cristianos de la próxima ciudad de Barbastro (Conte Cazcarro 2013: 133). Frecuentemente, el *concello* y la aljama se reunían para tratar diversas cuestiones de carácter económico, que afectaban a toda la comunidad. No hay referencias a la presencia o a la necesidad de traductores. Este hecho, así como la onomástica de los mudéjares de Naval, y en concreto, la abundancia de apellidos y apodos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



romances, dan a entender que en el siglo XV el grado de aculturación alcanzado por la comunidad era muy alto (Conte Cazcarro 2013: 133-136).

A modo de conclusión se puede decir que al inicio del siglo XII se produce una auténtica ruptura social en el espacio navarro-aragonés. La permanencia de mudéjares en el reino de Aragón hasta el siglo XVI y las condiciones, aparentemente benignas, de los pactos de capitulación habían hecho pensar a muchos historiadores que la transición entre la etapa andalusí y la cristiana en Aragón no fue tan traumática para la población musulmana. Sin embargo, como recuerda Laliena Corbera (1998: 208-209), los pocos pactos que conocemos tenían un alcance local y no siempre fueron respetados por los aragoneses. Sería muy arriesgado generalizar y extrapolar a otras localidades las condiciones de entrega y sumisión contempladas, por ejemplo, en la capitulación de Naval, un caso excepcional. Las fuentes documentales y las prospecciones arqueológicas muestran la otra cara de la realidad: las masivas expulsiones y deportaciones, la esclavización y hasta el exterminio físico de aquellas comunidades musulmanas que no aceptaron de buen grado el dominio aragonés.

### 2.1.2 La colonización de Huesca y el origen de los repobladores

La conquista no significó solo la ampliación territorial del reino de Aragón, que llegó a triplicar su extensión en un par de generaciones. Supuso también un gran movimiento de colonización y el contacto humano y lingüístico de comunidades que, hasta entonces, solo se habían relacionado a través de la frontera. La conquista supuso cambios en las estructuras demográficas, económicas y culturales tanto de la sociedad conquistadora como de la sociedad vencida. De la conquista emerge una nueva sociedad, que si bien heredó muchas características del pasado, también experimentó profundas transformaciones (Laliena Corbera 1998: 206-207, 2004: 285-286; Utrilla Utrilla 1996: 319-320, 2007: 95-96).

Es imposible entender el gran proceso de colonización que se inició con la reconquista aragonesa sin considerar las realidades previas. ¿Cómo había evolucionado la sociedad cristiana al otro lado de la Frontera Superior a partir de la conquista árabe?

En los siglos IX al XI la sociedad aragonesa experimentó un crecimiento demográfico sin precedentes. Los confines de los valles pirenaicos se habían quedado estrechos para contener a una población en constante aumento y expansión. Navarra y el Aragón occidental estaban cubiertos por un denso tapiz de pequeños núcleos campesinos, donde la tierra apta para la agricultura era un bien escaso y preciado. Utrilla Utrilla (1999: 36-37) estima en ochocientas las villas y aldeas aragonesas que existían en la época de Ramiro I, a mediados del siglo XI. La presión demográfica en el espacio aragonés se mantuvo a lo largo de toda la etapa de las grandes conquistas y es la clave que explica el éxito de la repoblación (Utrilla Utrilla 1999: 16-17; Laliena Corbera 2004: 252-253). Las conquistas de Huesca y Zaragoza tuvieron un amplio eco entre las comunidades campesinas del norte de Aragón. Para los aragoneses, sometidos a fuertes restricciones económicas y sociales, el sur simbolizaba más tierra, mejores oportunidades y, sobre todo, libertad. Se les ofrecía la posibilidad de convertirse en propietarios de tierra y de alcanzar una libertad personal que no habían disfrutado antes. Era difícil resistir a este reclamo (Laliena Corbera 1998: 206, 2004: 291-292; Corral Lafuente 1998: 62-64; Utrilla Utrilla 1999: 74-76).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

En la etapa andalusí, Huesca había sido el centro de un distrito militar importante, uno de los puntos más septentrionales de los dominios islámicos, enfrente mismo del pujante reino de Aragón. Corral Lafuente (1991: 275) estima que a mediados del siglo XI en la medina vivían entre 6.000 y 7.000 habitantes. Prácticamente la totalidad profesaban el Islam, aunque existía también una pequeña comunidad mozárabe y una minoría judía. Tras la conquista cristiana, la mayoría de los musulmanes abandonaron la ciudad. Para evitar el colapso, era urgente proceder a la colonización cristiana de la villa. Había que alcanzar un nivel de población suficiente que permitiera el desarrollo normal de la vida urbana. Este sería el principal objetivo de la corona aragonesa en las décadas posteriores a la toma de la ciudad (Sesma Muñoz 2004b: 60; Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 191).

En el año 1098 empezó el gran reparto de propiedades. Este proceso estuvo regido por un “principio de homología”, según el cual cada uno recibía una extensión de tierras en función del escalón que ocupaba en la jerarquía social: los bienes propiedad del estado taifa y, en general, todos los bienes “públicos”, pasaron a manos del rey de Aragón, las mezquitas y sus propiedades anejas fueron otorgadas a la Iglesia, las tierras de la oligarquía islámica fueron repartidas entre los nobles aragoneses y francos del séquito de Pedro I (Laliena Corbera 2007b: 22-23; Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 191-193). A título de ejemplo, el año 1098 Pedro I entregó a Fortún Garcés unas casas y heredades en Huesca que fueron propiedad del moro Mahomet Ibn Gazer (Ubieto Arteta 1951: 286). Este mismo año, el rey otorgó a la iglesia de la Magdalena de Huesca diversas propiedades, entre otras, la casa que fue de Mohamat Almorat y la que fue de Alfarra Abdella y dos alfoques de Abin Alabar (Ubieto Arteta 1951: 285). Pasados unos años, en 1103, el rey entregó a Sancho Fortuñones los bienes que habían pertenecido a Abdella Ibn Hanina y a Abraím Abdella (Ubieto Arteta 1951: 286).

Los repartos no se limitaron a la ciudad. En 1099, Pedro I repartió entre 23 magnates altoaragoneses una treintena de grandes feudos, llamados *honores*, constituidos con las propiedades de la élite musulmana oscense que había emigrado de la ciudad (Utrilla Utrilla 1999: 72-73). Según Laliena Corbera (2007b: 30-50), la totalidad de las almunias y de las explotaciones agrícolas del término de Huesca pasaron a manos cristianas y los nuevos señores de la tierra se ocuparon de colonizarlas con campesinos montañeses de sus feudos en el norte de Aragón.

Con el objetivo de atraer al mayor número posible de colonos cristianos, los monarcas otorgaron sucesivos privilegios a los vecinos de la ciudad, en los años 1100, 1134 y 1137. En el año 1100, Pedro I concedió privilegios de ingenuidad y franqueza no solo a los vecinos que se habían establecido ya en la ciudad, sino también a los futuros pobladores: “alii omnes qui venerint earum populare de aliis terris”. Ramiro I y Alfonso II ratificaron y ampliaron estas concesiones (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 191). De este modo, la ciudad empezó a recuperarse poco a poco de la crisis demográfica provocada a raíz de la conquista. Las calles oscenses, divididas en parroquias, empezaron a llenarse de colonos altoaragoneses, navarros, catalanes y francos (Utrilla Utrilla 1999: 76, 2004: 297-299).

Tras el éxodo de la mayoría de la población urbana andalusí, fue necesario sustituirla con pobladores cristianos de dentro o de fuera del reino. Aragón no contaba con una clase burguesa indígena, debido al escaso desarrollo urbano del reino en aquella época. La mayoría de la población pirenaica estaba integrada por agricultores y ganaderos. Para estimular el

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

desarrollo económico de Huesca se necesitaban pobladores de vocación urbana, comerciantes y artesanos, que solo podían venir de fuera, sobre todo del sur de Francia (Lacarra 1987a: 233-234; Utrilla Utrilla 1999: 74). Los francos ya conocían las rutas que llevaban a Aragón. Jaca fue el primer núcleo urbano del reino y un importante punto de atracción de emigrantes francos, como todos los burgos del norte de la Península creados en el siglo XI. En 1137, la población jaquesa estaba integrada por un 21% de aragoneses y un 79% de ultrapirenaicos (Ladero Quesada 2008: 113). Buena parte de los repobladores de Huesca y Zaragoza también eran francos, de primera o de segunda generación. Muchos de ellos vinieron desde Jaca y desde los burgos navarros. En Huesca los francos llegaron a un tercio de la población urbana. La mayoría de ellos procedía de Gascuña y Béarn, aunque entre ellos había también normandos y franceses del norte. Era un grupo heterogéneo desde el punto de vista lingüístico. Su origen fue casi siempre “burgués”. Era una población urbana orientada hacia la artesanía y el comercio, que contribuyó enormemente a la recuperación demográfica y económica de las antiguas medinas islámicas (Ladero Quesada 2008: 286; Laliena Corbera 1998: 216-218). Según Laliena Corbera (2004: 318-319), en un principio los “francos” tuvieron el típico comportamiento de una minoría en un medio social extraño: practicaron la endogamia, mantuvieron su sistema onomástico tradicional, preservaron su lengua y tendían a formar núcleos compactos dentro de la ciudad. El fuero, otorgado por Pedro I en el año 1100, reflejaba la dualidad étnica existente en el seno de la sociedad repobladora, entre los colonos procedentes del viejo Aragón y los de origen extranjero (Falcón Pérez 1997: 968-969; Laliena Corbera 1998: 216). Es difícil saber durante cuánto tiempo mantuvieron la consciencia de su origen y sus peculiaridades lingüísticas y culturales. La afluencia de emigrantes desde Francia disminuyó a finales del siglo XII y los que llevaban ya varias generaciones conviviendo con los aragoneses experimentaron un proceso de cambio cultural. Gracias a la integración social, a los matrimonios mixtos y a la asimilación lingüística, los francos acabaron asumiendo la identidad aragonesa, fusionándose con el resto de la población cristiana de Huesca.

Según Sesma Muñoz (2004b: 61), la reocupación completa del núcleo urbano oscense se produjo solo a finales del siglo XII. A partir de entonces, Huesca entró en una dinámica de crecimiento poblacional que se tradujo en la ampliación de su caserío. En un siglo, las antiguas murallas se quedaron estrechas para acoger a un número de vecinos en aumento. A mediados del siglo XIII la ciudad alcanzó su máximo nivel de desarrollo urbanístico. Surgieron dos nuevos barrios al sur de la medina, fuera de las murallas: la Población y el Saco, y se rehabilitó una zona del interior, La Zuda vieja (Utrilla Utrilla 2004: 289, Sesma Muñoz 2004b: 64). El desarrollo urbano tenía implicaciones demográficas, sociales, culturales y lingüísticas.

El crecimiento demográfico alcanzado por Huesca en los dos siglos posteriores a la conquista aragonesa se refleja en el libro del monedaje de 1284 (Utrilla Utrilla 2004: 281-348). Esta fuente fiscal registra el importante número de 1.341 vecinos cristianos. Según Sesma Muñoz (2004b: 70-71), esta cifra se traduce en una población cristiana de aproximadamente 5.000 habitantes, a los que habría que sumar unos 500 mudéjares y 250 judíos. Más tarde la relación de fuerzas entre las dos minorías se invertiría a favor de los judíos. En total, la población de Huesca a finales del siglo XIII rondaría los 6.000 habitantes. Los cálculos de Utrilla Utrilla (2004: 294) son más optimistas aún, estimando que en esta época en Huesca vivirían unas 7.000 personas. Esto significa que, en dos siglos, la ciudad

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

había recuperado el nivel demográfico de época andalusí, pero con una diferencia importante: la composición étnica, religiosa y lingüística de su población había cambiado. La mayoría de estos seis o siete mil habitantes eran de origen aragonés o ultrapirenaico y hablaban romance. Los arabófonos, mudéjares y judíos, se habían reducido a una minoría casi insignificante.

Con la composición étnica de la ciudad había cambiado también la toponimia urbana. Los topónimos árabes de la medina islámica fueron reemplazados por nuevos nombres romances que identificaban las plazas, calles, iglesias y mercados de una ciudad cristiana. El monedaje de 1284 es una fuente preciosa para analizar estos cambios. Los colonos aragoneses, navarros y francos habían puesto nuevos nombres a los caminos que transitaban a diario: *el Calliço, Barrio de los Saccos, Barrio de los Olleros, La carrera Mayor, Los Ferreros, el calliço de don Sancho de Jaca, el calliço de doña Navarro d'Arrapún, el callizo de don Nicholau d'Uncastillo*, todos en el *quartón* de la Alquibla, el barrio más poblado de Huesca, donde se localizaba también la moreería (Utrilla Utrilla 2004: 294-295).

El análisis antroponímico de los vecinos de Huesca en 1284 muestra un alto porcentaje de apellidos de origen altoaragonés, de un área próxima a la ciudad. Se repiten, con cierta frecuencia, los apellidos *Montearagón, Igríes, Bolea, Jaca, Aínsa*. Como indican Utrilla Utrilla (2004: 297-299) y Sesma Muñoz (2004b: 70-71), a finales del siglo XIII, los apellidos toponímicos ya no son indicativos del origen de los vecinos y menos aún de la procedencia de aquellos pioneros que vinieron a colonizar Huesca a partir de la conquista. Pero son un indicio de la zona de influencia de la ciudad, que se mantuvo más o menos estable a lo largo del tiempo. En las centurias siguientes continuó el flujo migratorio norte-sur, y tanto Huesca como las ciudades y villas de la cuenca del Ebro, siguieron nutriéndose de altoaragoneses. Entre los nombres propios masculinos destacaban los de *Domingo, Juan y Pedro*, nombres que identificaban casi al 50% de los hombres. Les seguían los antropónimos *García, Miguel, Martín, Sancho, Bartolomé y Bernard*. Entre las mujeres, los nombres de mayor frecuencia eran *María, Domíngua y Sancha* (Utrilla Utrilla 2004: 297-299).

En la nómina de vecinos de 1284 llama la atención también el gran porcentaje de apellidos de origen francés. La presencia de francos o, más bien, de descendientes de inmigrantes francos, se aprecia en apellidos como *Olorón, Montpellier, Generes, Gascón, Tarba*, etc. (Sesma Muñoz 2004b: 70-71; Utrilla Utrilla 2004: 298-299).

La colonización fue muy intensa también fuera de la capital. Uno de los testimonios lingüísticos de este proceso son los cambios en la toponimia. A través de la documentación cristiana es posible observar la expansión de la toponimia pirenaica y su proyección sobre el espacio meridional, en los territorios de conquista. Los aragoneses se desplazaban hacia el sur, invadiendo el espacio andalusí. Las migraciones humanas se traducían en migraciones toponímicas. La tendencia de los colonos de rebautizar sus lugares de destino con los nombres de sus pueblos de origen permite reconstruir, en parte, los movimientos migratorios. En las fuentes cristianas referentes a la zona de Huesca muy pronto, hacia el año 1100, se registra la presencia de topónimos de claro origen septentrional y que, sin duda, deben relacionarse con la llegada de inmigrantes aragoneses desde las tierras altas. Laliena Corbera (2012: 649) ha estudiado las correspondencias entre la toponimia pirenaica y la de las zonas de conquista. En la región de Huesca hay una quincena de topónimos que tienen paralelos bastante claros en el norte: “(en cursiva, los oscenses) *Barbués y Torres de Barbués* y Berbués (en el valle del Aragón), *Bascués* y Bescós (valle de la Garcipollera), *Cetrana* y Cartirana (en las

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

proximidades de Jaca), *Fañanás* y los lugares del mismo nombre del valle medio del Gállego y de la zona de Biel, *Pitillas* y *Petilla* (en las Cinco Villas)". Los topónimos romances *Cillas*, *Figuieruelas*, *Huerrios* ('graneros'), *Las casas*, *Tabernas*, *Molinos*, *Puyazuelos*, *Labatilla*, *Salillas* (de 'salas' equivalente a 'casas'), *Puibolea* (el 'Pueyo de Bolea'), entre otros, y los hagiotopónimos *Santa Cilia* ('Santa Cecilia') o *Santa Eulalia* indican claramente la pertenencia de los colonos a una comunidad de lengua romance y de confesión cristiana.

La mayoría de los hombres y mujeres que colonizaron la zona de Huesca en los siglos XII y XIII hablaban aragonés. Pero no es fácil definir el "aragonés" del siglo XII. Según Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia (2004: 65), se trata "del romance vernáculo del reino de Aragón". El reino de Aragón, sin embargo, no siempre tuvo la misma extensión, y en el espacio político llamado "reino de Aragón" se hablaron, a lo largo del tiempo, distintas lenguas, y no todas de origen romance. Restringir la definición al primitivo condado de Aragón, tampoco resuelve la cuestión, porque, el Aragón primitivo no fue un ámbito lingüísticamente homogéneo. El espacio político llamado Aragón no superaba los 600 km<sup>2</sup> en los siglos VIII al X. Era, en palabras de Utrilla Utrilla (1999: 5), un "pequeño rincón" pirenaico, y, sin embargo, cada valle tenía su propio modo de hablar.

¿Cuál fue la suerte del "aragonés" en la época de las grandes conquistas, cuando el reino de Aragón multiplicó varias veces su extensión? Desde la perspectiva de la historia social de la lengua, la evolución del aragonés no puede desligarse del destino de los aragoneses y los aragoneses de los siglos XII y XIII fueron, sobre todo, migrantes, los protagonistas de un masivo proceso de migración. Dejaron atrás los altos valles pirenaicos para colonizar las tierras bajas del sur, en la cuenca del Ebro. Este desplazamiento humano a gran escala supuso la proyección del aragonés, en sus múltiples variedades, en un territorio donde la lengua predominante, hasta este momento, era el árabe andalusí. "Nacido en los valles pirenaicos -dice Enguita Utrilla (2008: 85)- con rasgos discrepantes respecto a otras áreas peninsulares, el romance aragonés se extendió hacia el sur, con el avance de la Reconquista, por todos los territorios incluidos en sus fronteras administrativas -excepto en su parte más oriental- e incluso dejó huellas en áreas vecinas". Pero decir que, con la Reconquista, el romance aragonés expande sus dominios hacia el sur, ya no es suficiente. El sur era un espacio habitado por densas comunidades arabófonas y el filólogo, tanto como el historiador social, necesita conocer su destino. La historia social de la lengua no puede prescindir del estudio de los movimientos migratorios que surgen a raíz de la conquista y de la colonización, porque repercuten de forma directa en la densidad y en la distribución de las distintas comunidades lingüísticas y en las relaciones que se generan entre ellas.

Es difícil dibujar el mapa lingüístico de la actual provincia de Huesca en las primeras décadas después de la Reconquista y la razón es sencilla: se trataba de una tierra de frontera, donde las comunidades humanas, arabófonas y/o romanceparlantes, se encontraban en continuo movimiento. La frontera, como dice Sénac, es un lugar lleno de peligros, pero es también un espacio atractivo, destinado a ser ocupado con urgencia por los *populatores*, "como si los hombres sirvieran por sí mismos de barrera contra el enemigo" (2009: 157). Ese frente humano en movimiento, se desplazaba cada vez más al sur, a medida que avanzaba la Reconquista. La migración toponímica nos permite seguir la pista de este avance humano, pero solo en parte, y solo en algunas zonas del mapa, donde el desplazamiento de los musulmanes y la colonización del territorio *ex novo* supuso la sustitución de la antigua

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

toponimia árabe y preárabe por nuevos nombres de lugar, réplicas, en muchos casos, de los lugares de origen de los colonos. En las zonas donde la población autóctona fue expulsada en su totalidad y fue reemplazada por colonos de origen norteño, el romance aragonés se impuso de inmediato y del árabe no quedó ni huella, salvo algún vestigio toponímico, por lo demás bastante raro en esta zona. Pero en los casos de superposición de colonos cristianos sobre las comunidades autóctonas de mudéjares y judíos, se dieron situaciones de contacto de lenguas, cuyo desenlace final es difícil de determinar. Veamos algunos ejemplos concretos.

Angüés es una villa en pleno Somontano oscense, a unos 20 km al este de la capital. La primera referencia documental a esta localidad data de 1099. Según Utrilla Utrilla y Laliena Corbera (1997: 11-14), es poco probable que en este lugar hubiese existido un hábitat musulmán anterior a la conquista aragonesa. Sería, por tanto, un ejemplo temprano de un hábitat cristiano creado pocos años después de la reconquista de Huesca. Los documentos del siglo XII mencionan la presencia de mudéjares en la villa y su término, pero no sabemos cuál fue su origen, si convivían con colonos aragoneses y en qué condiciones. En el año 1173 los vecinos cristianos de Angüés recibieron una carta de población, pero el documento no hacía ninguna referencia a una comunidad musulmana, lo que hace pensar que, en algún momento anterior, los mudéjares fueron expulsados de la villa y fueron sustituidos por campesinos aragoneses.

A 27 km al sudeste de Huesca se encuentra Antillón. Las primeras noticias sobre esta localidad se remontan al año 1104, cuando se menciona la existencia de una iglesia en el lugar. Desde mediados del siglo XII la villa de Antillón fue un señorío laico, que estuvo vinculado a distintos linajes nobiliarios aragoneses a lo largo del tiempo. En Antillón también se documenta la presencia de mudéjares, en el siglo XIII, hasta que en el año 1292, a instancias del obispo de Huesca, Ademar, el señor de la villa, Sancho de Antillón, ordenó su expulsión, jurando, además, por la cruz y los evangelios, que ni él ni sus herederos volverían jamás a poblar la villa de musulmanes (Utrilla Utrilla y Laliena Corbera 1997: 14-17). A partir de entonces, la villa estuvo habitada solo por cristianos. Es imposible saber cuántos fueron los mudéjares de Antillón, cuál fue su origen y desde cuándo vivían en la villa. Era un lugar de poblamiento mixto cristiano-mudéjar, pero ignoramos qué proporción guardaban entre sí las dos comunidades y cuánto tiempo duró el contacto entre ellas, información imprescindible para intentar una aproximación sociolingüística a la comunidad.

El mismo destino tuvieron los mudéjares de Fañanás, una pequeña localidad a 15 km de Huesca. El topónimo hace referencia al origen de los primeros colonos cristianos asentados en el lugar, que vinieron, probablemente, de Fañanás o Fañanares, una aldea cercana a San Esteban de Oraste, en el término de Biel. La puebla de Fañanás se realizó con cristianos, sin embargo, se constata también la presencia de mudéjares a lo largo del siglo XIII, hasta que en 1279, el obispo Jaime Sarroca, decidió expulsarlos. En 1292, su sucesor, fray Ademar, donó sus casas y heredades a doce nuevos colonos cristianos (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 203; Utrilla Utrilla y Laliena Corbera 1997: 21-23). Antes de la expulsión, a lo largo del siglo XIII, las escasas familias mudéjares de Fañanás convivieron con cristianos y es probable que se encontraran inmersas en un proceso de asimilación lingüística. Es posible, incluso, que el proceso de cambio de lengua hubiese terminado antes de su expulsión, pero no tenemos ninguna referencia al respecto.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Al sur de Huesca, a unos 20 km, se encuentra la pequeña localidad de Barbués. En 1128, Alfonso I donó este lugar a Martín Galíndez de Baón, Pedro Sánchez y Sancho Sánchez de Biescas, Jaca. La voluntad del rey era que el lugar fuera poblado de cristianos y la carta de donación hace referencia directa a los “populatores quod vos ibi potueritis populare” (Laliena Corbera 2007b: 26-27). Laliena Corbera establece la relación del topónimo con Berbués, actualmente Santa Cilia de Jaca, una localidad situada al lado de Baón y cerca de Biescas, de donde procedían, precisamente, los nobles aragoneses, encargados de la repoblación. Sin duda, los primeros colonos de Barbués fueron familias campesinas reclutadas en el valle del río Aragón y llevadas al sur. Según Utrilla Utrilla y Esco Samperiz (1986: 204), en Barbués se documenta la presencia de mudéjares en los siglos XV-XVI. Los datos del censo de 1495 muestran que en Barbués vivían 21 familias musulmanas, que constituían la totalidad de la población. La vecina localidad de Torres de Barbués también estaba poblada por mudéjares exclusivamente (Ferrer i Mallol 2002: 63). No sabemos cuál fue su origen, en qué momento se establecieron ahí, y si hubo una etapa de convivencia entre las dos comunidades, cristianos y mudéjares, antes de que Barbués se convirtiera en un pueblo íntegramente musulmán.

He dedicado un espacio a los mudéjares de Angüés, Antillón, Fañanás y Barbués con un doble objetivo. Primero, para insistir en algo que a menudo se olvida y es que la conquista y la colonización de Huesca y de su zona de influencia fueron un episodio traumático para la población autóctona, que se tradujo en una cadena interminable de expulsiones y deportaciones de corto o largo alcance. El trágico peregrinar de los musulmanes de Huesca empezó en el año 1096 y continuó en las centurias siguientes. A medida que avanzaba la colonización, muchas comunidades mudéjares fueron desalojadas de sus alquerías y tuvieron que buscar otras tierras y otros medios de vida para sobrevivir. “Creo -dice Laliena Corbera (1998: 209)- que puedo afirmar que se llevaron a cabo desplazamientos forzados a una escala notablemente grande, bien mediante procedimientos coercitivos, bien a través de la intensificación de la segregación étnica, que incitaba a familias e individuos aislados a refugiarse allí donde las comunidades islámicas eran más sólidas”. Estos procesos no fueron espontáneos. Fueron controlados por la nobleza y el clero aragonés, los nuevos señores de la tierra. Tanto las deportaciones de las comunidades musulmanas, como el asentamiento de campesinos cristianos en su lugar, fueron procesos planificados y controlados por los grupos dirigentes (Utrilla Utrilla y Laliena Corbera 1997: 6-7).

La memoria histórica de los españoles de hoy ha recuperado, después de un largo olvido, la fecha de la generalizada expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII. Este episodio ha eclipsado y ha hecho casi olvidar estas múltiples expulsiones de alcance local que sufrieron los mudéjares a lo largo del tiempo y que precedieron a la gran expulsión de 1609-1613. Fueron momentos críticos, que marcaron profundamente la vida de estas comunidades. Recordarlos es la única forma de hacer justicia histórica ocho siglos después.

La segunda razón que justifica este rápido recorrido por las pequeñas aljamas mudéjares próximas a Huesca es la necesidad de insistir en la importancia de los estudios a pequeña escala. Es imposible llegar a una visión global de la situación lingüística del reino de Aragón en los siglos medievales, sin un previo trabajo de investigación de carácter local.

En el Aragón medieval existía una frontera política e ideológica exterior, entre Cristiandad e Islam (Utrilla Utrilla 2012: 321-322), pero existía también una frontera interior, invisible, entre la mayoría cristiana y las minorías mudéjares y judías. Esta frontera interior

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

tenía una proyección no solo religiosa, sino también lingüística y cultural, pero es muy difícil trazar sus límites exactos. La enorme dispersión geográfica de la población musulmana, que se produjo a raíz de la conquista, terminó con la concentración de los supervivientes en determinados puntos del mapa. La redistribución de las comunidades autóctonas, el asentamiento de mudéjares en nuevos hábitats, creados por los colonos cristianos, y la expulsión de sus pueblos de origen de época andalusí complican extremadamente el panorama demográfico, social y lingüístico de la región de Huesca y constituyen un reto para la sociolingüística histórica. Según Laliena Corbera (2004: 292-293), en Aragón, en los siglos XII y XIII, se pasa de un hábitat disperso a un poblamiento concentrado. El aumento demográfico y el proceso de colonización favorecieron este cambio en las estructuras del poblamiento. Los valles pirenaicos se caracterizaban por un hábitat disperso, atomizado y poco compacto. Este tipo de poblamiento no favorecía la homogeneidad lingüística, más bien al contrario. Pero a partir del siglo XII y tras la incorporación de la densa red urbana andalusí se aceleró la tendencia hacia un hábitat más compacto y agrupado. Este proceso de concentración obedecía a criterios confesionales. La tendencia predominante era la creación de un hábitat agrupado mudéjar frente a un hábitat compacto cristiano. Fuera de las grandes ciudades, como Huesca y Zaragoza, las zonas de contacto humano y lingüístico fueron más bien excepcionales. No es fácil determinar las implicaciones lingüísticas de este proceso de redistribución de las comunidades cristiana y musulmana en el espacio aragonés. En las ciudades, como Huesca, donde permanecieron reducidas aljamas mudéjares y judías, y donde el grueso de la población desde muy pronto lo constituyeron los repobladores de origen aragonés, navarro o ultrapirenaico, se inició, a partir del siglo XII, un complejo proceso de contacto de lenguas, que acabó con la hegemonía del romance aragonés en un par de generaciones. Pero en las zonas de poblamiento mudéjar exclusivo la situación tuvo que ser necesariamente distinta. Donde no hubo contacto entre las comunidades autóctonas y los colonos del norte, la tendencia debió ser hacia el mantenimiento de la lengua comunitaria.

### 2.1.3 Los mudéjares de Huesca en los siglos XIV y XV

Como dice Conte Cazarro (1992: 11), es casi imposible reconstruir la vida de la comunidad mudéjar de Huesca en los dos primeros siglos de su existencia. Sabemos que en este espacio de tiempo los musulmanes pasaron de mayoría absoluta a una minoría residual. Consta también su traslado de la zona central de la ciudad a los arrabales periféricos, pero es imposible establecer cálculos aproximados sobre su número.

En el siglo XIV el reino de Aragón entró en un ciclo de crisis. Al empezar la centuria los síntomas de estancamiento demográfico ya eran evidentes (Laliena Corbera 2004: 333-338). A partir de los años treinta se sucedieron varios episodios de hambrunas y epidemias de peste que incidieron negativamente en el volumen de la población. Las guerras con Castilla a mediados de siglo causaron la despoblación de las comarcas fronterizas y causaron muchas pérdidas humanas (Sesma Muñoz 2003: 177). La crisis demográfica afectó a todo el reino. La población oscense fue disminuyendo paulatinamente. En la segunda mitad del siglo XIV se registró el nivel poblacional más bajo de todo el período bajomedieval. De 6.000 o 7.000 habitantes en 1284, la población de Huesca se había reducido a la mitad (Sesma Muñoz 2004b: 70-71; Utrilla Utrilla 2004: 297; Navarro Espinach 2009-2010: 198).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Las minorías son especialmente vulnerables en los momentos de crisis y no es extraño que durante el siglo XIV la población mudéjar aragonesa haya disminuido notablemente, a causa tanto de la peste y de la guerra, como de la emigración. El descenso continuó en el siglo XV y fue especialmente notorio en las aljamas de realengo, como la oscense (Ferrer i Mallol 2002: 35). Conte Cazcarro (1992: 166-171) ha estudiado los movimientos migratorios de los mudéjares, llegando a la conclusión de que, más que un foco de atracción de inmigrantes, Huesca parece haber sido el punto de partida de un continuo proceso de emigración. Muchos mudéjares dejaron la aljama de la Alquibla en los siglos XIV y XV para fijar su residencia en ciudades como Barcelona, Tortosa, Tudela, Valencia o Zaragoza. La capital del reino de Aragón fue un foco de atracción constante para los oscenses a lo largo del tiempo. Además de la emigración interior, de corto radio, habría que considerar también la emigración al exterior. En el año 1390, nueve mudéjares de Huesca salieron por el puerto de Barcelona rumbo a Damasco. Dos años después, cinco musulmanes oscenses se embarcaron en Valencia rumbo a Berbería (Ferrer i Mallol 2002: 45). La peregrinación a la Meca fue, a menudo, la excusa perfecta para no volver jamás.

El descenso de la población oscense continuó a lo largo del siglo XV. El fogaje de 1405 contabilizó 755 fuegos en Huesca, moros y judíos incluidos (Sesma Muñoz y Abella Samitier 2004: 130). Según Conte Cazcarro (1992: 158), en 1475 la comunidad mudéjar oscense tendría un peso similar al de finales del siglo XIII, es decir, más de 500 personas. En su opinión, la crisis demográfica no fue tan grave como pretenden demostrar las fuentes contemporáneas.

Según el estudio de Ferrer i Mallol (2002: 43-44), basado en el fogaje general de 1495, los mudéjares representaban el 11% de la población total aragonesa (5.675 fuegos de un total de 51.056). La mayor concentración de fuegos mudéjares se localizaba en la circunscripción de Zaragoza (1.915 fuegos repartidos entre 35 localidades). En la circunscripción de Huesca, se contabilizaron 343 fuegos mudéjares en 22 localidades (Navarro Espinach y Villanueva Morte 2004: 171-172). La morería de la ciudad de Huesca contaba con 40 fuegos, que representaban el 6,4% de la población total (Ferrer i Mallol 2002: 44). En su entorno se ubicaban 21 núcleos de población de reducidas dimensiones, la mayoría de ellos constituidos por población mudéjar exclusivamente. Solo en las localidades de Huerto y Almuniente se constataba la presencia de población mixta (Ferrer i Mallol 2002: 63).

Este mapa de distribución étnico-lingüística favorecía el mantenimiento del árabe en las localidades de población íntegramente mudéjar, y promovía la asimilación lingüística en la aljama urbana. Los mudéjares de Huesca mantuvieron la lengua árabe en sus dos modalidades: el árabe clásico, que usaban en la escritura, y el árabe andalusí aragonés, que era su vernáculo. Las fuentes escritas en árabe clásico llegan hasta el siglo XVI y tienen una tipología muy variada, desde documentación notarial hasta tratados de derecho islámico y de polémica religiosa. La existencia de fuentes en lengua árabe después de la Reconquista sugiere que la comunidad mudéjar mantuvo un sistema de enseñanza autónomo en época cristiana. Sin duda, este sistema estuvo vinculado a las mezquitas, que, como en época andalusí, seguían funcionando no solo como espacios de culto, sino también como centros de enseñanza. No sabemos, sin embargo, cuántas mezquitas poseían los mudéjares de Huesca y qué actividad cultural se desarrollaba en ellas (Ledesma Rubio 1996b: 58). Según Conte Cazcarro (1992: 147), la aljama disponía de tres mezquitas hasta el siglo XVI. A partir del

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

año 1501 y hasta la conversión, tendría solo dos: la *de Rallas* o *mezquita Baja* y la de *Alquibla* o *Alcamedes*, que sería la mezquita mayor. Al frente de la mezquita estaba el *alfaquí*. Este cargo estaba retribuido, recibía una asignación anual de la aljama, que hacia 1349 alcanzaba los 300 sueldos jaqueses (Basáñez Villaluenga 1989: 31). De momento es imposible reconstruir la lista completa de alfaquíes oscenses. Sin embargo, los datos con los que contamos permiten afirmar que la aljama de Huesca nunca se vio privada de los servicios de un alfaquí (Conte Cazcarro 1992: 240-241; Blasco Martínez 1993: 114-117).

A continuación voy a dedicar unas líneas a lo que Viguera Molins (1987-1988: 787) define como “la documentación interna” de la comunidad. Se trata de documentos escritos por los mudéjares de Huesca y que demuestran la prolongada vigencia del árabe clásico en el seno de la comunidad.

Entre los documentos del Archivo de la Catedral de Huesca se encuentra un pequeño fondo de escrituras en árabe. Este conjunto fue editado y traducido por Bosch Vilá (1957a: 1-48). La colección está integrada por doce escrituras de derecho privado: siete compraventas, tres préstamos y dos permutas. Este tipo de documentos tienen la ventaja de estar fechados: cinco son del siglo XII y siete del siglo XIII (Bosch Vilá 1957a: 3). Las escrituras recogen transacciones entre mudéjares y eclesiásticos de Huesca, lo que justifica su conservación en este archivo (Viguera Molins 1987-1988: 787). Todos los documentos están escritos en árabe y están fechados según el cómputo musulmán. Sin embargo, los nombres de los cristianos que intervienen en los contratos, los nuevos topónimos de origen romance y los préstamos léxicos del aragonés, que empiezan a aflorar en las escrituras, advierten de que los tiempos habían cambiado. En una de las escrituras se fija como plazo para el pago de un censo el día de Santa María. Los mudéjares tuvieron que habituarse a medir el tiempo como lo hacían sus vecinos cristianos. Era uno de los muchos cambios que tuvieron que asumir.

No consta expresamente el lugar donde fueron redactadas las escrituras, pero Bosch Vilá (1957a: 5) cree que hay suficientes indicios para creer que fueron otorgadas en Huesca. Casi todas las personas que intervinieron como testigos en estos contratos eran mudéjares y firmaron por su propia mano. Cuando firmaba otra persona a ruego, porque el testigo no sabía firmar, se hacía constar con la fórmula “se firmó por él, a instancias suyas y en su presencia”. La misma fórmula se encuentra en las escrituras mozárabes de Toledo, lo que confirma las similitudes en la práctica notarial de las comunidades musulmana y cristiana andalusí. El único cristiano que intervino como testigo fue el justicia García Iohanes. Él no firmó personalmente, sin duda porque no dominaba el árabe, y en la escritura consta que “se firmó por él, a instancias suyas y en su presencia” (Bosch Vilá 1957a: 29).

El documento más antiguo de la colección data de febrero-marzo de 1154 y es un contrato de compraventa de dos campos situados a 15 km al sur de Huesca, en la vega de Callén. Las dos partes que intervinieron en el contrato eran musulmanes: Ismail, hijo de Abd Allah ibn Masud ibn *Zarzal* al-Ansari, y su hermano, Masud. En la escritura consta expresamente que el contrato se hizo “siguiendo la ley de los musulmanes”. Firmaron el acta siete testigos mudéjares y en ningún caso consta que haya firmado otra persona en su lugar, esto significa que sabían firmar en árabe (Bosch Vilá 1957a: 19-21).

El segundo documento está fechado en febrero-marzo de 1155, y es otro contrato de compraventa. Las contratantes eran mujeres mudéjares: Amli, hija de Salih ibn Muhammad, y su hija Jamali, hija de Masud ibn Abd Allah al-Ansari. El contrato se hizo “de acuerdo con las

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ventas del Islam, sus cláusulas y la devolución de daño o evicción entre musulmanes”. Firmaron cinco testigos musulmanes y en ningún caso consta que haya firmado otra persona por ellos (Bosch Vilá 1957a: 22-23).

El tercer documento es un préstamo, fechado en mayo-junio de 1177. Abd al-Aziz ibn Yahya al-Magribi y Muhammad ibn Masud *Carcanales* declararon deber al sacristán Galindo Bellido 115 sueldos jaqueses. Firmaron tres testigos musulmanes (Bosch Vilá 1957a: 24-25).

El cuarto documento consiste en una permuta realizada en mayo-abril de 1183. El obispo de Huesca, don Esteban, entregó al carpintero mudéjar Muhammad ibn Yusuf una viña, situada en el barrio de *al-Ma'ida*, en Huesca. A cambio, Muhammad entregó al obispo otra viña en el término de *al-Askar*. En el acto comparecieron, además de los permutantes, cuatro fiadores, dos cristianos y dos mudéjares. Firmaron como testigos Yusuf ibn Muhammad ibn Ab al-Malik al-Umawi y García Iohanes, justicia (Bosch Vilá 1957a: 26-29). El contrato se firmó en dos versiones, en latín y en árabe. Es el único documento bilingüe de la colección. No sabemos si este tipo de escrituras eran frecuentes en la Huesca postandalusí, como lo fueron en Toledo. En cualquier caso, su presencia en los archivos eclesiásticos demuestra el reconocimiento del árabe clásico como lengua oficial de la comunidad mudéjar por parte de las autoridades cristianas.

La práctica de la escritura en lengua árabe continuó en el siglo XIII. Lo demuestra un contrato de compraventa en lengua árabe, fechado el 26 de abril de 1202. El arcediano don Iohan de Saras (Joan de Seres), compró a Zuhri, hija del alcaide de Albero, un campo en el término de Almeriz. Consta, por primera vez en este fondo documental, la incapacidad de uno de los testigos musulmanes de firmar en árabe. Después del nombre de Jalaf ibn Ibrahim ibn Jalaf al-Tuyibi, leemos la fórmula “se firmó por él, a instancias suyas y en su presencia”. Si estuvo presente y no firmó, es porque no sabía escribir en árabe. Los otros dos testigos, Ali ibn Ahmad ibn Ayas al-Ansari y Yahya ibn Abd al-Malik ibn Muhammad al-Tuyibi, sí firmaron por su propia mano (Bosch Vilá 1957a: 30-31).

Un año después, entre el 15 y el 24 de abril de 1203, Yusuf y Galati, hijos de Muhammad ibn Ayas, permutaron dos campos con don Martín y con su hermano don Iohan, hijos de don García Sanz. En el texto árabe se hace referencia a un documento anterior, probablemente en latín, (“una escritura en caracteres cristianos” dice el texto), donde se fijaron los límites de uno de los campos objeto de la permuta. Firmaron tres testigos musulmanes (Bosch Vilá 1957a: 32-34).

El archivo de la Catedral custodia dos escrituras de compraventa, fechadas en el mes de septiembre de 1215. En la primera, los judíos Abu-l-Hasan Salomón ibn Ardut y Abu Ishaq ibn Latrunir, y el amín Muhammad ibn Jalaf al-Qalahurrí compraron a Naimati, hija de Muhammad ibn Jalaf ibn Mallun, una casa en el arrabal del poniente, en Huesca. Firmaron dos testigos musulmanes (Bosch Vilá 1957a: 35-37). En la segunda, Doña Iohana, hija de Petro Torres, de Zaragoza, compró a Abu-l-Hasan Salomón ibn Ardut, a Abu Ishaq ibn Latrunir, y al amín Muhammad ibn Jalaf al-Qalahurrí, la misma casa objeto del contrato anterior. En esta compraventa, redactada en lengua árabe, intervinieron miembros de las tres comunidades religiosas de Huesca. En uno de sus márgenes hay una línea en judeoárabe, es decir, en lengua árabe con caracteres hebreos (Bosch Vilá 1957a: 38-40).

En julio de 1230, Don Guillem Martín compró a Abd Allah ibn Muhammad al-Zawi una viña en el barrio de Morillón, en Huesca. Firmaron dos testigos musulmanes: Abd Allah

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ibn Muhammad ibn Abd al-Malik al-Tuyibi y Ubayd Allah ibn Ahmad ibn Muhammad al-Ansari (Bosch Vilá 1957a: 41-43).

En febrero de 1269, Don Per Arnald de Laporta y su esposa Martina compraron a Nuzhati, hija de Abu Muhammad ibn Safwan, un huerto en el arrabal de *al-Muqaybara*, en Huesca. El notario mudéjar que redactó el acta todavía insistía en que “todo se ha hecho según se preceptúa en la venta del Islam”. Firmaron dos testigos mudéjares. En el margen derecho del pergamino hay una nota en romance aragonés en letra de fines del siglo XIII (Bosch Vilá 1957a: 46-48).

Podemos concluir con Bosch Vilá (1957a: 5) que “durante los siglos XII y XIII es manifiesto el predominio de la lengua árabe escrita entre las minorías étnicas y sociales que convivían con los cristianos de Huesca”. Esta afirmación lleva implícita una constatación evidente, y es que el árabe clásico se siguió enseñando y transmitiendo en el seno de la comunidad mudéjar oscense. De momento, no se ha localizado, en Huesca, un fondo documental en árabe de similares características referente a los siglos XIV y XV. Pero esto no quiere decir que los mudéjares oscenses hubiesen abandonado la práctica notarial en lengua árabe. Las fuentes en latín o en romance aragonés contienen, a veces, referencias indirectas a documentos escritos en lengua árabe, como la “carta arábiga” que envió el alcaide de la aljama de Huesca, Faraix de Belvís, en el año 1363, y que contenía la sentencia de los adelantados Mahoma Abenjaniel y Abderrahman de Parriel (Conte Cazcarro 1992: 354). En las causas de apelación, vistas por el Concejo Real, a menudo se hacía referencia a papeles escritos en lengua árabe y, a veces, se exigía su traducción al romance. En el año 1478, en el pleito por separación entre Mahoma Albatiel, de Zaragoza, y Marién Taher, de Huesca, se presentó, como prueba, una carta de “quitamiento” llamada “almobara”, que estaba en “arábigo” y tuvo que ser traducida al “cristiánego”. El documento en árabe fue expedido en Zaragoza el 6 de noviembre de 1478. En el legajo del proceso se insertó el original árabe y su traducción al romance (Conte Cazcarro 1992: 406).

Detrás de estas escrituras en lengua árabe se oculta la mano de un alfaquí o de un escribano mudéjar. Es muy poco, sin embargo, lo que sabemos de los escribanos mudéjares. Eran los notarios de la comunidad y, en teoría, las únicas personas autorizadas para expedir documentos oficiales en lengua árabe (Basáñez Villaluenga 1989: 27-29; Conte Cazcarro 1992: 31-32; Blasco Martínez 1993: 109-133). Competían con los escribanos cristianos y judíos, sobre todo, cuando se trataba de asuntos que involucraban a miembros de las distintas comunidades religiosas. En el año 1301, la Curia de Zaragoza dictó una ordenanza, según la cual los contratos entre musulmanes y cristianos pasaban a ser competencia exclusiva de los notarios cristianos. La orden causó la protesta de los escribanos mudéjares, que veían en ello una amenaza para sus ingresos. Pero los escribanos mudéjares competían no solo con sus colegas cristianos y judíos, sino también con otros miembros de su comunidad, que también dominaban el oficio. Basáñez Villaluenga (1989: 27) afirmaba que “muy pocos sarracenos estuvieron capacitados para ejercer el cargo”, pero en las fuentes hay referencias a una competencia interna en el seno de la propia comunidad, lo que hace pensar que la alfabetización en lengua árabe debió ser bastante extendida entre los musulmanes de Huesca.

En las cortes celebradas en Zaragoza en 1360, se concedió a los judíos y musulmanes de Aragón el privilegio de poder extender documentos públicos con el notario que quisieran: “omnes et singuli judei et sarraceni civitatum, villarum et aliorum locorum regni Aragonum

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

possim licite contractus suos, instrumenta et alias scriptura publicas et auctenticas facere cum quibuscumque notariis, prout eorum placuerit voluntati et de foro dicti regni eis est licitum et indultum [...] sive habeant recipi et fieri inter se sive inter eos et christianos” (Blasco Martínez 1993: 124-125). Según esta disposición, los mudéjares podían contratar los servicios de cualquier notario cristiano. Aunque la medida causó la reacción de los escribanos musulmanes, que disfrutaban, hasta entonces, el monopolio de esta actividad, la práctica de acudir a los escribanos públicos de la ciudad se impuso finalmente entre los mudéjares oscenses. Poco después, las autoridades dieron marcha atrás, y en 1371, atendiendo la petición de Faraix de Belvís, *zabalaquén* (‘juez de segunda instancia’) de la aljama de Huesca, Pedro el Ceremonioso prohibió que nadie certificara contratos o litigios entre moros, excepto el notario de la aljama (Conte Cazcarro 1992: 355). Aunque no se especificaba qué lengua debería usar el notario de la aljama de Huesca, sabemos que se trataba del árabe, lengua oficial de la comunidad, reconocida como tal por las autoridades cristianas. Además, ya vimos que en 1363, el propio Faraix de Belvís había dictado sentencia en árabe contra los adelantados de la aljama, Mahoma Abenjamiel y Abderramán de Parriel. En 1375, el rey volvió a recordar que todos los contratos en la aljama debían ser firmados por su escribano, quedando terminantemente prohibido que ningún otro sarraceno usara del oficio.

¿Cada aljama mudéjar tenía su propio notario? Un documento de 1387 menciona la presencia de un escribano mudéjar en Sangarrén, una pequeña localidad al sur de Huesca, donde se constata la presencia de mudéjares desde los siglos XII y XIII (Blasco Martínez 1993: 120-121). En 1388-1389 había un alfaquí en el lugar: Çalema Aliafar (Blasco Martínez 1993: 130). En Sangarrén había 20 fuegos mudéjares en el siglo XV (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 206-207). En 1495, el pueblo contaba con 17 fuegos mudéjares de un total de 19, es decir, casi el 90% de su población estaba integrada por musulmanes (Ferrer i Mallol 2002: 63). Es interesante constatar la presencia de un notario en una pequeña comunidad, como era Sangarrén, porque esto significa que el servicio de la notaría no siempre estuvo centralizado en Huesca. A pesar de que el cargo de *alamin*, *zabalaquén* y escribano de la ciudad tenía jurisdicción en un amplio espacio, desde el río Gállego hasta el Alcanadre, a veces sus competencias quedaban limitadas por la presencia de otros notarios locales.

¿Dónde adquirirían su formación en lengua árabe los notarios mudéjares? Al parecer, el oficio se transmitía dentro de la familia, de padres a hijos, y de tíos a sobrinos, exactamente como sucedía en época andalusí (Molina Martínez y Ávila Navarro 1985: 83-108). En 1259, Jaime I concedió a Abraham, hijo de Abdulla Avicencol, el desempeño vitalicio de los cargos de *alamin*, escribano y *zabalaquén* de la aljama de Huesca. Su padre y un hermano suyo también tuvieron a cargo la escribanía en distintos momentos del siglo XIII (Basáñez Villaluenga 1989: 16; Conte Cazcarro 1992: 343). En 1297, Jaime II concedió a Alyaffar, hijo de Mahomet Albahar, los oficios de *alamin*, escribano y *zabalaquén* de la aljama de moros de Huesca, con autoridad para ejercerlos desde el río Gállego hasta el Alcanadre (Basáñez Villaluenga 1989: 133-134, 1999b: 166; Conte Cazcarro 1992: 347). Los de Albaho/ Albahar fueron una de las importantes familias mudéjares de Huesca. En 1314 ocupaba el cargo de *alamin* otro miembro del clan, Muça Dalbaho, y en 1319 al frente de la aljama estaba Abraham Dalbaho. En 1387 vuelve a aparecer una referencia a un tal Muça Dalbaho, *zabalaquén* y posiblemente también escribano (Basáñez Villaluenga 1989: 21-22; Conte Cazcarro 1992: 49-52). Çuleymán de Albaho fue notario antes de emigrar a Valencia en 1470.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Su padre, el alfaquí Moçot, también había desempeñado el oficio de notario (Conte Cazcarro 1992: 190). Es muy interesante también la transmisión de diversos oficios públicos en el seno de la familia Bellvís. En 1391, Juan I concedió los oficios de *alamín*, *zabalaquén* y escribano de la aljama de Huesca a Alí de Bellvís. Su padre, Ubécar de Bellvís (1383-1384) y su abuelo, Faraig de Bellvís (1350) también habían desempeñado estos cargos al frente de la aljama. Tras la muerte de Alí de Bellvís en 1447, su hijo Mahoma heredó todos los títulos y cargos de sus antepasados, incluidos los de *alcadí* general y de escribano. Según Blasco Martínez (1993: 120), el monopolio de los Bellvís sobre algunos cargos públicos, no solo de la aljama de Huesca, sino de toda la Corona de Aragón, llega hasta la expulsión (Basáñez Villaluenga 1989: 21-22; Conte Cazcarro 1992: 49-52; Blasco Martínez 1993: 118-120).

Muchas veces, estas personas no desempeñaban el cargo de escribano personalmente, sino que delegaban o arrendaban el oficio a otras personas (Blasco Martínez 1993: 118). Lo hizo Faraig de Bellvís en 1361, cuando arrendó el oficio de escribano a Aroz Alfaquí, o Ubécar de Bellvís, en 1381, cuando delegó sus funciones en Alí de Nateig. En cualquier caso, queda suficientemente probado que los conocimientos legales y lingüísticos que requería el oficio de notario se transmitían dentro de un reducido número de familias mudéjares que pertenecían a la élite política y económica de la comunidad.

Los notarios mudéjares se servían de formularios de actas notariales, de donde copiaban los modelos de documentos que se les encargaban en cada caso concreto. La presencia de formularios de actas notariales entre los libros de los mudéjares de Aragón, como demuestran los manuscritos *Junta 5* y *Junta 11* del hallazgo de Almonacid, está directamente relacionada con la práctica notarial en lengua árabe. El *Junta 5* es un manuscrito árabe del siglo XIII que contiene el formulario de actas notariales de al-Gaziri/ al-Yaziri. Procede del depósito de Almonacid de la Sierra y es uno de los manuscritos más antiguos de la colección. El formulario de al-Gaziri fue un libro imprescindible en las bibliotecas de los alfaquíes y notarios mudéjares (Ribera y Asín 1912: 17-33; Manuscrita CSIC nº 001227455). El otro manuscrito, el *Junta 11*, es más antiguo aún, pues la copia que se encontró en Almonacid estaba fechada en 1140. Contiene el formulario notarial de Abu Muhammad Abd Allah b. Abd al-Wahid al-Fihri. Conocemos también el nombre del copista, Ahmad, aunque desconocemos su origen (Ribera y Asín 1912: 57-69; Manuscrita CSIC nº 001227493). No sabemos dónde se realizaron estas copias, y es imposible adscribir las a la comunidad mudéjar de Huesca, pero no cabe duda de que los alfaquíes y notarios oscenses disponían de sus propios compendios de fórmulas notariales y de que se servían de ellos en su quehacer diario.

No todos los documentos en lengua árabe que han llegado a nosotros son actas notariales. Aunque las noticias son escasas, consta que en la ciudad de Huesca se mantuvo, en época mudéjar, la tradición de la copia de manuscritos árabes. En el año 1360, un mudéjar de la aljama de Huesca ponía fin a una copia de un tratado árabe de polémica antijudía, titulado *Ta'yid al-milla*, 'Defensa de la Religión' (Cervera Fras 2010: 39). No se conoce el nombre del autor de la obra ni del copista, pero, según Terés Sádaba (1975: 21), "su grafía refleja dialectalismos del lenguaje árabe hispánico", que podrían delatar un uso aún activo del árabe andalusí entre los mudéjares oscenses, avanzado ya el siglo XIV.

Conocemos, además, la existencia de un tratado de derecho islámico en árabe, de principios del siglo XV. El 19 de febrero de 1418, en la ciudad de Huesca, un mudéjar

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

llamado Ben Sadad ben di Janbir terminó una copia en lengua árabe del *Comentario* de Ibn al-Fajjar al-Yudami sobre el *Muhtasar* de at-Tulaytuli. Este manuscrito (el *Junta 31*) también forma parte del hallazgo de Almonacid (Ribera y Asín 1912: 124-128; Cervera Fras 2010: 39; Carmona González 1992: 22, 2012: 197; Manuscripta CSIC nº 001227559).

El manuscrito árabe de la Biblioteca de Gayangos, titulado *Libro de los sedientos*, también data del siglo XV. Fue copiado en Huesca en 1480 por el alfaquí Ibrahim ibn Ahmad (Saavedra y Moragas 1889: 318; Cervera Fras 2010: 39). Se conoce otro manuscrito árabe oscense del siglo XV que, con el título de *El Istisqa': la petición de lluvia*, fue objeto de estudio en la tesis doctoral de García Algarra (1995). La lista no es exhaustiva, pero sí representativa de la actividad literaria de los mudéjares de Huesca en los siglos bajomedievales. La práctica de copiar y estudiar manuscritos en lengua árabe continuó en el siglo XVI. El manuscrito árabe *BNM Gg.95* contiene una copia del *Libro de las cuarenta cuestiones* de Algazali. La copia fue acabada en Huesca, en el año 1518, por Abu Abdallah Muhammad ben Isa ben Ibrahim Serrano, un mudéjar de la aldea de Almonastir (Saavedra y Moragas 1889: 318; Cervera Fras 2010: 38).

Es mucho más difícil demostrar la vigencia del árabe andalusí como lengua de comunicación oral entre los mudéjares de Huesca. El uso, por parte de los escribanos mudéjares, de los viejos formularios notariales de época andalusí y la copia de manuscritos en árabe clásico hasta el siglo XVI no demuestran el uso cotidiano del árabe. Y, sin embargo, el árabe no fue solo un instrumento erudito, reservado a la escritura de documentos de carácter oficial y privado. Los frecuentes “vulgarismos” que presentan las escrituras del Archivo de la Catedral, por ejemplo, son en realidad interferencias del árabe dialectal aragonés, el vernáculo que estas comunidades aún hablaban en los siglos XII y XIII, tal vez, junto con el romance aragonés, en una situación incipiente de bilingüismo (Bosch Vilá 1957a: 6). Pero, aparte de las interferencias dialectales en los documentos escritos en árabe clásico, apenas tenemos testimonios del empleo coloquial del árabe, lo que nos impide saber hasta cuándo se mantuvo en uso entre los mudéjares de Huesca.

Las Ordenanzas de la cofradía de San Francisco, de los mercaderes de la ciudad de Huesca, de 1416 (Falcón Pérez 1991: 252), nos proporcionan la referencia más antigua a la prohibición del uso del árabe en el Aragón mudéjar: “ordenamos que corredor alguno fendo o tractando mercado alguno no favle en ebrayco ni en alfaravia i en bescunz ni en otro lenguatge escuro sino su lenguatge en manera que entramas las partes lo intendan”. Se imponía una pena de treinta sueldos a las personas que osaran hablar en árabe o en eusquera en el mercado de Huesca. No queda muy clara la referencia al hebreo, ya que esta lengua nunca fue usada como idioma vernáculo por las comunidades judías de la Península (otra cosa es su empleo en la escritura) y es probable que se tratara del árabe andalusí hablado por los judíos oscenses. De lo que no cabe duda es de que el árabe y el eusquera eran percibidos como “lenguatges oscuros” en la Huesca de principios del siglo XV. Aunque las relaciones entre las comunidades cristiana y mudéjar habían transcurrido con relativa normalidad a lo largo del tiempo, llegó un momento en el que la diversidad lingüística y cultural empezó a ser percibida como un problema por parte de los concejos urbanos. Pero ¿quiénes eran los hombres que aún negociaban en árabe en el mercado de Huesca a principios del siglo XV? No lo sabemos. Podría tratarse de moros de Valencia que tenían negocios en Aragón, o de mudéjares de alguna aljama rural que aún se resistían a abandonar el árabe. Es poco probable

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

que fueran mudéjares de la aljama de Huesca, porque a estas alturas del siglo XV ya todos hablaban aragonés.

El conocimiento del árabe, en sus dos modalidades, permitía a algunos mudéjares oscenses participar en misiones diplomáticas a tierra del Islam. Abraham Abenaudes, por ejemplo, fue enviado en 1290 como embajador a Granada con un salario de 3.000 sueldos. En misión diplomática participó también el oscense Juce de Albaho, en el consulado de los catalanes en Damasco, donde ocupó el cargo de intérprete y traductor en el año 1390. En 1477, otro mudéjar oscense, Çuleymán Marguán fue enviado a Berbería como procurador de la aljama de Huesca en una misión real (Conte Cazcarro 1992: 152). Para desempeñar con éxito estos encargos se necesitaba un conocimiento profundo del árabe, pero no sabemos dónde y cómo se aprendía y tampoco si su dominio estaba generalizado entre los mudéjares de Huesca. En este sentido, conviene recordar que tanto los de Albaho como los Marguán pertenecían a la élite económica y política de la comunidad y podían permitirse una buena formación en árabe, cuyo manejo era imprescindible en la diplomacia y en el desempeño de los cargos públicos que ostentaban.

El mantenimiento del árabe no impidió que los mudéjares adoptaran el romance aragonés como lengua de uso cotidiano. Lo más probable es que, en un principio, tan solo lo usaran para comunicarse con sus vecinos cristianos y con las autoridades concejiles. Pero más tarde, el romance se impondría también como lengua de uso habitual en el seno de la propia comunidad. No sabemos en qué momento se produjo el cambio de lengua, pero tuvo que ser en los siglos XII al XIII, porque hay indicios de que en el siglo XIV los mudéjares de Aragón, al menos los que vivían en las aljamas urbanas, ya se expresaban fluidamente en aragonés. Las interferencias del romance en las fuentes escritas en árabe clásico y los cambios en el sistema onomástico de los mudéjares oscenses son unas de las pocas vías que nos permiten acceder al campo de la oralidad. La presencia de préstamos léxicos y de calcos sintácticos del romance en las escrituras árabes del Archivo de la Catedral de Huesca no es tan frecuente, sobre todo, si se comparan con otros fondos árabes de época mudéjar en Aragón. Según Ferrando (1998: 42), esto se debe a la antigüedad de los documentos. A medida que avanza el tiempo, el índice de interferencias léxicas y sintácticas del romance aragonés va a aumentar.

Las fuentes siempre condicionan los resultados de la investigación, pero esto es especialmente patente en el estudio de la onomástica. El fondo de escrituras árabes del Archivo de la Catedral de Huesca (Bosch Vilá 1957a: 1-48) nos permite analizar los usos onomásticos observados por los mudéjares oscenses a lo largo de varias generaciones. Los documentos se extienden desde el año 1145 hasta 1269. Bosch Vilá (1957a: 14-16) ofrece una relación nominal de todos los musulmanes que figuran en las escrituras. La primera impresión que transmiten los documentos es que se mantiene el sistema onomástico árabe tradicional, las largas cadenas del nasab, que podemos encontrar en cualquier fuente árabe de época andalusí: *Abd Allah ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Maruf al-Sadafi*, *Abd Allah ibn Muhammad ibn Abd al-Malik al-Tuyibi*, *Abd al-Aziz ibn Yahya al-Magribi*, *Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Abd al-Malik, al-Nahwi*, etc. Aparecen algunos apodos romances: *Abd al-Rahman Tarabiella*, Ismail, hijo de Abd Allah ibn Masud ibn *Zarzal* al-Ansari o Mufarriy ibn Masud *Carcanales*, etc., pero no son nada frecuentes. Conviene, sin embargo, recordar que este género documental, constituido por documentación notarial exclusivamente, se caracteriza por su marcado conservadurismo.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Las fuentes cristianas en lengua latina y romance transmiten otra imagen de la onomástica de los mudéjares. Conte Cazcarro (1992: 155-156) ha sacado a la luz un curioso documento de 1294, en el que aparece la relación nominal de 90 mudéjares de Huesca, todos varones, sancionados por injurias al *vicebayle* de la ciudad. No representan la totalidad de los mudéjares oscenses, pero la muestra es lo suficientemente representativa. Según Conte Cazcarro, se trata de la nómina más larga que nos ha transmitido la documentación bajomedieval. Este documento nos permite acercarnos a la onomástica de los mudéjares de Huesca a fines del doscientos y observar los posibles cambios en su sistema antroponímico. Hay que insistir en que nos encontramos ante una fuente cristiana y, por tanto, externa a la comunidad, y que es posible que dentro de la aljama se siguieran observando los usos onomásticos tradicionales (Bosch Vilá 1957a: 14-16).

La mayoría de los nombres en la fuente de 1294 tienen estructura bimembre [nombre (+ de) + apellido]. Es importante decir que la mayoría de los vecinos cristianos de Huesca usaban la misma fórmula, como demuestra una fuente coetánea, el monedaje de 1284 (Utrilla Utrilla 2004: 313-348). Los nombres propios y la mayoría de los apellidos tienen origen árabe y, como ha observado Conte Cazcarro, ya se perfilan algunas de las familias más importantes de la aljama de Huesca en los siglos XIV-XV, de *Aroz* y *Albahar*. Entre los nombres propios, los más frecuentes son: *Mahoma*, *Mahometo*, *Muça*, *Abdalla*, *Çalema*, *Jucef* y *Abrahim*. Como a muchos cristianos, a los mudéjares de Huesca se les identificaba, a veces, por su lugar de procedencia: *Abdella de Sesa*, *Ayça* y *Çayt de Pedrola*, *Moferrig Tamarit*, *Abrahim de Jamilla*, *Mahometo Cedrate*, *Muça de Pina*, etc. Como un recuerdo de las largas cadenas onomásticas de época andalusí, podemos citar los nombres de *Çalema hijo de Maffereix Malul*, *Mahometo Axay beni Ayça Cardon*, *Mahometo hijo de Hedan Rey* y *Abulfagnon Abinçafuen*. Es de destacar, igualmente, la temprana presencia de apellidos o apodos romances: *Abdellaziz de Rey*, *Fareix d'Espinel*, *Abdella Carabaça*, *Çalema Cernico*, *Mahometo Cornillo*, *Çalema Çardo*, *Mahometo Cara*, *Jucef Roya*, *Abraim Algaçnello*, *Faraix Camin de Ferrus*, *Abdella Morel*, etc.

En un documento de 1357 figura la nómina de 19 mudéjares de Huesca, que prestaron servicio militar al rey. Llama la atención la frecuencia de apellidos/ apodos romances: *Muçot Barbero*, *Heyça Esquerre*, *Mahoma Cernucho* (Conte Cazcarro transcribe *Cernico*), *Mahoma Botin*, *Mahoma el Cacharrero*, *Mahoma del Royo*, *Aliaffar Navarro* y *Aliaffar Navarro el Carralbero*, *Abrahim Catarrero*, *Iuçe Ferruç* (Basáñez Villaluenga 1989: 162; Conte Cazcarro 1992: 353). Un uso tan generalizado de apellidos y apodos romances entre los mudéjares de Huesca no puede sino sugerir un proceso avanzado de asimilación lingüística y su indiscutible socialización en un contexto lingüístico romance.

Si comparamos la onomástica de los mudéjares de Huesca con los datos obtenidos para la aljama de Naval en el siglo XV, no se observan grandes diferencias. Ofrecemos, a continuación, algunos ejemplos de la relación de los mudéjares asistentes al plenario municipal celebrado en Naval en marzo de 1478 (Conte Cazcarro 2013: 101): *Jahe de Fornos*, *alamín*; *Ali Galbán*, *adelantado*; *Mahoma Armeller*, *adelantado*; *Jucé de Barrio alias Romero*, *Abraym de Pueo*, *Abraym de Franco*, *Eyça de Burro*, *Jucé de Calvo menor*, *Ceyt de lo Burro*, *Mahoma Doslén*, *Mahoma Morellón*, etc. Pasada una generación, se mantiene tanto la estructura bimembre de los nombres como la frecuencia de apellidos romances. Lo demuestra la relación de moros asistentes a la asamblea del *concello* de Naval,

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

celebrada en la iglesia de San Miguel, en el mes de octubre del año 1511 (Conte Cazcarro 2013: 104): *Brahim de Franquo, alamin; Çalema el Alamin, Mahoma de Ceyt, Brahim de Barrio alias Cabero, Eyça Nabarro, Mahoma Ferrero, Çalema de Franquí, Mahoma Galbán, Jucé de Calvo, Eyça Çanson, Brahim de Franco, Amet el Alamin, Mahoma Pasavallas, Brahem lo Burro menor, Brahem lo Burro mayor* y los testigos *Jucé de Pueyo y Moferiz Alfocén*, etc. Según Viguera Molins (1981b: 251), *Calbo/ Calvo*, un apellido frecuente entre los mudéjares de Aragón, no debe interpretarse como un mote de origen romance, ya que podría derivar del árabe *Qalb*. Aun así, queda patente el uso frecuente de apodos romances tanto entre los moros de Huesca, como entre los de Naval. El carácter rural de la aljama de Naval no impuso un ritmo de aculturación más lento en comparación con la capital. Al contrario, los mudéjares de Naval se asimilaron lingüísticamente tan pronto como sus vecinos de las aljamas urbanas. La razón, tal vez, se encuentra en sus frecuentes contactos con Barbastro y con Huesca y en su completa integración en la vida económica de la localidad.

En las Cortes del año 1301 se ordenó que los mudéjares llevaran un signo exterior por el cual ser reconocidos:

“Porque los moros en Aragon no van signados, antes van a manera de cristianos, por la qual cosa muytos pecados et scandalos sen siguen et muytos no son conocidos por moros. Establecio el senyor rey de voluntat et consentimiento de toda la cort que daqui avant todos los moros del regno d’Aragon et de Ribagorça et de Litera, entro a la clamor d’Almacellas, de cualquier senyor sian, que vayan menos de garceta sercenado a la deredor, assi que por moros puedan seyer judgados et no ayan ocasión de pecar” (Lacruz Berdejo y Bergua Camón 1953: 477; Lacarra 1979: 11).

La medida pretendía evitar la promiscuidad interconfesional, y, sobre todo, las ilícitas relaciones sexuales entre moros y cristianas. Hubo varios intentos de imponer a los mudéjares una marca distintiva en la ropa o un corte de pelo especial a lo largo del siglo XIV. El pasaje que hemos citado pone en evidencia el alto grado de aculturación alcanzado por los mudéjares aragoneses en una fecha relativamente temprana. Si realmente existía la confusión y muchos mudéjares no eran conocidos por tales, esto significa que no solo vestían igual que sus vecinos cristianos, sino también que hablaban el mismo romance, sin ningún tipo de interferencias del árabe, que pudieran delatarlos.

Tenemos otro testimonio del bilingüismo de los mudéjares de Aragón. En 1442, las Cortes, reunidas en Zaragoza por la reina María, prohibieron taxativamente a los moros de Aragón emigrar al reino de Granada, porque, “después que son en tierra de los enemigos de la Fe, porque saben la tierra e los passos e las avinentzas de la tierra del senyor rey, e saben la lengua, son espías para damnificar la tierra del dito senyor rey” (Conte Cazcarro 1992: 152).

Pero la prueba más concluyente de la asimilación lingüística de los mudéjares de Huesca es su alto nivel de integración en la vida económica de la ciudad y el uso que ellos mismos hicieron de la documentación escrita en lengua romance.

Hasta el siglo XIII la escritura en el reino de Aragón estuvo dominada casi exclusivamente por el latín, por el catalán y por el occitano en aquellos núcleos donde los inmigrantes de origen ultrapirenaico eran mayoría, como, por ejemplo, en Jaca. Sin embargo, a partir del siglo XIII, cuando la colonización había culminado y ciudades como Huesca y Zaragoza habían alcanzado un nivel de desarrollo demográfico y urbanístico muy importante, el romance vernáculo aragonés, que ya era el medio de comunicación oral más habitual en el reino, aflora también en la escritura (Lleal 2006: 84).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Este nuevo romance tenía características de casi todas las hablas altoaragonesas, pero no coincidía con ninguna de ellas. Era una modalidad de nivelación (Frago Gracia 2007: 109). El aragonés meridional, a diferencia del altoaragonés, se había desarrollado en una situación de contacto plurisecular con el árabe. Es posible que este contacto explique algunas de sus peculiaridades lingüísticas. Otro factor a tener en cuenta es la influencia del occitano y de las variedades lingüísticas del sur de Francia, sobre todo en los núcleos urbanos, como Huesca y Zaragoza, donde, a raíz de la conquista, se establecieron importantes colonias de francos.

La Baja Edad Media fue la época dorada para el aragonés. Llegó a emplearse no solo en los documentos notariales, sino también en los escritos cancillerescos, en la redacción de fueros, privilegios y ordenanzas municipales, en las crónicas, en las obras literarias y en las traducciones, realizadas bajo la tutela de Juan Fernández de Heredia (Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia 2004: 65; Enguita Utrilla 2008: 85-86). En los siglos XIII y XIV el romance aragonés llegó a conquistar un espacio, tanto en sentido físico, como en el funcional, que no había dominado antes. Después de un largo periplo histórico, que terminó con la castellanización de Aragón, en los siglos XV y XVI, el romance aragonés “retrocedió” hasta su ámbito originario, los valles pirenaicos. Desde entonces, hasta la actualidad, el término *aragonés* hace referencia “al conjunto de hablas autóctonas que, sin evolución uniforme, ha logrado sobrevivir a lo largo del tiempo en algunos valles y comarcas pirenaicos” (Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia 2004: 65).

Uno de los documentos más antiguos en romance aragonés, en el que intervienen mudéjares, data del año 1266 y contiene la carta de avenencia entre Juan Garcés d’Oriç, abad de Montearagón, señor de la villa de Tierz, y sus vasallos moros (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 208). Tierz ya figuraba en la lista de las 101 localidades citadas en la concordia del año 1103. Además, es uno de los pocos lugares donde se constata la presencia ininterrumpida de mudéjares, desde el siglo XII hasta la conversión (Utrilla Utrilla y Esco Samperiz 1986: 206). A finales del siglo XV, en Tierz vivían once familias, diez de ellas mudéjares (Ferrer i Mallol 2002: 63).

En el año 1284, en Huesca trabajaban al menos 15 notarios y 5 escribanos cristianos, que atendían la creciente demanda de contratos y escrituras, fruto de la importante actividad económica desarrollada en la ciudad (Utrilla Utrilla 2004: 301-305; Sesma Muñoz 2004b: 70-71). Entre sus clientes se encontraba un importante número de mudéjares oscenses. En la regesta documental que acompaña el estudio de Conte Cazcarro (1992: 341-420) hay una cantidad ingente de escrituras en romance de los siglos XIV y XV, recuperadas del Archivo Histórico Provincial de Huesca y del Archivo de la Corona de Aragón. Se trata de documentos de diferente tipología: contratos de compraventa, nombramientos de procuradores, poderes, comandas, actas de las reuniones de la aljama, etc. Entre ellos hay documentos que reflejan transacciones entre mudéjares y cristianos o entre mudéjares y judíos, pero también se encuentra una enorme cantidad de escrituras que solo atañen a musulmanes. Lo común en todos los casos es la lengua en la que fueron plasmados: el romance aragonés. Los mudéjares tenían en su poder cartas de privilegios, franquezas y exenciones de impuestos, expedidos por la cancellería del rey. Estos privilegios se transmitían dentro de la familia, de padres a hijos y se renovaban cada vez que cambiaba el titular o venía a reinar un nuevo monarca. Los herederos solicitaban entonces de las autoridades cristianas la renovación de los derechos y franquicias que gozaban. Todos los trámites se hacían ante

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

escribano público cristiano en lengua latina o romance. El dominio del romance, al menos en su modalidad oral, era imprescindible para realizar estas diligencias. En el año 1300, por ejemplo, Abraham de Huesca, hijo de Çalema, y sus hermanos Mahomat, Alí y Muça, solicitaron de Jaime II la confirmación del derecho de posesión de una tienda familiar, situada en la plaza de los Herreros de Huesca, que había pertenecido a su padre (Basáñez Villaluenga 1989: 135, 1999b: 220; Conte Cazcarro 1992: 347).

La élite mudéjar, la que tenía negocios y la que administraba propiedades, tenía en su poder gran cantidad de escrituras en latín y en lengua romance y se servía de ellas cuando lo necesitaba. El árabe seguía siendo su lengua de cultura y de religión, pero con el paso del tiempo sus funciones habían quedado limitadas a la esfera privada. El árabe ya no tenía la utilidad que tuvo antes. En un mundo tan dinámico y cambiante, como era el mundo de los negocios, la lengua que se había impuesto definitivamente era el romance aragonés. Los mudéjares eran conscientes del valor de la letra escrita y de las puertas que les abría un documento oficial en lengua romance. Los ricos comerciantes mudéjares, por ejemplo, cuyo negocio superaba los límites del mercado local, recurrían frecuentemente a intermediarios, los llamados procuradores, autorizados para actuar en su nombre con plena capacidad legal. Las cartas de procurador se redactaban casi siempre en romance aragonés por un notario cristiano. Incluso cuando un mudéjar otorgaba un poder a otro miembro de su comunidad, como hizo el mercader Abrayme Marguán cuando nombró procuradores a sus hijos, Mahoma y Moferix Marguán en el año 1458 (Conte Cazcarro 1992: 391). El poder debía servir ante las autoridades cristianas y era normal que estuviera en lengua romance (Blasco Martínez 1993: 113). De poco hubiera servido una carta de procurador en lengua árabe. Cuando se desplazaban por el territorio de la corona, los comerciantes mudéjares o sus representantes legales llevaban consigo el certificado de vecindad, las cartas de franquicia, los poderes, las comandas, es decir, una gran cantidad de documentos en lengua latina o romance. No sé hasta qué punto es justificado seguir definiendo a estos fondos como “documentación externa” (Viguera Molins 1987-1988: 787). Eran documentos emitidos por escribano público cristiano, pero a nombre de un titular mudéjar, que era el que, en última instancia, disponía de ellos. Los mudéjares manejaban mayor cantidad de escrituras en latín y en romance que en lengua árabe y es probable, incluso, que muchos supieran leer y firmar en romance.

Los mudéjares se movían entre dos ámbitos de jurisdicción, cada uno de los cuales imponía el uso de una lengua distinta. La documentación de carácter “interno” (las actas de matrimonio, las donaciones y los repartos de herencia) se redactaba, en principio, en lengua árabe. Las sentencias dictadas por los jueces de la aljama, de acuerdo con *la xara* y *la sunna*, también debían redactarse en árabe. Pero las causas de apelación, que se elevaban al Concejo Real, debían tramitarse en latín o en romance. Esta dualidad jurisdiccional generaba dificultades, que tenían también una dimensión lingüística. Por ejemplo, la necesidad de traducir los documentos emitidos en árabe al romance en los litigios que, en última instancia, tenían que ser vistos por un tribunal cristiano. Muchos mudéjares de Aragón, viendo vulnerados sus derechos por parte de las autoridades de su propia aljama, se dirigían directamente al rey. En el año 1303, Xemçi, viuda de Eyça Albagem de Fuentes, y sus hijos, presentaron ante el Concejo Real una apelación contra la sentencia dictada por el alcaide de Zaragoza. En este caso en concreto, Jaime II encargó la causa al *zabalaquén* de Huesca, quien tuvo que investigar el caso y hacer justicia según la sunna (Basáñez Villaluenga 1999b: 290).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Pero muchas veces era el Consejo Real el que dictaba sentencia y lo hacía, como era lógico, en lengua latina o romance.

Otras veces es la propia aljama la que se dirige al concejo urbano o al rey para solicitar rebajas o exenciones de impuestos, o para exigir la suspensión del cargo y el relevo de algún oficial de la comunidad que no desempeñaba debidamente sus funciones, etc. Cuando se dirigía al rey, la aljama siempre empleaba el latín o el romance aragonés. Lo hacía a través de sus procuradores, los nuncios, que fueron los embajadores de la aljama ante la Corte, o a través de la mano de un escribano o notario cristiano. En el año 1257, por ejemplo, la aljama reclamó el derecho a cobrar tributos a todos los moros residentes en la ciudad de Huesca, sin excepción. Lo hacía ante la pretensión de algunos mudéjares de evadir el pago de tributos, alegando derechos de franquicia. A raíz de este conflicto, Jaime I ordenó que aquel moro que no pechara como le correspondía, fuera expulsado de la mezquita y del cementerio. Finalmente, en 1259, la aljama recibió del rey el privilegio de poder obligar a “peytar” a todos los moros francos residentes en Huesca (Conte Cazcarro 1992: 343). En 1280, la aljama protestó ante el rey por la actuación del *zabalaquén* y solicitó su sustitución (Conte Cazcarro 1992: 344). En 1293, los mudéjares oscenses denunciaron ante el rey a Mahomat Ceyllada, que se había autoproclamado adelantado de la aljama, y solicitaron su suspensión del cargo. Jaime II ordenó a Pedro Ayvar, prior de la sede de Huesca, que averiguara la condición de dicho Mahomat y que lo destituyera del cargo, si procede (Basáñez Villaluenga 1989: 132-133, 1999b: 75; Conte Cazcarro 1992: 345). El año 1311, la aljama de Huesca presentó unas acusaciones contra el *bayle* de la ciudad, Guillén de Marcilla, por maltrato, vejación, apresamiento y captura de varios mudéjares de la ciudad. El rey encargó el caso a Egidio de Jaca, escritor real (Conte Cazcarro 1992: 349). En 1394, Çalema Cernico y Çalema Cetrana, como procuradores de la aljama, se presentaron ante el rey para comunicarle las dificultades económicas que estaba atravesando la comunidad (Basáñez Villaluenga 1989: 32). Su misión tuvo éxito, ya que Juan I concedió a la aljama el permiso para vender censales muertos por el precio de 10.000 sueldos jaqueses (Basáñez Villaluenga 1989: 238-239). En 1397, vemos actuar de forma conjunta a las dos minorías religiosas. Las aljamas de moros y judíos de Huesca manifestaron a la reina sus dudas sobre las últimas tasaciones realizadas por los jurados de la ciudad. La reina ordenó su revisión por una comisión mixta, integrada por las autoridades cristianas correspondientes, en presencia de un moro y de un judío (Conte Cazcarro 1992: 361). Es muy significativo el hecho de que las dos aljamas recurrieran al romance aragonés, para dirigirse en común a las autoridades cristianas. El romance tenía la ventaja de ser lengua común, lengua neutral y lengua puente, por encima de las diferencias confesionales.

Normalmente, la misión de procuradores se encargaba a miembros de las familias más importantes de la aljama de Huesca, como fueron los Marguán, Grisén, Xidet, Aroz, o de Rey. Sin embargo, no fueron excepcionales los casos en los que la aljama nombraba procuradores cristianos. En el año 1442 cumplieron esta misión Bartolomé de Castanesa, Juan de Alcolea, Juan Martínez de Orta, García Borau, Gonzalvo de la Cueva, Lorenzo de Abós, Nicolás Justos y Pascual de Estadilla, la mayoría notarios. En 1443, en las casas de la Cort Nueva, la aljama se reunió para nombrar procurador especial al zaragozano Jaime de Santos (Santas o Salas, Conte Cazcarro transcribe el apellido de tres modos distintos) para “demandar, impetrar e

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

obtener bienes y favores del señor rey, de la señora reina, del gobernador e de cualesquiere otras personas” (Conte Cazcarro 1992: 49, 52, 374).

Creo que queda lo suficientemente probada no solo la utilidad del romance sino también la necesidad que tenían los mudéjares de Huesca de utilizarlo constantemente en su vida familiar, laboral o en sus relaciones con las autoridades cristianas.

## 2.1.4 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Huesca

### La demografía

El monedaje de Huesca de 1284 censa a 1.341 contribuyentes cristianos. Se estima que en este momento la población mudéjar alcanzaba las 550 personas (Basáñez Villaluenga 1989: 39; Conte Cazcarro 1992: 149). Sin embargo, hay que tener en cuenta que las minorías religiosas no estaban representadas en este censo y, por tanto, las cifras propuestas por Utrilla Utrilla (2004: 313-348) son meramente orientativas. En cualquier caso, estos 550 mudéjares representarían entre el 7% y el 8% de la población total.

El número de los mudéjares fluctuó mucho a lo largo del siglo XIV. La epidemia de peste de 1348 redujo notablemente el número de vecinos de la aljama. Aun así, Basáñez Villaluenga (1989: 39) estima que a comienzos de la guerra con Castilla (1356) la comunidad contaría con 540 personas que, a causa de la guerra, se verían reducidas a 410, en 1363. La situación demográfica de la aljama de la capital fue siempre precaria, y hubo momentos en los que se encontraba al borde de la extinción. Las autoridades se vieron obligadas a limitar o incluso a prohibir el abandono de la morería, en 1360 y en 1376 (Basáñez Villaluenga 1989: 66). En el año 1495 en la morería de la Alquibla vivían 40 familias mudéjares. Representaban el 6,4% de la población total (Ferrer i Mallol 2002: 44). Era prácticamente imposible resistir a la fuerte presión aculturadora a la que estaban sometidos.

### La morería y la promiscuidad interconfesional

En Huesca la morería no siempre estuvo en el mismo lugar. Después de la conquista, la población musulmana que no abandonó la ciudad se concentró en un sector del noroeste, en las inmediaciones de la Puerta de Sircata, fuera de las murallas. Lo inhóspito del lugar condicionó el traslado de la morería a la zona de la Alquibla, al sur de la medina. Este traslado debió realizarse a principios del siglo XIII (Ledesma Rubio 1996b: 57-58).

Los límites de la nueva morería eran imprecisos. Se trataba de un espacio pequeño, donde alternaban solares y campos. Muy pronto se registra la presencia cristiana en el sector. A medida que la ciudad iba creciendo y su población iba aumentando, los cristianos empezaron a avanzar por la zona extramuros. Empezaron a aparecer templos cristianos fuera de la villa. Las iglesias parroquiales de Santo Domingo (1254), Santa Clara (1268), San Lorenzo y San Martín (fundadas en fechas indeterminadas del siglo XIII), fueron minando -en palabras de Ledesma Rubio (1996b: 57-58)- el espacio de la comunidad musulmana. Los cristianos empezaron a colonizar la morería y en poco tiempo la Alquibla se convirtió en el barrio más poblado de Huesca. Fue el mayor de los cuatro distritos o *quartones* en los que fue

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

dividida la ciudad en 1284 (Utrilla Utrilla 2004: 285). Al sur de la Alquibla se encontraban los dos nuevos ensanches urbanos, los barrios de la Población del señor Rey (1251) y el barrio del Saco (1252), ambos de mediados del siglo XIII (Utrilla Utrilla 2004: 288-289). En la Alquibla se concentraba el 45,8% de la población de Huesca, sin contar a la comunidad mudéjar (Utrilla Utrilla 2004: 291).

Se trataba de la mayor concentración humana de la ciudad y de la principal zona artesanal y comercial (Basáñez Villaluenga 1989: 6). Dentro de la Alquibla se situaban los barrios de los Olleros, de los Ferreros y de los Ballesteros, barrios que ya figuran en las fuentes del siglo XII. Teniendo en cuenta la dedicación de muchos mudéjares oscenses a la herrería, se comprende la ubicación de este gremio cerca de la morería (Utrilla Utrilla 2004: 289).

Desde muy pronto el barrio de la Alquibla destaca como zona comercial y las referencias más tempranas ya apuntan a su carácter de espacio interconfesional. Las tiendas y obradores de los mudéjares limitaban con tiendas de cristianos y judíos, como demuestra un documento de 1211, por el cual la Seo cedió a tributo perpetuo al mudéjar Jusef Alfanaquí una tienda en el barrio de la Alquibla, que limitaba con tiendas de Pedro de Monzón, con una tienda propiedad de la Orden de San Juan y con otra tienda del mudéjar Abenmuzaf (Conte Cazcarro 1992: 139).

En medio de la morería se ubicaba la iglesia de San Lorenzo. Este emplazamiento generó tensiones y conflictos entre las dos comunidades, pero nos indica claramente que la segregación no fue total y que la Alquibla fue un espacio de encuentros. En este sentido, Ledesma Rubio (1996b: 57-58) se preguntaba si en la Huesca medieval existía realmente un barrio mudéjar perfectamente delimitado o, más bien, nos encontramos ante un caso de “morería dispersa”. Conte Cazcarro (1992: 135-138) planteaba la misma cuestión: si dentro de la morería encontramos casas, talleres, tiendas y hasta templos cristianos y si, al mismo tiempo, constatamos la presencia de mudéjares fuera de la Alquibla, ¿tiene algún sentido hablar de una morería en Huesca?

Un documento del año 1475, por ejemplo, menciona a un importante número de familias mudéjares, cuyas casas se localizaban en la parte de la Alquibla que quedaba *intra muros*. Entre ellos llama la atención la presencia de las familias Albaho, Marguán, Albalentías, Almortí, Alfanaquí, Xidet y Grisen (Conte Cazcarro 1992: 404).

### La integración laboral

Ledesma Rubio (1996c: 75-77) cree que, pese a las limitaciones impuestas a los musulmanes después de la conquista, durante la primera etapa de la colonización, la mayor parte del abastecimiento de la ciudad correría a su cargo. Al menos una parte de los moros mantendrían abiertos sus negocios. Incluso es posible que controlaran por completo algunas actividades, debido a la falta de una especialización artesanal tan alta entre los colonos aragoneses, que les impedía competir en el mercado con los experimentados artesanos mudéjares. De hecho, las comunidades más activas en el mercado oscense en los siglos XII y XIII fueron, precisamente, los francos, los mudéjares y los judíos.

El proceso de aculturación y el cambio de lengua de los mudéjares de Aragón debieron empezar primero en las ciudades, donde se constata no solo el contacto físico entre las dos

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

comunidades, sino también las intensas relaciones laborales y comerciales entre ellas. Hay referencias muy tempranas a la interacción en el campo laboral y en el mercado inmobiliario entre los mudéjares oscenses y sus vecinos cristianos y judíos. En un principio, los contratos de compraventa, permuta y préstamo se redactaban en árabe o en escrituras bilingües, en árabe y latín. Con el paso del tiempo, sin embargo, se impuso el uso del romance aragonés. Gracias a un documento en lengua árabe, que se ha recuperado en el Archivo de la Catedral, sabemos, por ejemplo, que en el año 1145, el mudéjar Yusuf ibn Mufarriy al-Manyud se comprometió a entregar mil tejas de la mejor calidad a un vecino de Huesca (Bosch Vilá 1957a: 17-18). Los mudéjares oscenses mantuvieron a lo largo del tiempo su experiencia en la alfarería, tanto de uso doméstico, como para la construcción.

Las relaciones entre las dos comunidades fueron especialmente frecuentes en el mercado inmobiliario. Los mudéjares alquilaban a menudo casas y tiendas propiedad de la Iglesia o de particulares cristianos. En el año 1211, por ejemplo, el arciano Galindo de Perola alquiló a los mudéjares Abdella de Hafara y Jusef Alfanaquí sendas tiendas situadas en la Alquibla por la cantidad de 15 sueldos anuales (Conte Cazcarro 1992: 342). La mayoría de los menestrales se concentraban en la Alquibla, donde se encontraba el mercado más importante de la ciudad. No es nada extraño, por tanto, ver que, desde principios del siglo XIII, los mudéjares empiezan a alquilar talleres y tiendas en esta zona de la ciudad. En 1273, Johan Garçeç de Oriç, abad de Montearagón, dio a treudo al mudéjar Audella, fillyo de Juçef de Lonçino, una tienda en el barrio de los Albarderos, en Huesca. El documento fue redactado en romance aragonés por el notario público de Huesca, Tomas de Labata. Es uno de los ejemplos más tempranos del uso del vernáculo en documentos notariales: “Eyo auan dicto Audella prometo et conuiengo auos auan dictos auer feyto de mellyoria enlla dicta tienda de quinquagenta soldos dest vn anno primero que viene, aconoxemjento de vos auan dicto prebost. En cara prometo et conuiengo yo Audella por mj y por fillyo ofillya que amj Dios dara, render lauau dicta tienda ad Montaragon apres dias nuestros, quita y suelta, sinos toda plectessia y en barguo ninguno”. Cuatro testigos firmaron el acta: el capellán de San Cristóbal, don Esteban, el zapatero, don Johan Jofre, Mahomat de Carnaron y Abayem dArey, “moros veçinos dUesca” (Navarro Tomás 1957: 32-33; Conte Cazcarro 1992: 343).

Los ejemplos se multiplican en los siglos XIV y XV. En 1397, Martín de Aísa alquiló a Çuleymán de Albaho una tienda en la Alquibla por 100 sueldos al año. La tienda limitaba con otra propiedad del arrendatario y con un local de Çalema Marguán (Conte Cazcarro 1992: 361). En 1443, Juan Martínez de Sijena dio a treudo perpetuo a Çoleyman de Marguán, alfaquí, unas casas en el barrio de Adarallyas (Rallas o de la Mezquita), etc. (Conte Cazcarro 1992: 374).

Las Ordenanzas de Huesca de 1399 reflejan la variada tipología de los oficios que desempeñaban los mudéjares: desde la alfarería y la herrería, hasta la fustería y los trabajos de la piel (Ledesma Rubio 1996c: 75-77). Más del 40% de los mudéjares de Huesca se dedicaban a la metalurgia en el siglo XV. Entre ellos había herreros, caldereros, freneros, cerrajeros, pomeros y armeros. El 12,65% se dedicaban al trabajo del cuero. Destacaban los curtidores y, sobre todo, los zapateros. El 11,41% vivían de la construcción. Eran reputados los albañiles y los fusteros mudéjares. El 10,91% se dedicaban al barro cocido y trabajaban como cantareros, olleros y tejeros (Conte Cazcarro 1992: 211-213).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Los mudéjares de Huesca se desarrollaron con total libertad en el campo laboral. Existía un alto nivel de colaboración con la mayoría cristiana y con la minoría judía, como vienen a demostrar los numerosos contratos que firmaron miembros de las tres comunidades religiosas. Este tipo de relaciones profesionales se daban tanto entre las clases populares como entre los grupos de poder (Conte Cazcarro 1992: 89). La economía mudéjar estaba al servicio de la cristiana. Fue una economía subordinada, condicionada por las necesidades y exigencias de la mayoría cristiana y por la demanda del mercado urbano (Conte Cazcarro 1992: 199-208). Los mudéjares de Huesca recibían constantemente encargos de sus vecinos cristianos. Se les contrataba para obras de construcción y carpintería, para trabajos de alfarería y herrería. Como recuerda Ledesma Rubio (1996c: 77-78), en la Edad Media la herrería era un “servicio público” y la figura del moro herrero gozaba de cierto reconocimiento social. Los herreros destacaban tanto dentro de su comunidad (muchos fueron alfaquíes o alcaldes de la aljama) como fuera (había herreros mudéjares al servicio del concejo urbano). Los moros de Huesca no solo trabajaban para particulares. Los vemos actuar también en los grandes proyectos urbanísticos, como en la construcción de la Seo, a principios del siglo XV (Conte Cazcarro 1992: 222-223).

Después de la conquista, se recuperó la estrecha relación que existía en época andalusí entre la ciudad y su término rural y se restablecieron los intercambios comerciales (Sesma Muñoz 2004b: 74). Como centro de consumo, la ciudad de Huesca articulaba el espacio rural circundante y dictaba el ritmo de la producción y de la distribución de productos, generando una dinámica agraria y comercial que poco a poco iba involucrando a las comunidades mudéjares vecinas, lo que favorecía el proceso de aculturación no solo de los moros de la ciudad, sino también de las aljamas rurales más próximas a Huesca (Ledesma Rubio 1996a: 80-83). El mercado semanal de Huesca y las ferias celebradas periódicamente eran un estímulo para la economía del reino (Utrilla Utrilla 2004: 299-307). El comercio, como ninguna otra actividad, obliga a las personas de distinto credo y condición a relacionarse. Como dice la reina doña María en 1440, al confirmar las Ordenanzas de la cofradía de San Francisco, “la art de la mercadería sia una de las grandes negociaciones que por las gentes del mundo se exercescan, et en la qual todas las ditas gentes por pura necesidat hayan de haver e han participación” (Falcón Pérez 1991: 248).

La lengua que más se usaba en el mercado de Huesca era el romance aragonés. Las Ordenanzas, por ejemplo, exigían de los corredores poner por escrito y leer en voz alta las condiciones de venta acordadas por los contratantes, cuando se superaba la cantidad de cien sueldos. El objetivo era evitar futuros pleitos: “qualquier corredor o corredores que qualquiere mercado o merca alguna que fara o faran sian tenido o tenidos aquell scrivir o fer scrivir cada e quando que concordado sera entre las partes, e apres que scripto lo havra sea tenido legir o fer legirlo a las ditas partes” (Falcón Pérez 1991: 251). Esta norma se aplicaba tanto en los negocios entre cristianos, como en los contratos en los que intervenían mudéjares y judíos.

Casi el 11% de los mudéjares de Huesca en el siglo XV se dedicaban al comercio (Conte Cazcarro 1992: 211-213). Tenían tiendas tanto dentro como fuera de la morería y participaban en las ferias y mercados de la ciudad y de su término (Basáñez Villaluenga 1989: 59). En 1393, Juan I les había concedido el derecho de vender sus mercancías en todo el reino (Basáñez Villaluenga 1989: 234-235). Consta que los mudéjares de Huesca se movían con absoluta libertad por el territorio aragonés y se desplazaban con mucha frecuencia para

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

contratar, vender, comprar o para establecer acuerdos comerciales tanto con otros mudéjares como con cristianos y judíos de las localidades vecinas. En el año 1441, por ejemplo, Abrayme de Marguán compró a Juan de los Reyes, de Alcalá del Obispo, 400 lanas al precio al que se vendían en Alcalá. Este mismo año, Alfonso Miguel de Loarre vendió a Abrayme Marguán 40 lanas (Conte Cazcarro 1992: 371). En el año 1443, el judío Mose Argellet y Mahoma Marguán encargaron 4.000 lanas a gentes de Osán y Allué, en el Alto Gállego. Tenían que recogerlas en el monte de Esquedas. Este no es el único ejemplo de colaboración entre mudéjares y judíos en el mundo comercial. Las empresas mercantiles mixtas, en las que participaban miembros de las dos minorías religiosas, fueron bastante frecuentes (Conte Cazcarro 1992: 374).

Como se afirmó antes, los comerciantes mudéjares recurrían frecuentemente a intermediarios, que tenían autorización para comprar, vender, contratar y cobrar deudas en nombre del titular, no solo en el reino sino también en toda la Corona de Aragón. Normalmente, los nombramientos recaían en otros mudéjares, muchas veces miembros de la familia, pero no fueron excepcionales los casos en los que los musulmanes delegaban esta responsabilidad en cristianos y judíos de su confianza. En el año 1444, por ejemplo, el mercader Mahoma Marguán nombró procurador a Berdolet de Icader, de Sallent de Gállego (Conte Cazcarro 1992: 375). En 1447, nombró procurador al oscense Tristán Forner, para cobrar una deuda de Guerán de Cornellá, mercader de Barcelona (Conte Cazcarro 1992: 379). Este mismo año, el mercader oscense Çalema de Marguán nombró procuradores a dos cristianos: Pedro San Leonardo y Antón Moliner, y a dos musulmanes: Juce y Obécar Calavera (Conte Cazcarro 1992: 379). Se conocen también casos en los que los mudéjares actuaban como procuradores de los cristianos. En 1445 Juan de Lanata nombró procurador al mercader Mahoma Marguán, y en 1465 Çuleymán Marguán actuó como procurador de Juan Forner (Conte Cazcarro 1992: 302, 376).

### La presión aculturadora

En general, las relaciones entre las distintas comunidades religiosas en Huesca transcurrían dentro de la normalidad, aunque hubo también momentos de tensión, sobre todo a lo largo de los siglos XIV-XV (Conte Cazcarro 1992: 89-91). En el año 1301, por ejemplo, el merino de Huesca, Íñigo López de Jassa, intentó prohibir a los mudéjares el acceso a los baños de la iglesia y a los baños reales (Basáñez Villaluenga 1999b: 241). En 1414, los oficiales reales expulsaron a los mudéjares de la Alquibla a las afueras de la ciudad. Fue uno de los momentos más críticos vividos por la comunidad e incluso hubo casos de conversiones al cristianismo, bajo presión (Basáñez Villaluenga 1989: 62). En la segunda mitad del siglo XV hubo varios episodios de violencia. En 1458, Juan II tuvo que intervenir para frenar una campaña de difamación contra los mudéjares. Sus vecinos cristianos los amenazaban con expulsarlos de la ciudad. En 1477, los ataques vinieron por parte del clero. El vicario general del arzobispado de Zaragoza, Miguel Ferrer, y el oficial Juan Cervera pretendieron derribar los alminares de las mezquitas y prohibir la llamada a la oración y la invocación de Mahoma en público. En 1492, tras la expulsión de los judíos, los mudéjares volvieron a ser objeto de amenazas (Conte Cazcarro 1992: 89-91).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

El mudejarismo puede definirse -en palabras de García Marco (2004: 134)- como “un fenómeno intercultural asimétrico”, porque implicaba una relación de poder desigual entre dos comunidades culturales distintas, la cristiana y la musulmana. La discriminación, de la que fueron objeto los mudéjares, y la fuerte presión aculturadora, a la que estuvieron sometidos, aceleró el proceso de aculturación y el cambio de lengua.

A modo de conclusión podemos decir que la situación lingüística en el reino de Aragón en los siglos XII al XV fue muy compleja. La cancillería regia empleó como lenguas oficiales el latín, el aragonés y el catalán. Cada una de las minorías étnicas y confesionales mantuvo su lengua tradicional: los francos usaron el occitano, los mudéjares el árabe clásico, y los judíos, el árabe y el hebreo. En el ámbito de la oralidad, la situación fue más compleja aún, si cabe, pues alternaban todas las lenguas vernáculas: el aragonés, en sus múltiples variedades, el catalán y el occitano, el romance navarro, el eusquera y el árabe andalusí, que hablaban las comunidades autóctonas de mudéjares y judíos.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
 Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 2.2 La comunidad mudéjar de Zaragoza

### 2.2.1 La conquista de Zaragoza y el destino de la población autóctona

La conquista de Zaragoza tuvo la consideración de cruzada y fue llevada a cabo por un gran ejército cristiano, integrado por aragoneses, francos, castellanos, navarros y catalanes, unidos en su lucha contra el Islam. Los zaragozanos resistieron seis meses de asedio, antes de capitular en diciembre de 1118. Alfonso I tomó posesión oficial de la Zuda, el palacio del gobierno, casi de inmediato, pero transcurrieron tres años hasta la consagración de la gran mezquita como catedral. Estos primeros años posteriores a la conquista permanecen un tanto oscuros. Faltan muchos detalles para reconstruir el proceso de traspaso de poderes, la distribución del espacio urbano entre la comunidad cristiana y la musulmana y el inicio de la repoblación.

“La rendición se hizo en condiciones honrosas para los vencidos”, afirmaba Lacarra (1947: 88). Según los términos de la capitulación, los musulmanes podían elegir entre dos opciones: marcharse libremente con sus bienes muebles a tierra del Islam o permanecer en la medina durante un año, pasado el cual tenían que desalojar el casco urbano y asentarse en uno de los arrabales de Zaragoza (Lacarra 1947: 88-91, 1987a: 224). Según Lacarra, las capitulaciones favorecían la permanencia de los musulmanes tanto en la ciudad como en el campo, “pues nada perdían con el cambio”. Hasta los impuestos que debían pagar eran los de época andalusí. “No había, por tanto, -decía Lacarra (1987a: 225, 1987b: 116-117)- motivo para que se produjera una emigración en masa a territorio musulmán”. Y, sin embargo, se produjo: “la mayoría de los musulmanes emprendieron la emigración y la huida -dice Ibn al-Kardabus (2008: 139)- llegó su número aproximadamente a cincuenta mil personas entre pequeños y grandes, mujeres y varones”. Y aunque hoy en día la cifra que aporta el historiador árabe se considera excesiva, no cabe duda de que prácticamente la totalidad de los musulmanes de Zaragoza emprendieron el camino al exilio. No emigraron solo los miembros de la élite política, militar e intelectual, como sostenía Lacarra (1947: 95-96). Muchos de ellos ya se habían adelantado a los acontecimientos y habían salido de Zaragoza antes de que fuera asediada por los aragoneses. La emigración fue masiva y afectó a todos los grupos sociales. Pero, para entender lo que supuso este éxodo, habría que recordar que Zaragoza era la ciudad más poblada de la Marca Superior y que desde el siglo XI era la capital de un reino taifa floreciente (Corral Lafuente 1991: 267). Muchos musulmanes de Huesca y de las otras ciudades del norte, que ya habían caído en manos cristianas, se habían refugiado en Zaragoza. Se calcula que ahí vivían entre 20.000 y 25.000 habitantes, lo que da una idea de la magnitud de la emigración (Lacarra 1987b: 116; Corral Lafuente 1991: 275). El destino favorito de los emigrados fue el Levante (Valencia, Murcia, Alcira, Játiva). En segundo lugar, pero a gran distancia, se situaban las ciudades norteafricanas de Fez y Marrakech, y, en último lugar, las grandes capitales andalusíes de Córdoba y Granada (Molina Martínez y Ávila Navarro 1985: 102-103).

Y es que lo ocurrido en Zaragoza no deja de recordar a Toledo, donde también hubo acuerdos “ventajosos” para la población musulmana, y, sin embargo, apenas quedaron mudéjares en la ciudad después de la conquista. Lacarra se preguntaba por qué en la vecina Tudela la población musulmana se mantuvo y en Zaragoza no, a pesar de que las dos medinas

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

se habían sometido bajo las mismas capitulaciones (1979: 12, 1987b: 129). La escasez de noticias y de referencias documentales a mudéjares en Zaragoza y en su término a partir del siglo XII ha hecho sospechar una posible alteración de las capitulaciones, después de la batalla de Cutanda (1120). “Pienso -dice Lacarra (1987a: 226-227)- que tal vez no faltaran motivos para que Alfonso I, fiel cumplidor de los pactos, hiciera caso omiso de estas cláusulas de la capitulación de Zaragoza, desembarazándose de elementos de fidelidad dudosa en la nueva capital del reino”. El caso es que en algún momento indeterminado, pero próximo a la conquista, y “por razones de extrema gravedad”, los musulmanes de Zaragoza, que no habían emigrado aún, fueron desposeídos y expulsados no solo de la ciudad sino también de su término (Lacarra 1987b: 129).

En la conquista del valle del Ebro, sin embargo, también hubo casos de continuidad. Borja podría ser el ejemplo perfecto de la permanencia de una comunidad musulmana en su hábitat originario, desde la época de la conquista hasta la expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII. Ferrer i Mallol (1993: 270-274) ha recuperado una copia de la capitulación, concedida a los musulmanes de Borja, por Alfonso el Batallador, en el año 1122. En primer lugar, se les garantizaba la vida, la libertad personal y la posesión de sus haciendas. Los que querían emigrar “a terra de moros” podían hacerlo libremente y en cualquier momento. Los que habían huido, podían regresar y recuperar sus propiedades. Quedaba garantizado también el derecho de los moros de Borja a ser juzgados de acuerdo con su propia ley. Se les concedió, incluso, la exención de pagar *lezda* (un impuesto que gravaba la entrada de mercancías en la ciudad). A mediados del siglo XI, Borja tenía una población en torno a las 2.000 personas, la mayoría musulmanes (Corral Lafuente 1991: 275). Es posible que una parte de ellos emigrara a raíz de la conquista, a pesar de las aceptables condiciones de entrega. La proximidad a la frontera con Castilla aconsejaba el asentamiento de cristianos en la localidad con el objetivo de asegurar su defensa militar. Así, poco a poco, grupos de colonos navarros y aragoneses se fueron superponiendo a una comunidad autóctona, mayoritariamente mudéjar, hasta invertir la relación de fuerzas demográficas. En 1495, Borja aún contaba con una morería importante de 147 fuegos, que representaban el 31% de su población (Ferrer i Mallol 2002: 47-49). Teniendo en cuenta el carácter mixto del núcleo y el predominio de los cristianos, hay que suponer un nivel alto de aculturación de los mudéjares borjanos, lo que no impedía el cultivo del árabe, como ha demostrado el registro de las bibliotecas de dos alfaquíes de Borja en el año 1526 (Labarta y Escribano 2000: 355-367), fuente que voy a analizar más adelante.

El ejemplo de Borja, sin embargo, no es representativo de la conquista del valle del Ebro. Los mudéjares de la vecina comunidad de Tauste, en la orilla opuesta del río, no tuvieron la misma suerte. A diferencia de los borjanos, que se sometieron de forma pacífica, los moros de Tauste opusieron resistencia a los aragoneses y pagaron por ello. La plaza fue conquistada por las armas y, como consecuencia, una parte de sus habitantes fueron esclavizados y los demás expulsados. En la carta puebla que Ramiro II otorgó a los vecinos de Tauste en 1138 ni se menciona la presencia de mudéjares. A fines del siglo XII, Tauste era una comunidad rural en pleno crecimiento, integrada exclusivamente por colonos cristianos (Laliena Corbera 2005: 128-131).

Se suele decir que la permanencia de la población musulmana fue una de las singularidades de la reconquista aragonesa (Ladero Quesada 2008: 283), pero lo cierto es que

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

comunidades mudéjares sobrevivieron solo en determinados puntos del mapa. No se trataba, en ningún caso, de una masa de población ubicua. La relectura de los testimonios escritos, las prospecciones arqueológicas y el análisis de la toponimia no apoyan las hipótesis continuistas de Lacarra. La transición entre la etapa andalusí y la cristiana no fue tan suave como se la imaginaba hasta hace poco. Más que transición, lo que se produjo en el valle del Ebro a partir del siglo XII fue una ruptura: política, demográfica, económica y lingüística.

### 2.2.2 La colonización de Zaragoza y el origen de los repobladores

Para entender la complejidad del proceso colonizador, hay que considerar su magnitud y la escala a la que se produce. Las conquistas de las ciudades y villas musulmanas en el valle del Ebro se sucedieron con una celeridad impresionante y se concentraron en un espacio de tiempo muy corto. Como consecuencia, había que afrontar la repoblación de toda la cuenca del Ebro de forma casi simultánea. Los concejos urbanos competían entre sí para atraer al mayor número posible de vecinos cristianos. Todos tenían el mismo objetivo: alcanzar un nivel demográfico suficiente que garantizara la seguridad de los habitantes y el desarrollo económico y comercial (Sesma Muñoz 2004b: 60).

La documentación del siglo XII referente a la repoblación del valle del Ebro es bastante escasa. A diferencia de Sevilla y Murcia, no se conservan libros de repartimiento en Zaragoza, lo que nos impide conocer en detalles el proceso de reconstrucción demográfica de la ciudad después de la conquista. Sabemos que se produjo un vacío poblacional, porque, pese a la “benignidad” de las capitulaciones, la mayoría de la población musulmana emigró. Los pocos mudéjares que permanecieron en la ciudad ocuparon, en un principio, el suburbio llamado *Rabat al-Dabbagin*, el barrio de curtidores andalusí, situado al norte de la ciudad (Lacarra 1947: 88-89). Teniendo en cuenta el número de musulmanes que vivían en Zaragoza en el momento de la conquista, habría que imaginar que a partir de 1119-1120, cuando tuvieron que salir de la medina, los mudéjares se repartieron entre todos los arrabales de la ciudad, no solo en el *Rabat al-Dabbagin*.

La historiografía tradicional sostenía que la repoblación de Zaragoza fue lenta y difícil, tanto por la falta de recursos humanos en el norte de Aragón como por la escasez de tierras a repartir entre los colonos cristianos. “El principal problema con que tropezaron los reyes en la primera mitad del siglo XII -decía Lacarra (1987a: 232)- era encontrar pobladores cristianos que se asentaran de un modo estable en las tierras recién liberadas”. Según Lacarra (1987b: 119-125), Zaragoza no podía ofrecer grandes ventajas a los repobladores; de hecho, muchos de los nobles francos, aragoneses y navarros, que participaron en la conquista y fueron beneficiados con lotes de tierra y casas en la capital, no se establecieron ahí y poco después se desprendieron de este patrimonio mediante la venta o la donación a instituciones eclesiásticas. En su opinión, el predominio de la población musulmana sobre la cristiana fue aplastante durante el siglo XII. En los mismos términos se expresa Corral Lafuente (1998: 60), quien afirma que, ante la ausencia de contingentes demográficos suficientes en el viejo reino de Aragón, Alfonso I tuvo que reclutar colonos entre las comunidades mozárabes del sur andalusí, y este fue el objetivo de sus conocidas expediciones de 1125-1126. Laliena Corbera (2007b: 39-41), por el contrario, cree que la colonización cristiana del valle del Ebro fue mucho más rápida de lo que se suele admitir. El reino de Aragón había experimentado un

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

crecimiento demográfico importante en los últimos siglos y había colonos más que suficientes para afrontar la colonización de las tierras ganadas a los musulmanes en el sur. Tan solo había que ofrecerles incentivos suficientes. Los nobles aragoneses sabían manejar a la perfección las voluntades de los hombres y ofrecieron a los colonos justo lo que buscaban: tierra y mayores libertades jurídicas y fiscales. Los primeros privilegios que Alfonso I concede a los vecinos de Zaragoza datan de principios de 1119, cuando empiezan también los repartos en la ciudad. Las cartas otorgadas en 1129 y en 1138 sugieren que la afluencia de colonos a la capital continuaba y que las familias que seguían llegando del norte reclamaban su porción de tierras en el término de Zaragoza. La necesidad de dotarlos de casas y fincas motivó los repartos en zonas de secano, porque ya no quedaban campos de regadío que repartir (Laliena Corbera 2007b: 39-41).

Inmediatamente después de la conquista, se inició el proceso de “restauración eclesiástica”, que, en realidad, consistía en la conversión de las mezquitas de época andalusí en iglesias. Según Corral Lafuente (1991: 270-271), la mayoría de las iglesias medievales del casco viejo zaragozano fueron antiguas mezquitas. Se reparó el viejo templo de Santa María, la Seo se instaló en la mezquita mayor (San Salvador), y aparecieron los “nuevos” templos de Santiago de la Pellicería (1121), San Gil (1121), La Magdalena (1126), San Martín (1129), San Nicolás (1133), San Juan (1155), núcleos de sus respectivas parroquias. Después de un período de estancamiento, consta el establecimiento de nuevas parroquias intramuros: Santa Cruz, San Lorenzo y San Juan el Viejo. La vida volvía a las calles, plazas y mercados de Zaragoza, donde la algarabía dejaba paso al romance aragonés. Antes de finalizar el siglo XII, dentro del perímetro amurallado existían ya trece parroquias, que, según Sesma Muñoz (2004b: 62-64), habían alcanzado el techo de saturación demográfica de la medina. A comienzos del siglo XIII se rebasó la vieja muralla romana y las autoridades municipales se vieron obligadas a autorizar el establecimiento de vecinos fuera de su perímetro, en dos nuevos barrios: el de San Pablo, más conocido en la época como la *Población del Rey*, y el de San Miguel (Sesma Muñoz 2004c: 387). La trayectoria ascendente, iniciada a mediados del siglo XII, alcanzó su punto máximo a finales del XIII y principios del XIV (Sesma Muñoz 2004c: 388). A medida que aumentaba el número de los vecinos cristianos, disminuía notablemente la población mudéjar urbana en beneficio de las aljamas rurales.

Según Lacarra (1987a: 225, 1987b: 119-120), los mudéjares de Zaragoza perdieron sus propiedades en el casco urbano, pero conservaron los derechos de propiedad de las fincas rústicas, lo que frenó el proceso de colonización, porque no había tierras suficientes para repartir entre los repobladores. Sin embargo, las fuentes dejan de registrar la presencia de mudéjares en las inmediaciones de la capital muy pronto (Laliena Corbera 2008: 280). Esto hace pensar que los musulmanes abandonaron el término rural de Zaragoza en el mismo momento en el que salieron de la ciudad o poco después. Según Sesma Muñoz (2004c: 387-388), antes de proceder al reparto de tierras entre los colonos aragoneses, se llevó a cabo el desplazamiento masivo de la población musulmana. En las inmediaciones de la capital, el rey y las autoridades municipales impulsaron la creación de nuevas aldeas, alterando de este modo profundamente el espacio agrario andalusí. El estudio de la toponimia del entorno rural de Zaragoza nos permite comprobar cómo, en un par de generaciones, el espacio andalusí fue convertido en un espacio feudal (Laliena Corbera 2008: 261). Los colonos aragoneses que se apropiaron de esta zona a partir del siglo XII crearon topónimos como *Peñaflor*, *Villamayor*,

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

*La Puebla de Alfindén, Burgo de Ebro, Villafranca de Ebro, Fuentes de Ebro o Aguilar de Ebro.*

Una de las fuentes más tempranas que nos permiten conocer la situación demográfica del término municipal de Zaragoza después de la conquista es el monedaje del año 1302 (Sesma Muñoz 2004c: 391-392). Estaban sujetos al pago tanto los cristianos como los mudéjares, de modo que podemos analizar la correlación entre los dos grupos y estimar la densidad demográfica de la comunidad musulmana en esta zona dos siglos después de la conquista y después de una etapa de intensa colonización cristiana. La fuente registra la existencia de 32 núcleos de población: 14 de ellos englobaban un caserío ordenado de más de 25 fuegos, los 18 restantes estaban constituidos por almunias, torres y molinos unifamiliares o por hábitats de un grupo de familias muy reducido. Solo Peñaflor, Villamayor, Villanueva, Monzalbarba y La Perdiguera superaban el centenar de unidades fiscales. Estas cinco villas concentraban casi al 50% de la población censada. Los topónimos sugieren que estamos ante lugares de creación cristiana, posterior a la conquista, con la excepción de Monzalbarba. El monedaje refleja la presencia de 1.381 unidades fiscales, que, según Sesma Muñoz, no se corresponden exactamente con unidades familiares, porque dentro de una casa o familia podría haber más de un miembro sujeto al pago. Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que se trata de una población casi exclusivamente cristiana. El censo registra solo 4 mudéjares y dos judíos (Sesma Muñoz 2004c: 395). El monedaje proporciona la lista nominal de los sujetos censados, lo que permite un análisis antroponímico, con el objetivo de determinar su origen. Hay un significativo porcentaje de personas con apellidos toponímicos que apuntan a regiones del norte de Aragón: *Agüero, Riglos, Berdún, Tena, Sos, Arbe, Bolea, Sangarrén, Echo, Bielsa, Aisa*, etc. Otros topónimos hacen referencia a regiones próximas y del tramo superior del valle del Ebro: *Puent de la Reina, Sangüesa, Fitero, Alfaro, Erla, Luna, Gallur, Tauste, Pola, Alagón*. Son más escasos, pero existen también apellidos que delatan un origen más lejano: *Gascón, Catalán, Agramont, Narbona, Gavarre, Castelnou, Barcelona, Gironda* (Sesma Muñoz 2004c: 397).

Después del estudio de esta fuente, no podemos sino concluir que en el espacio periurbano de Zaragoza la población musulmana era prácticamente inexistente. Tanto los topónimos de los núcleos de población examinados como los apellidos de la mayoría de los sujetos registrados en el censo remiten a una intensa colonización, cuyos protagonistas fueron campesinos originarios del norte de Aragón. En el valle del Ebro, del mismo modo que en la zona de Huesca, “la conquista hizo tabla rasa con la sociedad andalusí y con sus estructuras de ocupación del espacio” (Laliena Corbera 2010: 41). Creo que las implicaciones lingüísticas de este proceso de colonización son obvias. En el término rural inmediato de Zaragoza, así como en la propia capital, prácticamente no quedó población arabófona después de la Reconquista. Esta población fue desalojada y sustituida por colonos de origen navarro, aragonés o ultrapirenaico, que pertenecían al ámbito lingüístico romance.

A diferencia de Andalucía y Murcia, donde los escasos repobladores cristianos prefirieron asentarse en las ciudades, en Aragón se produjo una auténtica colonización agraria (Laliena Corbera 1998: 215-216, 2004: 285-287, 2007b: 39-41). Grupos familiares amplios y comunidades enteras del norte de Aragón invadieron el espacio andalusí. Buena parte de estas familias se establecieron en las ciudades, pero otros muchos optaron por colonizar las ricas vegas del Ebro, donde reocuparon los campos abandonados por los musulmanes. Las

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



comunidades y las familias que bajaron de las tierras altas al llano estaban integradas por agricultores y ganaderos que encontraron en el sur tierras mucho más extensas y ricas que las que cultivaban en el norte (Laliena Corbera 2007b: 43). Este proceso de conquista y colonización agraria tiene importantes consecuencias para la historia lingüística de la región. Aparte de la capital y del resto de las medinas de época andalusí, donde la población arabófona pronto fue sustituida por colonos romanceparlantes, existían también múltiples focos de irradiación del romance aragonés en el campo. En la Andalucía del Guadalquivir, antes de la revuelta mudéjar, así como en Murcia, la mayoría de la población campesina hablaba árabe y las ciudades eran los únicos focos de castellanización/catalanización. Pero en Aragón la colonización tuvo una cobertura mucho más amplia y alcanzó tanto el espacio urbano como el rural. El proceso de contacto de lenguas empezó desde el mismo siglo XII y de forma casi simultánea en todo el espacio aragonés. Sin duda, el modelo de colonización aragonesa favoreció la asimilación lingüística de la población autóctona e impuso un ritmo de aculturación mucho más rápido e intenso que en otros lugares.

La población mudéjar se alejó de los grandes núcleos de población y se formaron densas comunidades islámicas en la periferia. Los mudéjares se concentraron en determinadas localidades limítrofes al término municipal, por ejemplo en las vegas del Jalón, del Jiloca y del Huerva, que se convirtieron en auténticas reservas de mudéjares, y aguas abajo del Ebro, en Nuez, Gelsa y Fuentes (Lacarra 1979: 12). Según Laliena Corbera (2008: 266), la concentración de la población mudéjar en determinados lugares y la tendencia a una distribución étnica del espacio empiezan muy pronto en Aragón, desde el mismo siglo XII. El análisis del poblamiento del pequeño espacio comprendido entre la desembocadura de los ríos Gállego y Huerva en el Ebro y la localidad de Fuentes de Ebro, a unos 25 km al sureste de Zaragoza, permite observar el desarrollo de este proceso de distribución (Laliena Corbera 2008: 262-263). Antes de finalizar el siglo XIII ya se observa la concentración de las comunidades mudéjares en la parte meridional de este tramo del río, en Nuez, Villafranca, Osera, Fuentes de Ebro y Aguilar. Proyectadas sobre un mapa, estas comunidades forman “un bloque compacto” en la orilla izquierda del Ebro. Tan solo Fuentes se encontraba en la orilla opuesta. “Es razonable la sospecha -dice Laliena Corbera (2008: 266)- de que el proceso de concentración de los mudéjares cristalizó muy pronto, en la inmediata posconquista, pero sufrió ajustes posteriores con la introducción organizada de familias mudéjares, pero siempre en la misma dirección de homogeneización étnica”. Este tipo de distribución geográfica favorecía el mantenimiento del árabe andalusí en las localidades íntegramente mudéjares y, al mismo tiempo, facilitaba el proceso de aculturación en los núcleos de población mixta, como Fuentes de Ebro, donde se encontraba la morería más importante de la zona central del valle del Ebro, a fines del siglo XV. La morería de Fuentes superaba en número de fuegos a la aljama de la propia capital. Se trataba de una población mixta de 197 vecinos, de los que 123 (el 62%) eran mudéjares (Ferrer i Malloí 2002: 57). En las localidades de poblamiento mixto, como Borja, Fuentes de Ebro o la propia capital, los mudéjares empezaron a convivir muy pronto con cristianos romanceparlantes y se vieron involucrados en un proceso de aculturación que terminó con la adopción del aragonés como lengua de comunicación cotidiana.

La conquista del valle del Ebro provocó un intenso movimiento migratorio desde el norte que alteró de forma radical la composición demográfica de la nueva sociedad aragonesa

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

y alteró no solo la fisonomía de las antiguas ciudades y alquerías islámicas, sino también el mapa lingüístico de lo que hoy es Aragón (Laliena Corbera 1998: 215, 2004: 285-288). No han sido estudiadas aún las importantes consecuencias lingüísticas de este proceso. Los historiadores de la lengua han marginado los aspectos sociales de este fenómeno, para centrarse en cuestiones puramente lingüísticas. Así, según Enguita Utrilla (2008: 93), “la lengua que tras la Reconquista se impuso en Zaragoza y, seguidamente, en Teruel, hubo de renunciar a los localismos pirenaicos que definen, todavía hoy, a las hablas del núcleo norteño originario [...] y al mismo tiempo aceptaba la influencia tanto de los repobladores ajenos al Reino como de gentes que habitaban las tierras liberadas”. No queda muy claro a qué gentes se refiere Enguita Utrilla exactamente, pero no parece que fueran los mudéjares. Cuando en los manuales de historia de la lengua se hace referencia a las comunidades autóctonas del espacio andalusí, casi siempre y, por defecto, se piensa en los mozárabes. Según Frago Gracia (2007: 106), por ejemplo, “cuando la reconquista llega a la línea del Ebro las mozarabías aún debían de conservar algo de su identidad idiomática, aunque no se sabe en qué grado de sistematicidad lingüística”. Los mozárabes, a los que se presuponía romancesparlantes por definición, adoptarían muy pronto el aragonés norteño traído por los repobladores y el resultado de este proceso de fusión sería la creación de una modalidad lingüística de nivelación: el aragonés meridional. “La heterogeneidad lingüística -dice Frago Gracia (2007: 108)- provocada por la mezcla repobladora congregada en las tierras ganadas a los musulmanes provocaría una nivelación lingüística sobre la base del romance propio del Reino”. En este proceso de nivelación se eliminarían los rasgos dialectales más marcados del aragonés pirenaico a favor de una cierta homogeneidad lingüística. La compleja situación sociolingüística del espacio aragonés en los siglos posteriores a la Reconquista queda, de este modo, resumida en dos conceptos: nivelación y simplificación. Sin embargo, el mapa étnico y lingüístico de la cuenca del Ebro, después de la conquista aragonesa, distaba mucho de ser homogéneo. Para intentar reconstruirlo necesitaríamos conocer no solo la distribución y la densidad de las comunidades arabófonas y romancesparlantes que habitaron este espacio a partir del siglo XII, sino también los movimientos migratorios y los cambios demográficos que experimentaron en los siglos siguientes. La situación lingüística debió ser muy distinta en la capital, donde los mudéjares pronto se vieron reducidos a una exigua minoría, y en las aljamas rurales diseminadas por las vegas del Jalón, del Jiloca y del Huerva, donde permanecieron comunidades exclusivamente arabófonas durante siglos.

Con respecto a la posible pervivencia en Zaragoza de una comunidad cristiana mozárabe, hay pocas referencias en las fuentes. “No he encontrado -reconoce Lacarra (1987b: 127)- documentación posterior a la conquista que aluda a dichos mozárabes como clase o grupo especial”. La escasez y la inseguridad de las noticias sugieren que la importancia del elemento mozárabe en la nueva sociedad aragonesa debió ser insignificante (Ladero Quesada 2008: 285). Pero, aun suponiendo que quedaban familias mozárabes en Aragón, hay que admitir que estas familias estarían profundamente arabizadas y que contribuirían, junto con las reducidas comunidades mudéjar y judía, al mantenimiento del árabe andalusí como lengua de comunicación durante al menos algunas generaciones. La escasa población mozárabe local, si es que existía, se vio incrementada con la llegada de familias cristianas desde al-Andalus. Hay referencias concretas a su establecimiento en Mallén, en el término de Zaragoza, por

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ejemplo (Lacarra 1987a: 231), pero estos mozárabes, así como los judíos que emigraban del sur andalusí y se establecían en el norte, hablaban árabe.

El verdadero conflicto lingüístico que surgió en Aragón a raíz de la conquista enfrentó a la población autóctona arabófona con los colonos romanceparlantes que llegaban del norte de Aragón. Este conflicto se resolvió finalmente con la imposición del aragonés, tras un largo proceso de cambio de lengua. Más que de nivelación dialectal, entre las distintas modalidades romances que confluyeron en el valle del Ebro habría que hablar del conflicto de lenguas árabe-romance que protagonizaron las comunidades autóctonas y los repobladores.

### 2.2.3 Los mudéjares de Zaragoza en los siglos XIV y XV

Se estima que hacia el año 1300 en Zaragoza había al menos quince parroquias cristianas y una morería de doscientas casas (Lacarra 1979: 21). Después de dos siglos de crecimiento, a partir de mediados del siglo XIV se produce un descenso importante de la población aragonesa en general, que alcanza también a las comunidades musulmanas. En ciudades como Zaragoza la crisis no era tan evidente, pero en los pequeños núcleos de población los estragos provocados por las epidemias de peste y por la guerra con Castilla fueron catastróficos (Sesma Muñoz 2003: 190, 2004a: 23).

La primera estimación sobre la población de Zaragoza, después de la epidemia de peste, corresponde al año 1365 y establece 2.193 casas cristianas (Sesma Muñoz 2003: 186). Cuatro años después, en 1369, fueron contabilizados, en la capital y en su término, 3.431 fuegos en total, de los que 2.552 correspondían al propio espacio urbano (Lozano Gracia 2004: 475-476). De estos 2.552 fuegos, 313 eran judíos (el 12%) y tan solo 101 mudéjares (el 4%). En medio siglo, la población mudéjar zaragozana se había reducido a la mitad y la aljama judía ya triplicaba a la comunidad musulmana. Las parroquias más importantes de la ciudad eran San Pablo, el nuevo barrio extramuros, creado en el siglo XIII, y Santa María, una de las parroquias más antiguas, restauradas inmediatamente después de la conquista de Zaragoza. Casi la mitad de la población urbana vivía en estas dos collaciones.

Según Ferrer i Mallol (2002: 56), las epidemias y la guerra no fueron las únicas causas que explican la disminución de la población mudéjar en la capital. Había otro factor a tener en cuenta: la emigración. Entre 1358-1390 quince mudéjares de Zaragoza salieron desde Barcelona hacia la Meca, viaje de peregrinación del que no siempre se volvía. Valencia fue otra puerta de escape para los mudéjares de Aragón. Aparte de la emigración legal, controlada por las autoridades cristianas, habría que considerar también la emigración ilegal y las migraciones internas, de corto radio. Uno de los rasgos más destacables de la población mudéjar aragonesa era su gran movilidad geográfica. La documentación bajomedieval muestra un trasiego constante de mudéjares entre las distintas jurisdicciones, entre el realengo y el señorío. Tanto el rey como los nobles competían por atraer a los mudéjares a sus dominios. Las ofertas de rebajas temporales de impuestos y las concesiones de todo tipo que se les ofrecían demuestran que los mudéjares eran un capital humano muy codiciado en Aragón. Desde el siglo XII, se observa cómo los moros se alejaban de las aljamas urbanas de realengo, sometidas a un régimen fiscal muy oneroso, y se establecían en tierras de señorío, donde se les ofrecían mejores condiciones de vida. La legislación procuraba limitar estas “fugas” de mudéjares, pero era incapaz de impedirlos (Ferrer i Mallol 2002: 118-121).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Una vez superada la crisis, la ciudad de Zaragoza experimentó un crecimiento demográfico importante que se tradujo en el aumento del número de parroquias y de fuegos por parroquia. Desde mediados del siglo XIV a finales del XV la población de Zaragoza creció casi el doble: de 2.193 casas cristianas en el año 1365 a 3.983 casas en el año 1495 (Lozano Gracia 2004: 482). El aumento demográfico afectó sobre todo a la población cristiana. De hecho, el porcentaje de mudéjares con respecto a la mayoría cristiana disminuyó de un 4 a un 3% a finales del siglo XV, cuando en Zaragoza vivían 120 familias musulmanas de un total de cuatro mil fuegos (Ferrer i Mallol 2002: 55-58).

La escasa densidad demográfica de la aljama mudéjar zaragozana contrasta con la abundancia de fuentes que demuestran la intensa vida cultural de la comunidad. Hay indicios más que suficientes para afirmar que los mudéjares de Zaragoza y de su zona de influencia mantuvieron el árabe clásico como lengua de cultura hasta la época de la conversión y aún después. Los musulmanes de Aragón siguieron escribiendo en lengua árabe gran número de documentos de carácter privado, usaron el árabe en la enseñanza de su doctrina religiosa, en la aplicación de la legislación islámica y en la transmisión de su tradición cultural. Las fuentes escritas en árabe clásico llegan hasta el siglo XVI y tienen una tipología muy variada, desde tratados de derecho islámico hasta colecciones de cuentos y correspondencia privada. La mera existencia de textos escritos en árabe indica que la comunidad mudéjar mantuvo un sistema autónomo de enseñanza de su lengua comunitaria.

El fondo más antiguo de documentos árabes de los mudéjares de Zaragoza pertenece al Archivo de Nuestra Señora del Pilar y fue publicado por García de Linares (1904: 171-197). Se trata de 16 actas notariales de carácter privado, la mayoría de ellas contratos de compraventa. Las escrituras presentan una amplia cronología: nueve están datadas en el siglo XII, tres en el siglo XIII, tres en el siglo XV y una es de principios del XVI. Viguera Molins (1987-1988: 787) añade a este fondo 11 hojas sueltas que contienen fragmentos de cuentas y que deben datar, según ella, del siglo XII. Los documentos que integran este fondo demuestran el uso ininterrumpido de la lengua árabe en la práctica notarial a lo largo de toda la etapa mudéjar. Las actas están escritas en el registro normativo del árabe y reproducen literalmente los modelos textuales de los repertorios notariales clásicos de época andalusí. Sin embargo, una mirada atenta podría detectar la presencia de dialectalismos y de préstamos y calcos semánticos y sintácticos del romance, sobre todo en los documentos más tardíos, de los siglos XV y XVI (Ferrando 1998: 38-39). Estos documentos nos permiten constatar, además, las estrechas y tempranas relaciones entre mudéjares y cristianos en el mercado inmobiliario de Zaragoza y de su término.

El documento más antiguo del fondo del Pilar es una escritura de compraventa de 1117. En sentido estricto, no puede ser considerado un documento mudéjar, porque se adelanta en un año a la conquista de Zaragoza (1118). En esta escritura intervinieron Abd al-Rahman b. Muhammad al-Azdi y Muhammad b. Abd al-Samad b. Suleiman b. Atia al-Tamimi. El objeto de la transacción fue un campo en Sobradriel, en el término de Zaragoza (García de Linares 1904: 174). El segundo documento es también un acta de compraventa y, aunque no lleva fecha, García de Linares (1904: 172-173) cree que es de la misma época: poco antes o inmediatamente después de la conquista de Zaragoza. Intervinieron en el acta Masud b. Muhammad al-Calai y Abu Chafar Ahmad b. Chafar b. Nuh al-Gafiqui. El objeto de la transacción fue una casa en el barrio de la mezquita de Abu Jalid, en el arrabal de Sinhaya,

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

al oeste de la ciudad (García de Linares 1904: 175). El tercer documento del fondo árabe del Pilar está integrado por tres cartas de pago del año 1132. En ellas intervinieron los cristianos Aznar Aznárez y Lope Sancho y los mudéjares Suleiman b. Jalaf, Abd Allah b. Salih y Muhammad b. Ahmed (García de Linares 1904: 175-176). Es uno de los ejemplos más tempranos de interacción contractual entre mudéjares y cristianos en Zaragoza. El cuarto documento es una escritura de compraventa de 1141, en la que actuaron Ayra bint b. al-Chazar, Salma bint Muhammad Daya y Yusuf b. Muhammad Daya, que vendieron a doña Loba una casa en Plasencia (García de Linares 1904: 176-178). García de Linares (1904: 178-184) publica otras cinco actas en árabe clásico de la segunda mitad del siglo XII: dos actas de compraventa de 1159 y de 1160, dos escrituras de cambio o permuta de 1162 y de 1181 y una escritura de hipoteca de 1185. En todos los casos se trata de transacciones entre mudéjares y cristianos. El documento de 1162 tiene un interés especial porque es una escritura bilingüe árabe-latín, que contiene el cambio de unos campos situados en el término de Pedrola, entre don Palacín, señor de Pedrola y Alagón, y Abd al-Aziz b. Abd-Allah al Moradí (García de Linares 1904: 180-182).

Al fondo de documentos árabes del Pilar habría que añadir también una escritura de compraventa de 1194. No consta el lugar donde fue otorgada, sin embargo, Cervera Fras (1997: 84) cree que fue en Zaragoza, porque el notario que la redactó fue el cadí de la capital. A tenor de esta escritura, Abu Abd Allah Muhammad b. Abd al-Rahman b. Abi al-As al-Muradi, alamin de Urrea de Jalón, vendió a don Guillem de Narbona, prior de la iglesia de Santa María del Pilar, tres campos situados en la vega de Oitura, término de Zaragoza, al NO de la capital. El documento está escrito en árabe clásico y muestra un buen nivel de corrección. El acta cumple todos los requisitos formales para tener plena validez jurídica. En dos ocasiones el notario especifica que sigue fielmente las disposiciones de la ley islámica (Cervera Fras 1997: 89-92). Pese a su alto nivel de corrección gramatical, se han detectado algunas interferencias del registro dialectal, lo que podría indicar que los mudéjares de Zaragoza seguían hablando árabe andalusí en esta fecha. El acta se firmó en presencia de cuatro testigos: dos musulmanes y dos cristianos. La firma de los mudéjares es autógrafa: Ali b. Hasan b. Sahl al-Umawi e Yusuf b. Umar b. Ibrahim al-Ansari firmaron por su propia mano. Los testigos cristianos, don Guillem Ramond de Cascal y don Donato de Cascal, al desconocer el árabe, no pudieron firmar, así que el notario firmó por ellos, haciéndolo constar. El acta fue legalizada por el cadí de Zaragoza, al-Hazrag b. Ahmad b. al-Hasan al-Hazragi al-Ansari.

La práctica de la escritura en lengua árabe se mantuvo en el siglo siguiente, como demuestran las tres escrituras del Archivo del Pilar datadas en el siglo XIII (García de Linares 1904: 185-189). El documento más antiguo es una escritura de hipoteca de 1205, entre la familia de Muhammad b. Muhammad b. Galib y el Prior y Capítulo de Santa María. El objeto de la hipoteca fueron dos campos en el término de Belchite. Los otros dos documentos son actas de compraventa otorgadas en 1227 y en 1246, respectivamente. En la primera participaron cristianos y mudéjares, mientras que en la segunda intervinieron solo musulmanes.

En el fondo árabe del Pilar no se han encontrado documentos del siglo XIV. Pero Millás Vallicrosa (1933: 282-286) localizó en el Archivo de Comptos de Navarra dos escrituras árabes de ese siglo referentes a mudéjares de la zona de Zaragoza. Se trata de dos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

cartas de préstamo, otorgadas en Borja, en el mes de abril del año 1399, por el delegado del cadí y escribano de la aljama, Abulhasan Ali Alcoraixí Mohamed ben Yusuf Meruán Alhadramí. Según Ferrando (1998: 40-41), el árabe utilizado en las dos escrituras se aleja bastante de la norma clásica: se dan confusiones en el sistema de casos, en la concordancia, etc. Parece ser que el escribano no conocía muy bien las normas gramaticales del árabe clásico o no sabía aplicarlas. Ferrando detecta también algunos calcos sintácticos del romance, que desvelan el habitual manejo de documentos jurídicos en dicha lengua por parte del notario musulmán, algo que se constata también en otras fuentes posteriores (Labarta 1988: 515-516). Al dorso de los documentos aparecen algunas anotaciones de los contratantes en árabe, en hebreo (el prestamista era judío) y en romance aljamiado. El uso de las tres lenguas no sorprende en una ciudad como Borja, donde convivían, desde la época de la conquista, miembros de las tres comunidades confesionales. Llama la atención, además, el mantenimiento del sistema antropónimo tradicional en estos documentos de fines del siglo XIV. Se mencionan los nombres de cinco mudéjares de Borja, que actúan en calidad de prestatarios: *Abulhachach Yusuf Meruán Alhadramí, Mohamed ben Mohamed ben Chafar Azzahri, Yusuf ben Zaid, Ahmed Almotahal e Yusuf Xadad ben Dechenbí*. Al final de las cartas aparecen también los nombres de los dos testigos: *Mohamed Abenabuabdala Mohamed Bibex Alansari*, que dice “escribo el testimonio con letra de mi mano”, e *Ismail de Cabelo*, que también reconoce haber firmado de su puño y letra, lo que significa que los dos sabían firmar en árabe.

Las dos escrituras de Borja no son los únicos documentos árabes del siglo XIV que conocemos. Entre los manuscritos de Almonacid de la Sierra se han localizado registros de actas judiciales en árabe clásico, dictadas por el cadí de Zaragoza entre 1332-1336 (Ribera y Asín 1912: 239; Carmona González 1992: 19; Cervera Fras 2010: 43).

Hay también abundante documentación en árabe clásico del siglo XV. Tiene un interés especial el documento de designación de procurador (*tawkil*) otorgado en Calatorao, en 1451 (Labarta 1988: 511-517). Los representantes de la aljama dieron poderes de representación al alfaquí y alamín de la comunidad, Muhammad b. Ali al-Arqam, que fue también el autor material del acta. El documento se mantiene fiel a los formularios notariales clásicos, pero intercala un fragmento en romance aljamiado. Es un ejemplo de alternancia de códigos, con el romance como lengua matriz. El párrafo empieza en romance, transcrito en caracteres árabes, en mitad de la frase hay un fragmento en árabe y a continuación otro en romance (Labarta 1988: 515-516). El texto en romance contiene determinadas cláusulas desconocidas para la tradición notarial andalusí. El alfaquí que redactó el documento no consideró necesario o no fue capaz de traducir el contenido de estas cláusulas al árabe y se limitó a transcribirlas en romance (Carmona González 1992: 18-19). Al pie del acta se citan los nombres de los dos testigos: Faray al-Raya e Ibrahim al-Sabayuh, pero se hace constar que no firmaron personalmente. Fue el escribano quien firmó por ellos en su presencia. Es interesante, también, el contexto en el que fue localizado el documento. La hoja de papel que contiene el poder fue insertada y cosida en medio del libro de actas del notario Juan de Longares, que se encuentra en el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza. Algún negocio tuvo que tener el alfaquí de Calatorao con este notario para que el documento acabara archivado en sus libros de actas. Con respecto al sistema onomástico empleado en la escritura, habría que decir que todos los representantes de la aljama llevan nombres y apellidos árabes. La estructura del

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

nombre muestra un avanzado proceso de simplificación, se reduce a nombre y apellido. Como ha observado Labarta (1988: 512), la conexión *ibn* del *nasab* se sustituye a veces por la preposición romance *de* (*Salama de Musa*), aparecen apellidos toponímicos sin el sufijo de *nisba* (*Muhammad Aranda*), y hay tres casos de apellidos o apodos romances (*Ibrahim al-Serrano*, *Muhammad Carnerón*, *Muhammad Persona*).

Conocemos otro documento árabe del siglo XV, que consiste en un reconocimiento de tutela a un mudéjar de Daroca, Muhammad al-Ahmar (Labarta 1983: 207-217). El acta fue redactada en el año 1477 por el escribano Muhammad b. Galib, lugarteniente de alcaquí en el reino de Aragón, en nombre del juez real Muhammad al-Qurasi. Aunque el notario procuraba acercarse al máximo a la lengua normativa, en el texto hay evidentes calcos semánticos y sintácticos del romance, que ponen de manifiesto cierta experiencia en el manejo de textos latinos y romances (Labarta 1983: 211; Ferrando 1998: 44-45). Labarta cree que el documento fue redactado en Zaragoza. Lo confirma, además, el hecho de que los dos testigos que lo firmaron eran vecinos de la capital: Ibrahim Brea y Musa Mudarris, habitantes en el arrabal de Sinhaya.

Como ya adelantamos, el fondo del Pilar contiene tres actas notariales del siglo XV. Son tres escrituras de depósito en árabe: una de 1484 y dos de 1496 (García de Linares 1904: 189-195). El documento de 1484 incorpora un párrafo en romance aljamiado. Se trata de un depósito de 50 cahíces de trigo y 1000 sueldos jaqueses, entre Farach Tulaytuli ('el Toledano'), residente en Calatorao, depositario, y el Prior y Capítulo de Santa María la Mayor de Zaragoza, depositantes (García de Linares 1904: 189-192; Ferrando 1998: 38-39).

Se han conservado también dos cartas de mandato o de procuración en lengua árabe de fines del siglo XV (Viguera Molins 1981b: 235-261). El primer documento fue escrito por Ali b. Ibrahim Maryam, alfaquí de Jarque, Zaragoza, el 19 de enero de 1492. El segundo lleva la firma de Muhammad Malih, alfaquí de Morés, y data del 20 de enero del mismo año. En estos documentos un grupo de mudéjares de Jarque y de Morés nombraron procurador a Abu l-Hasan Ali b. Said b. Ballas. No conocemos muchas escrituras de mandato en lengua árabe. En cambio, los archivos aragoneses conservan una gran cantidad de nombramientos de procurador en romance. Lo primero que llama la atención es el propio contexto documental en el que aparecieron las escrituras. En efecto, fueron localizadas en el Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, en el libro de actas correspondientes al año 1492 del notario zaragozano Miguel de Villanueva. Las dos cartas de procuración en árabe fueron insertadas, como anexos, a una escritura de comanda en lengua romance (Viguera Molins 1981b: 260-261). Este dato es importante porque confirma, una vez más, el valor probatorio que tenían los documentos públicos en lengua árabe, y es un ejemplo más del reconocimiento oficial del árabe por parte de las autoridades cristianas. En el aspecto lingüístico, se perciben algunas diferencias entre el primer documento, que se adapta mejor a las normas gramaticales del árabe clásico, y el segundo, que muestra un registro más bajo, con mayor número de interferencias dialectales del árabe andalusí y del romance, y hasta con palabras y sintagmas en romance aljamiado. Estas diferencias podrían atribuirse al superior nivel de preparación del alfaquí de Jarque y a una formación lingüística más deficiente del alfaquí de Morés (Viguera Molins 1981b: 238-240; Ferrando 1998: 43-44). En cualquier caso, los rasgos dialectales perceptibles en las dos escrituras suscitan la misma pregunta: ¿se seguía hablando árabe en las aljamas de Jarque y Morés a fines del siglo XV? Los descuidos o errores de los textos ¿se

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

deben a interferencias del árabe dialectal? ¿Es posible llegar a la oralidad a través del análisis de un documento escrito? Como reconoce Viguera Molins (1981b: 243), es difícil llegar a conclusiones seguras en este terreno. Es casi seguro que la mayoría, si no la totalidad de los mudéjares de Aragón, hablaban romance a estas alturas del siglo XV, pero es imposible saber si seguían usando, además, su antiguo dialecto árabe, es decir, si eran bilingües. La existencia de documentos en lengua árabe a lo largo de toda la etapa mudéjar y prácticamente en toda la geografía aragonesa constata el fenómeno del bilingüismo culto (árabe clásico-latín/ romance aragonés) de los notarios que redactaron estos documentos. Es un bilingüismo individual, fruto de un largo proceso de instrucción lingüística. Es evidente que no todos los mudéjares, ni mucho menos, dominaban la lengua árabe en su registro escrito. Este bilingüismo de élite se limitaba al reducido número de alfaquíes, escribanos, autoridades de la aljama, y, tal vez, a algún comerciante u hombre de negocios, pero no fue generalizado.

Termino este recorrido por los archivos mudéjares, que no pretende ser exhaustivo, con el documento más tardío del fondo de escrituras árabes del Pilar, que data de 1501. Se trata de un acta de declaración en árabe, prestada por Muhammad de Ali ante el *háquim* de Brea (García de Linares 1904: 195-197). Este documento es un precioso testimonio del contacto de lenguas, árabe-romance, que desde hacía siglos convivían en la sociedad aragonesa. La sección final del acta está en romance aljamiado (Viguera Molins 1987-1988: 788). Pero además, como ha observado Ferrando (1998: 39), entre el cuerpo principal de la escritura, en árabe clásico, y la sección final, en romance, hay unas líneas de transición donde las dos lenguas alternan. Es un ejemplo de *code-switching* o *code-mixing*, en el que la lengua matriz es el árabe, incrustado de palabras y frases en romance.

Además de contratos de compraventa, cartas de procuración y declaraciones de testigos, se han encontrado, también, otro tipo de documentos en lengua árabe, como contratos antenuptiales, testamentos, donaciones, particiones de herencia, etc. (Carmona González 1992: 17-19). Hay que tener en cuenta, además, que los documentos que han llegado hasta nosotros son una mínima parte de todo lo que se escribió en lengua árabe a lo largo de los siglos XII al XVI en el reino de Aragón. Son los supervivientes de un gran naufragio documental. Muchas escrituras fueron destruidas, otras se perdieron definitivamente, otras fueron emparedadas en bibliotecas ocultas que aún no han visto la luz. Los documentos que he comentado han aparecido, inesperadamente, en los archivos cristianos, en medio de papeles en latín y en romance, o entre las páginas de manuscritos en lengua árabe, como el conjunto de papeles sueltos que se encontraron entre las guardas y las tapas de piel de dos manuscritos aljamiados de Sabiñán, Zaragoza (Bosch Vilá 1957b: 463-470; Viguera Molins 1987-1988: 789; Ferrando 1998: 42-43).

No es fácil explicar por qué en el reino de Aragón se ha conservado una parte importante de los archivos mudéjares, mientras que en Castilla, en Andalucía occidental e, incluso en la vecina Murcia, apenas se han encontrado documentos o códices en lengua árabe, relacionados con las comunidades mudéjares que vivían ahí. Viguera Molins (2016: 74-75) enumera una veintena de localidades aragonesas donde se han encontrado fondos árabes y aljamiados. Prácticamente todos se localizan en la zona de influencia de Zaragoza: Alcalá de Ebro, Almonacid de la Sierra, Belchite, Borja, Calanda, Huesca, Mesones, Morata de Jalón, Morés, Muel, Novallas, Puebla de Híjar, Ricla, Sabiñán, Torrellas, Tórtoles, Urrea de Gaén, Urrea de Jalón, Zaragoza.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Blasco Martínez (1993: 130-133), por su parte, ha identificado en los fondos del Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza los nombres de una docena de alfaquíes de la capital de los siglos XIV-XV. Pero lo que sorprende, sobre todo, es el número de alfaquíes del radio extraurbano, de las pequeñas aljamas diseminadas por toda la zona: Rodén, Mediana, Gelsa, Villafranca de Ebro, Aguilar, Nuez, Cuarte, Cadrete, Muel, María de Huerva, Botorrita, Villanueva de Huerva, Alfamén, Plasencia, Sestrica, Illueca, Chodes, Calatorao, Urrea, Gotor, Almonacid de la Sierra, Morés, Jarque, Ricla, Brea, Aranda, Rueda, Niguella, etc. Este despliegue y la amplia cobertura alcanzada por los alfaquíes zaragozanos muestran el especial interés de las élites musulmanas por ofrecer un servicio religioso, un asesoramiento jurídico y un nivel básico de formación en lengua árabe a sus correligionarios, incluso en las aljamas más pequeñas y recónditas. A este respecto, conviene recordar que la mayor concentración de fuegos mudéjares en el reino de Aragón a fines del siglo XV se localizaba, precisamente, en la circunscripción de Zaragoza, donde en 1495 fueron contabilizados nada menos que 1.915 fuegos mudéjares, repartidos entre 35 localidades (Ferrer i Mallol 2002: 43-44). Prácticamente, todas contaban con un alfaquí, es decir, con servicio religioso, jurídico y notarial, porque los alfaquíes ejercían también la función de notarios de sus comunidades (Viguera Molins 1981b: 243-244).

Estamos lejos aún de poder reconstruir el cuadro completo de la vida cultural de los mudéjares de Aragón, pero ya tenemos algunas piezas del puzle. Sabemos, por ejemplo, que los mudéjares de Zaragoza tenían su propio centro de estudios. Tenemos pruebas documentales de la existencia de una *madrassa* en el barrio musulmán de Zaragoza, al menos desde mediados del siglo XV. Ahí se estudiaba árabe, filosofía natural y medicina, con el *Canon* de Avicena (Ribera 1928b: 248-249; García Ballester 2002: 790). Conocemos los nombres de dos alumnos que se formaron en sus aulas: Abu Abdallah Muhammad ibn Ibrahim ibn Sabtun de Teruel y Muhammad Alqurashi Calavera (Hayek 1990: 116-117; Cervera Fras 2010: 43). Consta que en la *madrassa* se hacían copias de libros en árabe, por encargo, que sus alumnos mantenían correspondencia en lengua árabe con sus profesores y que existía un comercio e intercambio de manuscritos entre las distintas aljamas mudéjares del reino. Es posible que este centro de estudios superiores estuviera adscrito a una de las mezquitas de Zaragoza.

Las mezquitas eran el centro alrededor del cual se desarrollaba la vida comunitaria. Además de ofrecer un servicio religioso, eran la sede de la aljama, donde se reunían las autoridades mudéjares para tratar distintos temas de interés común, eran los lugares donde se celebraban los juicios, donde se levantaban actas y se hacían escrituras, y eran, al mismo tiempo, centros de enseñanza. Prácticamente todas estas funciones se concentraban en manos de una persona de importancia vital para la comunidad: el alfaquí. Como recuerda Ferrer i Mallol (2007: 349-350), tanto el mantenimiento del edificio como el sueldo del alfaquí o del cadí dependían de las contribuciones económicas de todos los miembros de la comunidad. Los que no contribuían con la aljama quedaban excluidos de la mezquita, de la oración, de todas las ceremonias religiosas y hasta del cementerio, como sucedió con dos familias de la aljama de Zaragoza, los Bellito y los Galip.

La mezquita mayor de Zaragoza se situaba en la calle del Azoque. Las fuentes citan, además, otras mezquitas como la mezquita Biella (s. XIV), la mezquita de Alcaxar, la de Alquerqui, la de Pertollas, en el siglo XV (Mainé Burguete 1995: 622-623).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Existían *madrasa*, alumnos, maestros, libros y existían también bibliotecas. Gracias a un registro inquisitorial de 1526, se sabe qué obras compraban y leían los alfaquíes mudéjares. Antes de convertirse al Cristianismo, los alfaquíes de Borja, Ali Alguaqueil y Amet Abranda, hicieron entrega voluntaria de sus libros. Se trata de unos cincuenta títulos, prácticamente todos en lengua árabe. Entre ellos se encontraba el *Corán*, libros de consultas jurídicas, libros de medicina, los imprescindibles formularios notariales, tratados de legislación islámica, libros de particiones de herencias, colecciones de cuentos, una gramática y un diccionario del árabe: la *Ayurrumiya* y el *Mujtasar Kitab al-'ayn* (Labarta y Escribano 2000: 361-367).

Hasta la fecha, el depósito de manuscritos árabes y aljamiados de Almonacid de la Sierra sigue siendo el hallazgo más importante de los producidos, no solo en Aragón, sino en toda la Península (Cervera Frías 2010: 31; Viguera Molins 2016: 50). La mayoría de los 140 códices que lo integran datan del siglo XVI, pero hay otros anteriores, de los siglos XII al XV, y que, sin duda, pertenecieron a mudéjares de la zona. La mayoría de los manuscritos no están fechados y no tienen indicación de procedencia. El análisis textual confirma su pertenencia al ámbito lingüístico aragonés, pero no siempre es posible vincularlos a una comunidad mudéjar en concreto y a una época determinada. Una tarea pendiente sería la de ordenar cronológicamente los manuscritos y los documentos de este depósito, para saber cuáles pertenecen a la etapa mudéjar y cuáles son de época morisca. Es importante también determinar el origen geográfico de los códices y reconstruir, si fuera posible, el contexto social en el que fueron producidos y usados. En la mayoría de los manuscritos de Almonacid alternan el árabe y el romance aljamiado. Esto significa que tanto los copistas como los lectores de estos libros eran bilingües, tenían formación en árabe y estaban entrenados también en la técnica de la lecto-escritura del romance en caracteres árabes. Las notas dejadas en los márgenes de los manuscritos, tanto en romance aljamiado como en caracteres latinos indican que sus autores manejaban perfectamente las dos lenguas y los dos sistemas gráficos. Queda, por tanto, descartada la hipótesis que mantiene que los mudéjares y los moriscos transcribían el romance con caracteres árabes, porque desconocían el alfabeto latino. Las razones que explican el empleo de la técnica del aljamiado son de orden ideológico y práctico (Zanón 1995: 374; Viguera Molins 1990b: 23-31, 2016: 58-63).

La disciplina más representada entre los manuscritos de Almonacid es el derecho (*fiqh*). En segundo lugar se sitúa el *Corán*, pero se hace patente también el interés de los mudéjares por la enseñanza y el aprendizaje del árabe. Los libros de gramática y de lexicografía ocupan el tercer lugar en importancia (Zanón 1995: 365). Entre los diversos contenidos del manuscrito misceláneo *Junta 59*, por ejemplo, se encuentra *Al-Muqaddima al-yurrumiyya*. La copia está en lengua árabe con traducción aljamiada y data de 1475-1476. No consta el lugar de escritura, pero sí el nombre del copista: Adam b. Ibrahim b. Daguz. La *Ayurrumiya* es un tratado de introducción a la gramática árabe, obra del magrebí Ibn Ayurum (1274-1323). Se considera una obra básica de iniciación en la lengua árabe, que se estudia junto al *Corán*. Se solía aprender de memoria. Fue muy difundida en al-Andalus y, como demuestra esta copia, fue conocida también por los mudéjares aragoneses. La copia está vocalizada, lo que indica su finalidad didáctica. La vocalización del texto árabe y las glosas en romance facilitaban la lectura del texto por parte de alumnos cuya lengua materna era el romance aragonés (Manuscripta CSIC nº 001227741; Ribera y Asín 1912: 211; Zanón 1995:

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

369-371; Bernabé Pons 1998: 324-325). El mismo copista y en la misma fecha copió también el *Sarh kitab al-yurumiyya* de Abu Ishaq Ibrahim ibn Galib al-Ansari. Se trata de un comentario de la obra anterior. La copia está en lengua árabe con traducción aljamiada interlineal: 7 líneas árabes por página y 7 aljamiadas (Manuscripta CSIC nº 001227741; Ribera y Asín 1912: 210-211; Zanón 1995: 369-371). Adam b. Ibrahim b. Daguz copió y tradujo, además, el *Kitab al-sayara fi ilm al-nahw* de Abu Ishaq Ibrahim ibn al-Sari al-Zayyay al-Nahawi, otra obra de gramática árabe (Manuscripta CSIC nº 001227741; Ribera y Asín 1912: 211; Zanón 1995: 369-371).

El manuscrito *Junta 19* del fondo de Almonacid también contiene una obra de gramática árabe, titulada *Kitab al-yumal fi-l-nahu*, de Abu l-Qasim Abd al-Rahman b. Ishaq al-Zayyayi. El códice fue terminado el 26 de enero de 1491, y está escrito en lengua árabe por un copista desconocido (Manuscripta CSIC nº 001227527; Ribera y Asín 1912: 91-92; Zanón 1995: 369-371; Bernabé Pons 1998: 324-325).

El códice misceláneo *Junta 12* de Almonacid guarda entre sus tapas otra versión del tratado de gramática árabe de Ibn Ayurram, bajo el título de “Esta es el Alcharrumia con su declaración”. Según Zanón (1995: 369-371), se trata de una traducción literal del *Kitab al-yurumiyya*. Desconocemos el nombre del copista. El manuscrito probablemente data del s. XVI (Manuscripta CSIC nº 001227502; Gil y Gil 1904: 541; Ribera y Asín 1912: 70-71).

Además de tratados gramaticales, entre los manuscritos de Almonacid se han encontrado también varios diccionarios árabes. El *Junta 49*, por ejemplo, contiene el *Mujtasar Kitab al-‘ayn*, un compendio del diccionario *Kitab al-‘ayn* de al-Jalil, realizado por Muhammad b. Hasan al-Zubaydi al-Ishbili. La copia, íntegramente en árabe, data de 1339-1349, y se conoce, además, el nombre del copista: Faray b. Abd Allah b. Faray b. Abd al-Aziz (Manuscripta CSIC nº 001227687; Ribera y Asín 1912: 185-186; Zanón 1995: 371; Bernabé Pons 1998: 324-325). El *Junta 35* contiene la segunda parte del *Mujtasar Kitab al-‘ayn*. Es uno de los códices árabes más antiguos del depósito de Almonacid, pues data del año 1043 (Manuscripta CSIC nº 001227568; Ribera y Asín 1912: 134-135; Zanón 1995: 371; Bernabé Pons 1998: 324-325). El *Kitab al-‘ayn* (‘El libro fuente’) fue el primer diccionario de la lengua árabe, obra de Jalil ibn Ahmad, un autor oriental del siglo VIII. En el siglo X, o incluso antes, su obra fue introducida en al-Andalus. El gramático andalusí de origen sevillano Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Zubaydi (928-989) hizo una versión abreviada del *Kitab al-ayn*, titulada *Mujtasar al-‘ayn min al-nusja al-kubra*. En la Biblioteca de El Escorial se guardan tres copias de esta obra: dos del siglo XV y una del siglo XVI (Cano Ledesma 1997: 137-138). No sabemos cuál es el origen geográfico exacto de estas copias e ignoramos si fueron castellanos o aragoneses los mudéjares y los moriscos que las manejaban. Sin embargo, las dos copias del *Mujtasar Kitab al-‘ayn* que se contienen en los manuscritos *Junta 49* y *Junta 35*, mucho más antiguas que las escurialenses, están directamente relacionadas con el mundo mudéjar aragonés, ya que forman parte del hallazgo de Almonacid. Tanto este diccionario como los varios tratados de gramática que circularon entre los mudéjares de Aragón muestran su interés en el estudio de la lengua árabe y la existencia de un sistema más o menos institucionalizado de enseñanza del árabe clásico en el Aragón cristiano.

El número de diccionarios árabes conservados en el depósito de Almonacid podría parecernos insuficiente. Sin embargo, como ha observado Zanón (1995: 372-373), hay que tener en cuenta que cada uno de los manuscritos bilingües con traducción interlineal es en sí

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

mismo un diccionario árabe-romance aragonés. La inmensa mayoría de los manuscritos de Almonacid son bilingües. Los códices exclusivamente aljamiados, sin fragmentos en árabe, son excepcionales. En los manuscritos bilingües la función de la “traducción” romance aljamiada es secundaria. No se trata de una traducción en sentido estricto, sino de una glosa, palabra por palabra del texto árabe. Lo principal es el texto original en árabe clásico, objeto de lectura, estudio y memorización. El “texto” en romance cumple una función secundaria de apoyo en el proceso de lectura; es como un diccionario árabe-romance que da el equivalente de cada término árabe y facilita de este modo la tarea de una persona cuya lengua materna es el romance y que quiere adquirir cierto conocimiento del árabe y manejar textos religiosos y jurídicos en esta lengua. El texto en romance no puede funcionar de forma autónoma, porque no es un texto, sino una cadena de palabras que respetan el orden de la frase árabe y no obedece a las normas de la sintaxis romance. Esta “traducción” es ininteligible sin el texto original en árabe. La versión romance en los manuscritos árabes con traducción interlineal cumple solo una función auxiliar en el proceso de lectura del texto árabe, fuente y meta (Zanón 1995: 372-374). Los códices árabes con traducción interlineal son obras de carácter culto y de contenido islámico, que contienen tratados básicos para la formación en alguna de las disciplinas islámicas. Son manuales de alfaquíes. Más que un argumento a favor de la tesis del olvido del árabe, son, en realidad, un testimonio indiscutible del interés y de la voluntad de mantenerlo a través de su enseñanza y de su estudio.

Pero los mudéjares de Aragón habían experimentado un intenso proceso de aculturación en los siglos bajomedievales. En el año 1611, en vísperas de la expulsión, Sebastián de Covarrubias (1611: 1276) definía la voz “tagarinos” en su diccionario haciendo una referencia directa a la lengua. Tagarinos son “los Moriscos antiguos criados entre Christianos viejos, en lugares de Castilla y de Aragón, los quales saben igualmente nuestra lengua y la suya, de modo, que apenas se pueden distinguir, ni conocer, salvo por la orden que con ellos se tiene, de que vivan en ciertos barrios”.

El mantenimiento del árabe no impidió que los mudéjares de Zaragoza pronto adoptaran el romance aragonés como lengua de uso cotidiano. El proceso de cambio de lengua no debió ser simultáneo en todas las comunidades. Empezó antes en la aljama de la capital y en las comunidades de población mixta cristiano-mudéjar, como Borja o Fuentes de Ebro, donde los musulmanes convivían y trataban diariamente con sus vecinos aragoneses.

En las fuentes escritas en lengua árabe muy pronto empiezan a aparecer interferencias del romance aragonés. Los préstamos léxicos y los calcos sintácticos revelan no solo el uso cotidiano del romance, sino también el manejo habitual de textos escritos en lengua romance. Esto puede parecer un tanto inusual, pero hay indicios para creer que los alfaquíes tenían cierta formación en latín y en romance y que manejaban documentos en estas lenguas. Sería interesante averiguar dónde y cómo las aprendían.

Las autoridades mudéjares dominaban el romance aragonés en sus dos registros: el coloquial y el escrito. Los alfaquíes mantenían correspondencia en lengua romance con las autoridades cristianas, romanzaban cartas y documentos en lengua árabe, participaban como jueces en las causas mixtas y en los litigios entre mudéjares y cristianos, representaban, en calidad de procuradores, a la aljama, y defendían sus intereses ante la corte. Un documento romance del año 1492 menciona el nombre del alfaquí de Zaragoza, Juce Abdón, pero lo más interesante es que el texto hace referencia directa a su función de traductor de documentos

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

oficiales del árabe al romance. En este documento, el notario zaragozano Miguel de Villanueva menciona dos cartas de procuración, redactadas en árabe que “de morisco en romanz fueron romanciadas por Juce Abdon, moro alfaquí, habitante en la ciudat de Çaragoça, et por actoridat real notario público por toda la tierra” (Viguera Molins 1981b: 260-261). Es obvio que, para desempeñar su función de traductor, Juce Abdón tenía que dominar tanto el árabe clásico como el romance aragonés.

Muchas veces las causas judiciales de los mudéjares se resolvían ante las autoridades cristianas. Cuando el rey consideraba que el caso no era de su competencia, podía derivarlo a la jurisdicción mudéjar y viceversa. Estos trámites generaban una correspondencia en latín o en romance aragonés que hacían prácticamente imprescindible su dominio por parte de las autoridades de la aljama. El 28 de julio del año 1319, por ejemplo, el infante Jaime remitió al *alcadí* mudéjar de Zaragoza la causa de apelación a la sentencia dictada por el alfaquí de Calatorao en el pleito entre Aziza, viuda de Audella Zacarías, y Jahiel Zacarías. La causa ya había sido vista, en primera instancia, por el alfaquí de Calatorao, quien había dictado sentencia, se supone que en lengua árabe. Fue apelada ante el Concejo Real, y, finalmente, fue remitida al *alcadí* de Zaragoza (Basáñez Villaluenga 1999a: 77).

Son muchos los ejemplos del uso de documentos en lengua romance por parte de los mudéjares de Zaragoza. Los archivos notariales aragoneses conservan un número considerable de escrituras en romance aragonés de diferente tipología, desde comandas depósito y nombramientos de procuradores hasta concordias comerciales, que atañen a miembros de la comunidad mudéjar. A veces se trata de documentos en los que intervienen miembros de diferentes comunidades confesionales, mudéjares y judíos, en unos casos, mudéjares y cristianos, en otros. Pero no fueron excepcionales los instrumentos en los que ambas partes contrayentes pertenecían a la comunidad mudéjar; a veces, incluso, implicaban a miembros de la misma familia. El 26 de mayo de 1363, por ejemplo, en la ciudad de Zaragoza, ante el notario Pedro Martínez de Gassenat, el mudéjar Ali Dexadet, de Almonacid de la Sierra otorgó carta pública de reconocimiento de deuda a Teresa Gil Tarín: “yo, Aly Dexadet, moro, vezino de Almonezir de la Sierra, atorgo e reconoxco a vos, Teresa Gil Tarin, etc.” (Lafuente Gómez 2010: 434-437). En otro documento de la misma fecha Ali Dexadet y su mujer, Fátima, se comprometieron con sus avalistas sobre la deuda que habían contraído con Teresa Gil Tarín. Sus fiadores fueron cinco mudéjares procedentes de tres aljamas distintas próximas a Almonacid (Mozota, La Almunia y Mezalocha): “yo, Ali Dexadet, et Fátima, muller del moros de Almonezir de la Sierra, atorgamos e reconexemos a vos, Çalema Davroç e Avdalla Daviyunez, moros de Moçota; Mahoma el Ferrero, moro de la Almunia; Mahoma de Goyo e Muça de Haçan, moros de Mezalocha, etc.”. Como testigo, en los dos documentos, comparece “Brahem, fillo de Brahem del Alguazir, moro çauçala de Quart, habitante en Zaragoza” (Lafuente Gómez 2010: 434-437). El 31 de agosto de 1389, en Zaragoza, ante el notario Juan Blasco de Azuara, y en presencia de tres testigos cristianos y de un testigo musulmán, Mahoma Lopillón, “moro de la morería de la ciudat de Çaragoça” vendió a su mujer, Raxica Allabar, “filla de Hibraym Allabar”, unas casas en la morería de Zaragoza. La carta está redactada en romance aragonés, pero en dos ocasiones se hace referencia a documentos en lengua árabe. Primero, el notario cristiano cita una “carta moriega

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

feyta en Çaragoça, en el anno de DCCLXXXII al conto de los moros, testificada por Hybraym, fillo de Mahoma Arruhuyce, alfaquí la ora en la morería de Çaragoça et notario en aquella, et sacada en forma por Hybraym, fillo de Abultacim Alhamahuy”. Probablemente se trata de la carta de *acidaque* (‘dote’) redactada en árabe, según costumbre, entre los mudéjares de Aragón. Más adelante, el notario hace referencia a otra “carta moriega feyta en Çaragoça, anyno DCCLXXXIX al conto de los moros”. En un documento de compraventa en romance encontramos la referencia a dos escrituras contemporáneas en árabe, suscritas por el alfaquí y notario de Zaragoza. Esto confirma que en el siglo XIV se mantenía con absoluta normalidad la práctica notarial en lengua árabe entre los mudéjares de la capital. Esta práctica convivía, perfectamente, con la práctica notarial en romance. Eran dos vías administrativas abiertas y los mudéjares optaban por una de ellas o por las dos, según sus necesidades (Blasco Martínez 1993: 127-128).

El dominio del romance era imprescindible para iniciar cualquier trámite administrativo ante las autoridades urbanas. En el año 1468, por ejemplo, Abdalla Granada, moro procedente de Urrea, solicitó y obtuvo del concejo urbano una carta de vecindad en Zaragoza. Este documento le permitía disfrutar de los privilegios y franquicias de los zaragozanos, en las mismas condiciones que el resto de vecinos de la capital. El hecho en sí es significativo porque, como recuerda Falcón Pérez (1997: 982), los judíos y los moros no tenían la consideración implícita de vecinos. Para ser vecino de una ciudad había que obtener una carta de vecindad, expedida por los regidores del concejo.

El recurso al romance era inevitable también para los mudéjares que querían participar en la vida económica y comercial de la ciudad. El 28 de abril de 1488, en Zaragoza, los hermanos Yusuf, Çalema y Brahem Xama firmaron un acuerdo comercial, según el cual el mercader Yusuf Xama se comprometió a abastecer de ropa las tiendas de sus hermanos durante cinco años: “Eadem die ante la presencia de mi, Miguel de Villanueva notario, et de los testimonios infrascriptos fueron personalment constituydos los honorables Iuce Xama, Calema Xama e Ybraym Xama, moros hermanos mercaderes habitantes en la dicha ciudat, cada uno de su part, los quales dieron e livraron a mi, dicho notario, los capitoles siguientes e infrascriptos, etc.” (Abella Samitier 2005: 210-211). En el año 1492, ante el mismo notario, Yuçuf Xama otorgó carta de procuración a varios mudéjares de Zaragoza, Rueda, Blesa y de Albalate del Arzobispo para “haver, recibir e cobrar por mi e en nombre mio todas e qualesquiere sumas de pecunias, bienes, mercaderias, comandas e otras qualesquiere cosas que a mi son o seran devidas, etc.” (Abella Samitier 2005: 205).

## 2.2.4 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Zaragoza

### La demografía

En el siglo XIV existían quince parroquias en Zaragoza, trece en el casco urbano y dos fuera de la muralla romana: San Pablo y San Miguel (Lozano Gracia 2004: 471). El fogaje de 1495 suma a las existentes tres parroquias más: Barrio Nuevo de San Lázaro, Santa Engracia

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

y Santa María de Altabás. Zaragoza no había dejado de crecer desde la época de la conquista, incluso en los años de crisis. El volumen de la población cristiana aumentaba al mismo ritmo al que disminuía el número de vecinos en la pequeña aljama mudéjar. La morería de Zaragoza había perdido importancia desde mediados del siglo XIV y no había logrado recuperarse a lo largo del siglo XV, pese a la inmigración de mudéjares del entorno rural.

La mayoría de los mudéjares vivían fuera de la capital. García Marco (1999, 2004: 143-145,) ha identificado 138 lugares con población musulmana en Aragón, según el censo de 1495. Casi en el 80% de estas localidades la población mudéjar fue mayoritaria, es decir, superaba el 50%. En el 60% de los núcleos los mudéjares eran mayoría absoluta, pues representaban a más del 85% de la población. Casi el 40% de esas 138 localidades fueron poblaciones cien por cien mudéjares, sin presencia de cristianos. “Los moros constituían franca mayoría en casi todas las localidades aragonesas donde habitaron -dice García Marco (1999)-. Cerca de la mitad de las localidades que estudiamos estaban totalmente pobladas por mudéjares, con excepción en ocasiones del fuego del señor o el castillo, la casa del vicario y algún residente cristiano aislado”. Como decía Lacarra (1987a: 226), en el siglo XVI todavía existían pueblos donde, salvo el cura, el notario y el tabernero, todos los vecinos eran moriscos. De hecho, cuando se produjo la expulsión, a principios del siglo XVII, varios pueblos y aldeas aragonesas quedaron totalmente despoblados.

El censo de 1495 proyecta la imagen de un hábitat mudéjar muy concentrado, donde la presencia cristiana era insignificante o inexistente. Ante las evidencias estadísticas, habría que relativizar el concepto de “minoría” mudéjar aplicado a estas localidades. Los mudéjares de Aragón vivían en localidades pequeñas o medianas de poblamiento casi exclusivamente musulmán. García Marco (2004: 143-145) establece una jerarquía de los núcleos de población en función de la densidad de sus comunidades mudéjares. En las ciudades y en las villas más populosas del reino la presencia mudéjar fue minoritaria. Zaragoza, Huesca, Calatayud y Teruel poseían una proporción escasa de vecinos musulmanes respecto al total de fuegos. Villas como Monzón, Fraga y Caspe, que tenían en torno a los 300 vecinos, también fueron núcleos de mayoría cristiana y disponían de barrios apartados destinados a la población mudéjar. En Aranda, Villafeliche, Belchite e Híjar, cabezas de importantes señoríos con más de 200 fuegos, la correlación entre cristianos y musulmanes se iguala y los mudéjares alcanzan al 50%. Huesa del Común constituye una interesante excepción, con un 75% de habitantes mudéjares. “En general, -dice García Marco (2004: 144-145)- podemos afirmar que en las localidades con más de 200 fuegos se da una gradación inversa entre el número de habitantes musulmanes y el número total de vecinos, [...] la presencia de mudéjares se reduce significativamente cuanto más importante es el rango que la localidad alcanza en la red urbana”.

El mudejarismo aragonés era, sobre todo, rural, pero en este ámbito también se observan diferencias importantes. Había morerías rurales, como Terrer, Saviñán y Burbáguena, donde los mudéjares vivían en medio de absoluto predominio cristiano. La población musulmana estaba en franca minoría también en Alcolea, Alfajarín, Ambel, Ariza, Arándiga, Epila, Mequinenza, Pina, Salinas y La Puebla de Castro. Algunas localidades, por otra parte, sólo contaban en 1495 con una familia mudéjar (Lanaja, Pomar y Tabernas). Los musulmanes de estas localidades tenían pocas posibilidades de resistir al poder aculturador de la mayoría cristiana.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## La morería y la promiscuidad interconfesional

“El siglo XII constituye para nosotros una página en blanco”, decía Ledesma Rubio (1996b: 63) ante la ausencia de noticias relacionadas con la comunidad mudéjar de Zaragoza. Lo único que sabemos es que, a raíz de la conquista, se produjo una considerable sangría demográfica que redujo a la comunidad musulmana de la capital a una minoría residual. Según Lacarra (1947: 88-89), los pocos mudéjares que permanecieron en Zaragoza fueron expulsados al suburbio llamado *Rabat al-Dabbagin*, situado al norte de la ciudad. Las primeras noticias sobre la morería datan del siglo XIII y en este momento los mudéjares ocupaban otro arrabal, que también existía en época islámica, y que se ubicaba al sudoeste de la medina, entre la vieja muralla de piedra y el muro de tapial, levantado en época andalusí. Fue un espacio cerrado que conformaba una unidad aislada del resto de la ciudad (Mainé Burguete 1995: 620-621). La morería de Zaragoza se asemejaba, en palabras de García Marco (2004: 146), a una pequeña medina islámica adyacente a la ciudad cristiana. Tenía su mercado, varias mezquitas, una calle central, un muro con accesos limitados, y la típica estructura reticular de callejuelas estrechas e intrincadas. A diferencia de la morería de Huesca, era un recinto perfectamente delimitado, cercado por un muro, al menos desde el siglo XIV (Ledesma Rubio 1996b: 63-68). Sin embargo, el carácter “cerrado” de la morería no impedía la presencia de cristianos y judíos en este sector de la ciudad.

Según Ledesma Rubio (1996b: 64), los cristianos empezaron a invadir muy pronto el hábitat mudéjar, comprando casas, campos y huertos en este sector de la ciudad. El siglo XIII fue la época del gran desarrollo demográfico y urbanístico de la capital. El nuevo barrio de La Población, al oeste de la medina, casi absorbió la morería. La parroquia de San Pablo se expandía hacia el sur, en dirección al barrio mudéjar. Por el otro lado se encontraba la parroquia de San Gil, otro núcleo cristiano en expansión. Las dos parroquias se disputaban el reparto de casas en la morería (Mainé Burguete 1995: 620-621). Esto significa que, incluso en los casos en los que la morfología urbana favorecía la delimitación de un recinto cerrado, como fue la morería de Zaragoza en un principio, la segregación de las tres comunidades nunca fue absoluta. Los cristianos y los judíos zaragozanos tenían propiedades en el espacio de la morería. Los mudéjares, por su parte, poseían casas y tiendas fuera de su barrio, en la parroquia de San Gil.

En la zona comercial de la morería, situada junto a las puertas de acceso a la medina, existía una especialización por gremios artesanales, como indica la propia toponimia urbana. Existía una calle de Fustería, donde se concentraban los maestros alarifes y los carpinteros mudéjares, muy solicitados por los vecinos de la ciudad. Los herreros también tenían una calle, la de Ferrería, donde se ubicaban las tiendas-talleres de los caldereros, cerrajeros, armeros y de todos los que trabajaban el metal. En la Zapatería se concentraban los artesanos del cuero (Mainé Burguete 1995: 626-627; Ledesma Rubio 1996c: 76). No fueron pocos los artesanos y comerciantes cristianos que poseían tiendas en la morería. En la calle de la Ferrería, por ejemplo, de la veintena de tiendas documentadas entre 1397-1407, al menos cuatro estaban regentadas por menestrales cristianos (Mainé Burguete 1995: 624-625). En la carnicería de los moros, pese a las restricciones de carácter ritual, también existían unos puestos de cristianos (Ledesma Rubio 1996b: 67).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



Desde el inicio del siglo XIV la morería zaragozana sufría un grave retroceso poblacional. Hacia 1300 la aljama contaba con más de doscientas casas. Medio siglo después, los fuegos mudéjares se habían reducido a la mitad. A finales del siglo XIV la permanente crisis económica que sufría la población mudéjar de Zaragoza se hizo muy aguda y amenazó la propia existencia de la aljama. Los musulmanes de la capital sufrían un endeudamiento permanente y tenían que hacer frente al pago de numerosos censales y comandas, lo que les obligaba a vender casas y tiendas en la morería a los prestamistas cristianos y judíos (Ferrer i Mallof 2006: 173-180, 2007: 341). La deuda acumulada, la insoportable carga fiscal y la difícil situación económica que atravesaban, forzó a muchas familias de la capital a emigrar a otros lugares, casi siempre de señorío, donde, en estos momentos, se les ofrecían mejores condiciones de vida (Mainé Burguete 1995: 619-620). Las pérdidas de efectivos demográficos no podían sino reflejarse en el urbanismo de la morería, donde a lo largo del siglo XIV se constata la presencia de muchas casas abandonadas. Las fuentes transmiten una imagen de pobreza y precariedad. Al mismo tiempo aumentaba el número de cristianos dentro de su perímetro.

A finales del siglo XV, según los datos del censo de 1495, la morería de Zaragoza contaba con 120 fuegos, que representaban al 3% de la población total. Tenía una extensión de 10 hectáreas y presentaba una densidad de población de 11.3 habitantes por hectárea, la más baja de Zaragoza. Como punto de comparación, la parroquia de Santa María la Mayor, que tenía la misma extensión, contaba en 1495 con casi 500 fuegos, concentraba al 12% de la población zaragozana y alcanzaba una densidad de 54.8 habitantes por hectárea (Lozano Gracia 2004: 485).

### La integración laboral

Dentro de la morería existía una zona industrial y comercial, concebida como un espacio abierto a todo tipo de personas. Al igual que los cristianos, los mudéjares instalaban sus mercados cerca de las puertas de entrada al recinto urbano, para facilitar de este modo el acceso a sus talleres y tiendas. Los zocos mudéjares se localizaban junto a las puertas de la Meca y del Arco de San Roque, “zonas de máxima interacción comercial entre moros, judíos y cristianos” (Ledesma Rubio 1996b: 67). Fueron muchos los cristianos y los judíos que poseían tiendas en la morería. Los moros, por su parte, también tenían libre acceso al mercado del Rey, que se encontraba entre las dos parroquias más pobladas de la ciudad, la de San Pablo y la de Santa María la Mayor.

Hacia el año 1300 en la morería había 79 tiendas propiedad de musulmanes, lo que significa que muchos se dedicaban al comercio (Lacarra 1979: 21). Esta dedicación se mantendrá a lo largo del tiempo, como demuestran dos actas notariales del año 1397, estudiadas por Mainé Burguete (1995: 624-625), que ofrecen un listado de 150 bienes inmuebles propiedad de mudéjares zaragozanos. Aproximadamente la mitad eran tiendas y obradores situados en la zona comercial de la morería.

Las actividades económicas de los mudéjares trascendían los límites de la morería y de la comunidad. En Aragón, como en Castilla, se documentan acuerdos y compromisos laborales y comerciales entre miembros de las tres comunidades religiosas. Como ha constatado Ledesma Rubio (1996c: 76-77), los mudéjares estuvieron presentes en casi todos

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

los sectores ocupacionales, aunque destacaban en algunas actividades por su alto nivel profesional. Entre los diversos oficios practicados por los mudéjares de Zaragoza destacaban la herrería, la fustería y la zapatería.

Un buen número de mudéjares de Zaragoza se dedicaban a la construcción. Los maestros de obras, los albañiles, constituían el grado más alto del gremio de los constructores. Falcón Pérez (1986: 120-121) ha recuperado los nombres de algunos maestros de obras mudéjares que trabajaban en la capital en el siglo XV. Entre ellos destacaban Ybrahym Alvalencí, Amet Ambaxir, las familias Brea, Gali y Palacio. Fueron muy frecuentes los contratos de obras en edificios privados en los que intervenían mudéjares de Zaragoza. En la mayoría de los casos se les encargaba la propia realización de la obra, pero, en otros, como el que citamos a continuación, el mudéjar es el que tiene que supervisar la calidad de la obra realizada por un cristiano. En el año 1444, Micer Loys de Santangel, jurista de Zaragoza, encargó una obra a Joan de Laredo, picapedrero. De acuerdo con el contrato que firmaron, tenía que supervisar la obra Mahoma Llabar, maestro de casas (Falcón Pérez 1986: 124-125). Este ejemplo es bien ilustrativo del prestigio que habían alcanzado algunos alarifes mudéjares en la Zaragoza del siglo XV. En 1449, Domingo Agostí firmó un contrato de obras con dos maestros fusteros mudéjares: Juce de Brea e Ybrahym Alvalencí. En el contrato se menciona también a otros dos mudéjares: Ybraym de Mofferris, el mayor, y su hijo, ambos fusteros. El precio de la obra ascendía a 3.800 sueldos jaqueses y el contrato estaba redactado en romance aragonés (Falcón Pérez 1986: 138-140). Hay varios ejemplos de colaboración entre mudéjares y cristianos en el campo de la construcción. En el año 1470, por ejemplo, el capítulo de La Seo de Zaragoza encargó una obra al mudéjar Juce Palacio. El arcipreste de Daroca, mosén Pedro Zapata, en cuya casa se habían de realizar las obras, puso algunos peones, lo que hace suponer que en la obra colaboraron mudéjares y cristianos (Falcón Pérez 1986: 128). En 1479, Bartholomeu de Tena contrató al maestro de obras, Juce de Gali, para unos arreglos. El cliente aportó la mano de obra que había en su casa, y es posible que nos encontremos ante otro caso de una cuadrilla mixta, integrada por mudéjares y cristianos que trabajaban en común (Falcón Pérez 1986: 130).

Aparte de estos contratos con particulares, consta que los servicios de los alarifes mudéjares de Zaragoza fueron muy solicitados por los concejos urbanos y por los reyes. En 1311, por ejemplo, Jaime II ordenó al bayle general de Aragón que enviara a varios alarifes mudéjares de Zaragoza, Huesca, Daroca y Calatayud para trabajar en las obras de la construcción del palacio real de Ejea (Conte Cazcarro 1992: 349). En 1492, Fernando el Católico envió, desde el campamento de Santa Fe, en las afueras de Granada, una misiva ordenando al lugarteniente de Aragón que enviara a Granada a un afamado yesero zaragozano, miembro de la familia Moferriz, junto con otros mudéjares de la ciudad, para realizar ciertas obras en la Alhambra (Morte García 1999: 1117).

Hasta hace poco se ignoraba el protagonismo de los mudéjares aragoneses en las actividades mercantiles. La imagen tópica del moro campesino o artesano ocultaba una realidad mucho más rica y compleja, que nos muestra las enormes diferencias económicas que existían en el seno de la misma comunidad. Si bien es cierto que la mayoría de los musulmanes no destacaban por su riqueza, también es verdad que algunos mudéjares movían grandes cantidades de capital y poseían enormes fortunas. Si repasamos, con Sesma Muñoz (1977: 228-237), la larga nómina de mercaderes que durante el ejercicio 1444-1445

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

comerciaron con trigo, lana y aceite desde Zaragoza, comprobaremos que, junto a los importantes comerciantes aragoneses, catalanes, italianos, vascos o castellanos, aparece una treintena de mudéjares que participaban en el transporte fluvial a través del Ebro y utilizaban Zaragoza como base de sus operaciones. Al menos dos de ellos, Jafar Albollex y Mahoma de Focen, ambos de Mequinenza, eran arráeces, propietarios de barcas. No deja de ser llamativo el hecho de que la mitad de los 49 comerciantes que intervinieron en el tráfico de trigo este año fueran mudéjares. Entre ellos se encontraban Alli Adoramen, Juçe Ajello, Alli y Jafar Albollex, Cayt Aldejellil, Braym Alfafori, etc. No todos eran zaragozanos, pero firmaban sus contratos en Zaragoza, y es seguro que mantenían estrechos vínculos con mudéjares y cristianos de la capital. La propia situación de Zaragoza, a orillas del Ebro, favorecía la orientación de buena parte de su población al comercio de exportación. Además, la red que trazaban los afluentes del río conectaba a la capital con las zonas del interior, de donde venía el trigo, la lana, el aceite, el azafrán y las pieles que se exportaban hacia los puertos del Mediterráneo. Los mudéjares de Aragón no vivían de espaldas al río; al contrario, se puede afirmar que monopolizaban el transporte fluvial. Según Sesma Muñoz (2001: 214), el 90% de las tripulaciones de barcas y pontones que surcaban el Ebro estaban integradas por mudéjares, vecinos de localidades ribereñas como Mequinenza y Miravet. Los patrones musulmanes a veces se asociaban con comerciantes cristianos.

Muchos mudéjares se dedicaban al comercio. Los Xama, por ejemplo, tenían tiendas de ropa en Zaragoza a fines del siglo XV. Los distintos miembros de la familia se asociaban entre sí constituyendo auténticas compañías comerciales, como consta que hicieron los hermanos Yusuf, Çalema y Brahem Xama en 1488 (Abella Samitier 2005: 200-201). Yusuf Xama no solo comerciaba con telas, sino que tenía su propio torno de seda, es decir, la fabricaba. En su taller en 1496 trabajaban Francisco Natera, un converso de origen valenciano, y un aprendiz cristiano, Pedro Sánchez, habitante de Zaragoza. Yusuf Xama trabajaba, además, con varios artesanos cristianos a los que hacía encargos. Este podría ser un ejemplo más de las estrechas relaciones laborales que existían entre mudéjares y cristianos en la Zaragoza del siglo XV. Pero no estamos ante un caso típico. Lo destacable aquí -como indica Abella Samitier (2005: 202)- es el lugar que ocupa Yusuf Xama en este negocio. Era el empresario, el que se dedicaba a coordinar y a controlar el ciclo productivo, a firmar contratos, a nombrar procuradores, etc. El negocio de los Xama no se limitaba a la capital. La familia había tejido una amplia red de contactos y relaciones comerciales en todo el reino de Aragón y fuera de sus fronteras. Sus contactos llegaban hasta Béarn, en el sur de Francia. Lógicamente, no podían coordinar una actividad de tan amplio alcance, sin contar con la ayuda de procuradores y representantes en los diferentes lugares donde tenían negocios. Abella Samitier (2005: 211- 212) ha identificado a 73 procuradores nombrados por los Xama en el período 1488-1501. Solo en la ciudad de Zaragoza los Xama designaron a 34 representantes, de los cuales 20 eran cristianos, 13 musulmanes y un judío. Sobra decir que toda la documentación que movían (cartas de procuración, comandas, cartas de franqueza) estaba en romance aragonés y llevaba la firma de un notario público zaragozano.

Los contratos de aprendizaje también trascendían las fronteras confesionales. En el año 1391, el zapatero zaragozano Mahoma Hizan firmó un contrato con el aprendiz Joan de Vitoria (Mainé Burguete 1995: 626-627). Pérez Viñuales (1995: 197-208) ha analizado varios contratos de aprendiz de sastre y tejedor firmados por mudéjares en las dos últimas décadas

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

del siglo XV. Ocho musulmanes procedentes de Almonacid de la Sierra, Épila, Rueda o Urrea de Jalón, localidades próximas a Zaragoza, firmaron contratos de aprendiz de sastre con tres maestros cristianos de Épila: Martin de la Piera, Johan d'Aranda y Miguel d'Aviego. La duración mínima de los contratos era de un año, aunque se firmaron también contratos de dos y hasta de tres años, período durante el cual el aprendiz se comprometía a servir a su maestro y este, a su vez, se obligaba a mostrarle el oficio. Es imposible imaginar un nivel de contacto más intenso que el que mantenía un aprendiz de oficio con su maestro. Los dos compartían no solo el taller sino también la casa y tanto las horas de trabajo como las de ocio. Estos contratos se redactaban en romance aragonés, como evidencia el acuerdo que firmaron en 1493, Ali Beregel de Épila y Johan d'Aranda, ante el notario Martin Ramo: “yo Ali Beregel moro menor de días habitant en la villa de Epila de grado etc. me firmo con vos el honrado mastre Johan d'Aranda sastre habitant en la villa de Epila por moço aprendiz al officio e arte vuestro de sastre por tiempo de un anyo contadero de oy adelant” (Pérez Viñuales 1995: 205).

Los musulmanes de Zaragoza estaban perfectamente integrados en la vida económica de la ciudad, pero tal vez sea el propio tiempo el factor más importante para entender el gran nivel de aculturación alcanzado por los mudéjares aragoneses. El tiempo transcurrido y el tiempo vivido con y entre cristianos. “Los mudéjares del siglo XV -dice Sesma Muñoz (2008: 412)- no pueden identificarse con esos *mauri capti* y *mauri pacis* de los que hablan los fueros y los documentos de los siglos XI, XII y comienzo del XIII”. Habían vivido durante siglos inmersos en una sociedad cambiante y habían cambiado al compás de esa sociedad. La vecindad, la proximidad y el roce creaban un medio propicio para la imitación de todo tipo de prácticas culturales y para el contacto lingüístico. Un precioso *hadiz* decía que había que desconfiar de los musulmanes y cristianos que vivían tan cerca unos de otros, que cada uno de ellos podía ver el fuego en la casa de su vecino: “Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salve): No respondo de un musulmán junto con un politeísta si se ven mutuamente los fuegos de uno y otro” (Granja 1969: 36). Este *hadiz* resume todo el espíritu del mudéjarismo. Desde los primeros tiempos del Islam los juristas predicaban la separación física y espiritual entre los musulmanes y sus vecinos cristianos y judíos. Era la única forma de preservar la “pureza” de la fe. Umar ibn al-Jattab, segundo califa ortodoxo, que vivió en el siglo VII, decía: “Apartaos de las fiestas de los cristianos y judíos, porque la cólera divina caerá sobre ellos en sus reuniones, y no aprendáis su forma de hablar para que no toméis nada de su carácter” (Granja 1969: 39). Umar era muy consciente del peligro que suponía la asimilación lingüística, ya que cuestionaba la propia identidad. Más tarde un morisco diría que “quien pierde la lengua arábica, pierde su ley” (Vincent 1993-1994: 731).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 2.3 La comunidad mudéjar de Sevilla

Andalucía es una creación del siglo XIII y es el resultado de una ruptura histórica, cuyas consecuencias llegan hasta la actualidad (González Jiménez 2010a: 28). Una ruptura política, demográfica, social y lingüística que, entre otras cuestiones, explica por qué en la Andalucía de hoy se habla español y no árabe. El término y el concepto de Andalucía se forjaron y se difundieron en el siglo XIII, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), aunque la palabra ya era empleada en tiempos de Fernando III. Andalucía nació en un espacio que había sido al-Andalus. Andalucía nace de las cenizas de al-Andalus. Es su herencia y su negación al mismo tiempo. Hasta la caída de Granada (1492), Andalucía se identificaba con las tierras conquistadas a los moros en el siglo XIII en el valle del Guadalquivir. A lo largo de todo este período Andalucía era la Frontera de Castilla, la última frontera meridional con el Islam, condición que compartía con el reino de Murcia (González Jiménez 2008: 337-338). En las páginas que siguen intento analizar los cambios que experimentó la sociedad en este escenario físico y a lo largo de la etapa fronteriza. Como siempre, en el foco de atención se sitúa a la comunidad mudéjar y se estudian las estrategias de adaptación que adoptó esta comunidad en el proceso de cambios que convirtieron a al-Andalus en Andalucía y que reemplazaron al árabe andalusí por el andaluz.

### 2.3.1 La conquista de Andalucía y el destino de la población autóctona (1225-1264)

La conquista de Andalucía y su incorporación al dominio político y cultural castellano-leonés tuvieron gran trascendencia. La conquista castellana no se limitó a la simple transferencia del poder político de musulmanes a cristianos. Tuvo implicaciones más trascendentes. Para empezar, abrió una etapa de profundos cambios demográficos que transformaron completamente el mapa humano y lingüístico de la región. Estos cambios fueron consecuencia de la expulsión y emigración masiva de la población autóctona andalusí y de su sustitución por colonos procedentes de todo el norte y centro peninsular. La población arabófona fue reemplazada, a lo largo de varias décadas, por romanceparlantes de diverso origen geográfico y condición social. El cambio fue pausado y la colonización lenta, pero sus consecuencias resultaron irreversibles (González Jiménez 2010a: 22).

Hay que cobrar conciencia no solo de la magnitud del espacio sometido por los cristianos en tan solo veinticinco años, entre 1225 y 1250, sino también del importante número de personas que se vieron afectadas por los cambios (Cabrera Muñoz 2010: 179-180). Se vivieron múltiples situaciones, desde el encuentro pacífico entre cristianos y musulmanes hasta la conquista violenta.

En Andalucía se practicaron diversas modalidades de ocupación y reparto del territorio, condicionadas por la forma en que se había producido la conquista (Ladero Quesada 2008: 351-352). Las fórmulas practicadas por Fernando III fueron básicamente dos: la entrega voluntaria en virtud de acuerdos (*pleitos* o *pleitesías*) entre los dirigentes musulmanes y el rey, y la capitulación, tras un asedio más o menos prolongado, cuando los musulmanes oponían resistencia (González Jiménez 1988a: 25-26).

Las principales plazas fuertes de la región (Baeza, Úbeda, Córdoba, Arjona, Jaén y Sevilla) opusieron resistencia a los castellanos, pero al final capitularon. Las autoridades de muchas localidades pequeñas, por el contrario, establecieron acuerdos con los cristianos y evitaron de este modo una conquista violenta. Así sucedió en casi todos los pueblos de la sierra cordobesa y de la campiña bética ocupados por Fernando III entre 1240 y 1243.

Dependiendo de la modalidad de la conquista, variaba mucho la suerte de la población autóctona. En los casos en los que se firmó una capitulación, después de un asedio, los musulmanes conservaban su libertad personal y sus bienes muebles y semovientes, pero perdían sus bienes raíces, sus casas y sus tierras, que serían objeto de repartos entre los colonos cristianos que venían a ocupar su lugar. Entre la firma de la capitulación y la entrega efectiva de la plaza, los vencidos disponían de un tiempo para vender sus propiedades y salir de la medina. Este fue el destino de los musulmanes de Sevilla (González Jiménez 1988a: 27-28).

### **La emigración voluntaria**

“La gran emigración”. Con esos términos describen los autores árabes contemporáneos el éxodo de los andalusíes de los territorios incorporados a la cristiandad. La verdad es que la emigración de la población árabe sevillana había empezado antes de la conquista de la capital, en las primeras décadas del siglo XIII. A medida que se estrechaba el cerco, que las tropas castellanas avanzaban hacia el sur y a la capital llegaban noticias ciertas de la caída en manos de los infieles de importantes plazas musulmanas, muchos andalusíes decidían adelantarse a los acontecimientos, poniendo tierra por medio. Miembros de destacadas familias árabes abandonaron Sevilla antes del asedio definitivo. Las familias más pudientes se dirigieron hacia el Magreb. Las ciudades de Marrakech y Túnez fueron los destinos preferidos por los emigrados andalusíes (Valencia 1992: 326-327).

La emigración de los musulmanes se produjo de forma escalonada a lo largo de varias décadas, pero fue masiva (Cabrera Muñoz 2010: 184). Y no emigraron solo los grupos de poder. Muchos campesinos, artesanos y comerciantes dejaron sus casas y tiendas y se fueron. Antes de llegar a los muros de la ciudad o castillo que se quería tomar, los conquistadores llevaban una política sistemática de acoso, destrucción y desgaste de la población que vivía en las inmediaciones. Los campesinos estaban sometidos a continuos ataques, año tras año, que sembraban el pánico y destruían o se llevaban las cosechas (García Fitz 2000: 135). La clave del éxito de las conquistas de Fernando III fue precisamente debilitar al enemigo antes de atacarlo. La guerra de conquistas no se limitaba a una guerra de asedios, sino que incluía todas las operaciones militares previas que iban desde la tala de árboles, el incendio de cosechas, la destrucción de las infraestructuras agrícolas, hasta el cautiverio de la población, la extorsión económica a través de las parias, etc. Entre 1224, cuando se inician las expediciones de los castellanos por tierras andaluzas, hasta la conquista de Sevilla en 1248, la práctica más habitual de las tropas cristianas fue la cabalgada, las incursiones depredatorias que duraban varias semanas, incluso meses. El Aljarafe y la Campiña fueron sistemáticamente castigados por las cabalgadas castellanas y, aunque es difícil evaluar sus efectos económicos y demográficos, no cabe duda de que forzaron el desplazamiento y la emigración de muchos campesinos de las zonas afectadas y su repliegue hacia el sur (García Fitz 2000: 136-137). El asedio de la capital estuvo precedido por un año intenso de incursiones. Aun así, Sevilla

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

resistió un cerco de más de un año antes de capitular. La resistencia y la negativa a entregarse decidieron la suerte de su población: los que no perdieron la vida y no fueron esclavizados tuvieron que abandonar la medina.

### Los desplazamientos forzados

No todo terminaba con la entrega o la capitulación. Se sabe, por ejemplo, que muchas comunidades fueron desplazadas, después de la conquista, incluso las que habían pactado con los castellanos (González Jiménez 1988b: 545). La política de Alfonso X con los mudéjares fue ambigua y un tanto contradictoria. Sobre el papel insistía mucho en que se respetaran todos sus derechos, pero en la práctica él mismo los violaba. Así, en Morón se ordenó el desplazamiento de los moros a una aldea de su término, lo que permitió al alcalde de Sevilla ocupar la villa íntegramente con cristianos. Probablemente la maniobra obedecía a razones defensivas. Se dice que fue llevada a cabo con el consentimiento de las autoridades de la aljama: “yo Çabah, fiyo de Hamet Abençabah, alcayad de los moros de Morón [...] con mío placer e de mi buena voluntad e con humildad de mí, porque vi que era catamiento de pro del aliama de los moros de Morón”. No sabemos si el traslado fue voluntario o forzado, aunque lo segundo es más probable. Lo que sí consta en la carta de confirmación de 1255 es que los mudéjares de Morón fueron obligados a instalarse en la aldea de Silibar y que perdieron todas sus propiedades: “Que vendan todos los moros todas sus casas e viñas e sus figuerales e sus olivares e sus huertas a los christianos”. Al poco tiempo, Silibar quedó despoblada. Los mudéjares emigraron en masa a Granada (González Jiménez 1988a: 188-190, 2009a: 196). No fue un caso excepcional. Lo excepcional del caso fue que dejara una huella en las fuentes escritas. Lamentablemente, no es posible documentar todos los episodios del trágico éxodo de los andalusíes, que se prolongó a lo largo de todo el siglo XIII. Alfonso X practicó con los mudéjares una política que González Jiménez (1988a: 187) no duda en calificar de “inhumana”: deportaciones forzadas, expropiación, asentamiento de colonos cristianos en zonas de predominio mudéjar, etc. El resultado fue una Andalucía sin andalusíes.

### Los moros que no se quisieron ir

La ocupación de Sevilla por los castellanos se llevó a cabo tras la previa evacuación de la población musulmana. Sin embargo, la expulsión no debió ser total, porque las referencias a una aljama mudéjar en la capital son muy antiguas (González Jiménez 2010b: 86-87). Collantes de Terán Sánchez (1981: 225) opina que al menos una parte de sus integrantes eran sevillanos de origen que permanecieron en la ciudad, siendo testigos del traspaso de poderes o, en caso de haber abandonado la medina, pronto volvieron a ella. Es probable que mudéjares de otras zonas del reino de Sevilla más castigadas por la conquista también buscaran refugio en la capital, beneficiándose de las medidas de seguridad y defensa adoptadas para proteger a los colonos recién llegados del norte. Sin embargo, nos han llegado pocas noticias de este núcleo mudéjar inicial.

Buena parte de los cuadros dirigentes y de los intelectuales más prestigiosos habían emigrado antes de la conquista o inmediatamente después de la capitulación. Sin embargo, Valencia (1992: 324) ha constatado la presencia en Sevilla después de la conquista de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

personajes importantes como Abu-l-Hasan Ali b. Yabir al-Dabbay o Abu-l-Abbas Ahmad b. Farah al-Lajmi. Entre los que decidieron permanecer había personas de distinta extracción social. El mismo hecho de quedarse ya implicaba el reconocimiento de su sumisión al poder cristiano. A los musulmanes que habían decidido permanecer se les ofrecían dos posibilidades: integrarse en la comunidad mayoritaria a través de la conversión o asumir el estatuto de minoría religiosa en un reino cristiano, con todas las consecuencias que ello conllevaba.

### Las conversiones

La emigración y la expulsión no fueron las únicas amenazas para la comunidad musulmana. Existía también otro peligro para la integridad del grupo. La pública conversión al cristianismo de Abd al-Haqq al-Bayyasi, que fue alcalde de los moros de Sevilla desde 1253, tuvo amplia resonancia en el mundo andalusí. Su conversión debió de ser un golpe muy duro para la comunidad islámica de la capital. Es probable incluso que el hecho impulsara una ola de conversiones. En la Toledo recién conquistada también hubo conversiones emblemáticas como esta. Es así como narra los hechos la crónica árabe *al-Dajira al-saniyya*:

“Y en él [año 659/1260-1261] se hizo cristiano al-Suwayyid Abu Zayd, hermano de Abu Dabbus, en Sevilla. Alfonso le cortó la barba con sus propias manos, lo cubrió con una túnica y lo puso en pie tomándolo de la cabeza. Cuando hubo vestido la túnica, subió a una cátedra alta, que lo elevaba por encima de la gente, y entonces dijo: “Yo os declaro a todos los presentes, musulmanes, cristianos y judíos, que profeso la religión cristiana desde hace cuarenta años y que, habiéndolo ocultado, ahora me sincero y lo hago público: la religión de Jesús, hijo de María es la religión auténtica”. Y Alfonso habló en su favor cuando los cristianos lo aceptaron jubilosamente en su religión” (Ramírez del Río 2012: 32).

El tema de las conversiones de mudéjares al cristianismo es un tema muy mal documentado (Cabrera Muñoz 2010: 189-190). Da la impresión incluso de que sea un tema incómodo, casi un tabú. Contrasta la facilidad con la que se admite la conversión de los cristianos andalusíes al Islam en la Alta Edad Media con la reticencia con la que se trata el tema de las conversiones de los mudéjares al cristianismo a partir de la Reconquista. Y sin embargo, casos como el de Abd al-Haqq al-Bayyasi no debieron ser excepcionales. Si la conversión se daba entre miembros de las élites islámicas, argumenta Cabrera Muñoz, con más razón y frecuencia sucedería también entre el pueblo llano. Y efectivamente, hay referencias muy tempranas a la existencia de un núcleo de neoconvertos autóctonos en la Sevilla cristiana. En 1274, pasada una generación desde la conquista, esta comunidad ya debió ser importante en número porque el concejo urbano aprobó unas ordenanzas que regulaban sus relaciones tanto con los musulmanes como con los cristianos viejos. En un cuaderno de “Establecimientos y Constituciones”, que recoge las actas capitulares elaboradas por el concejo de Sevilla referentes al orden público en la capital, leemos:

“Otrossi que todos los christianos nouos, uarones e mugeres, mandaron que los non consientan morar en las alfóndigas nin a bueltas con los moros, nin se acompañen con ellos en las *anaçeas* (‘juergas’), nin en sus bodas, nin en sus paschas, nin uistan commo los moros, nin fagan en ninguna cosa semeiança nin custumbre de los moros; e quantos fallaren que fazen algunas destas cosas, por la primera uez que

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



peche cada uno vn mr., e por la segunda uez que peche dos mr., e por la terçera uez quel den C açotes e quel echen de la villa” (González Arce 1989: 122).

Con estas medidas las autoridades concejiles querían limitar al máximo los contactos de los neocristianos con los mudéjares. Querían marcar los límites entre las dos comunidades y penalizar un comportamiento que consideraban peligroso: andar con moros, vestir como los moros y participar en su vida social, sobre todo en sus fiestas cargadas de un fuerte componente religioso. Se contemplaban medidas muy duras para los infractores que incluían el destierro. El procedimiento recuerda mucho al que usaban siglos atrás las autoridades andalúsies para limitar los contactos entre los muladíes, recién convertidos al Islam, y los cristianos y judíos.

Las autoridades concejiles de Sevilla pretendían también evitar la contaminación religiosa y la posibilidad, más que real, de que los cristianos viejos adoptaran, en su trato frecuente con los conversos, usos y costumbres de los moros. Algo que sabemos ocurrió, ya que tanto en la vestimenta, en la arquitectura y en el ajuar doméstico como en la gastronomía de los andaluces hay muchas huellas de lo árabe. Los arabismos léxicos dan testimonio de ello.

Los alcaldes, el alguacil, los caballeros y los hombres buenos “del conçeio de Seuilla” se dirigían también a los cristianos viejos, exigiéndoles que enseñen e instruyan a los conversos en las cosas de la religión y que los castiguen si no las cumplen como es debido:

“Otrossi en los barrios ó moraren que los otros christianos que los castiguen, e les mostren las custumbres de los christianos, e que les fagan yr a las oras a la yglesia los días de los domingos e de las otras fiestas, e que biuen e fagan assi commo christianos; e los que lo non quisieren fazer que pechen la calonna (‘multa’) sobredicha” (González Arce 1989: 123; Valencia 1992: 325; Ecker 2000: 829).

Sin duda, las medidas dictadas por el concejo pretendían acelerar el proceso de aculturación de los neoconversos. No hay que olvidar que el cambio de religión suponía cambio de estatus y abría las puertas a la definitiva integración del converso en el grupo dominante (Echevarría Arsuaga 2000: 873-880). Los musulmanes conversos al cristianismo fueron los primeros en adoptar el romance castellano como lengua de comunicación, porque “vivir y hacer como cristianos” implicaba también hablar como ellos. Para conseguir una plena integración en la comunidad mayoritaria no bastaba con cambiar de traje o apartarse del trato y de la compañía de los moros, era necesario también aprender a hablar en cristiano.

El fenómeno de las conversiones de mudéjares al cristianismo no se limitó al siglo XIII. Existen referencias documentales posteriores, sobre todo del siglo XV, que apuntan en la misma dirección. No cabe duda de que en Sevilla hubo conversiones más o menos espontáneas antes de la obligada adopción del cristianismo a principios del siglo XVI. Sin embargo, como indica Wagner (1978: 9), es difícil identificar en las fuentes a estos neoconversos porque adoptaban un nombre de pila cristiano y sus apellidos, generalmente romances, hacen imposible la tarea de identificación. En el siglo XV, hacía mucho tiempo ya que los mudéjares de Sevilla habían perdido el sistema onomástico árabe y sus apodos o apellidos no se diferenciaban en nada de los de sus vecinos cristianos.

Transcurrida una generación desde la conquista, la comunidad mudéjar de la capital andaluza se estaba desintegrando. La emigración de los inconformistas y las conversiones al

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

cristianismo estaban minando las bases de la cohesión del grupo. En el año 1260 se producía, probablemente en la catedral, en la antigua mezquita aljama, una conversión ejemplar que tuvo amplia resonancia en la ciudad y en los vecinos países islámicos. Abd al-Haqq al-Bayyasi, el primer alcalde de los mudéjares de Sevilla, declaraba públicamente que la religión de Jesús, hijo de María era la verdadera. Una década después el número de moros conversos había aumentado tanto que las autoridades temían las consecuencias que podían derivarse de sus contactos tanto con sus familiares musulmanes como con sus vecinos cristianos viejos.

### 2.3.2 La colonización de Andalucía y el origen de los repobladores

Después de la conquista se pasaba a la fase de colonización. Lo más urgente era el asentamiento de una sociedad cristiana capaz de defender el territorio, de repoblarlo y de garantizar el funcionamiento de la economía urbana y rural. Esto suponía la movilización de unos recursos demográficos que Castilla sola no tenía. No hay que perder de vista que, casi al mismo tiempo, la Corona tenía que afrontar la colonización de Extremadura, de buena parte de Castilla la Nueva, y de Murcia.

No es fácil explicar este gran trasvase de población. De hecho, el problema de la sustitución de la población islámica por colonos cristianos llegados del norte de la Península sigue siendo uno de los grandes temas de la historiografía medieval que no están resueltos de manera completamente satisfactoria y que suscitan muchas dudas e incógnitas (Cabrera Muñoz 2010: 183). Para empezar, es imposible cuantificar los contingentes demográficos cristianos y musulmanes implicados en este proceso. Los movimientos de población -dice Cabrera Muñoz (2010: 183)- resultan ininteligibles si no se dispone de datos que nos permitan medir su importancia. Las generalizaciones suelen ser arriesgadas y pueden desvirtuar la realidad de los hechos. Cuesta creer, por ejemplo, que un territorio tan amplio y densamente poblado, como fue el valle del Guadalquivir en época islámica, quedara vacío de musulmanes en el transcurso de una generación. Es imposible determinar la importancia de los primeros contingentes cristianos que llegaron a Andalucía a raíz de su conquista y estimar la proporción que guardaban con respecto a la población andalusí que permaneció (González Jiménez 1988a: 53). Esta información es clave no solo para la historia social, sino también para la historia lingüística de la región. A pesar de ello, hay que asumir las limitaciones que nos imponen las fuentes medievales e intentar reconstruir el puzzle con las piezas que tenemos.

No sabemos cuántos fueron los colonos que llegaron al sur, pero está fuera de dudas el protagonismo asumido por los castellano-leoneses en la colonización de Andalucía. Desde el siglo XI y durante los siglos XII y XIII en los reinos de Castilla y León tuvo lugar un crecimiento demográfico difícil de evaluar, pero suficiente para llevar a cabo la colonización parcial de las tierras recién incorporadas a la Corona (González Jiménez 1995a: 214-216; Cabrera Muñoz 2010: 183-184). No hay que exagerar la importancia de los contingentes demográficos que se desplazan hacia el sur. “Hay que desechar la idea -dice González Jiménez (1995a: 217)- de que sobre Andalucía se abatiese una tromba de repobladores [...]. Sobraron en todas partes casas y tierras, y faltaron hombres”. Ladero Quesada (2008: 352-353) advierte de que ni Andalucía, ni menos aún Murcia, pueden ser imaginadas como una

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

especie de “américas” o “indias” del siglo XIII. En realidad, se produjo una repoblación condicionada por la falta de hombres, lo que explica la precariedad de sus resultados.

No se dispone de cifras ni siquiera para las ciudades más importantes como Sevilla, Jaén o Córdoba. Ciudades de tipo medio, como Carmona, Sanlúcar la Mayor o Écija, no superaron los 200 vecinos inicialmente, colonos cristianos, castellanohablantes, que se superponen a comunidades autóctonas mucho más densas, arabófonas en su totalidad. Cádiz superó los 400 vecinos y Jerez, algo insólito, recibió a algo más de 1.800 colonos. Según las estimaciones de González Jiménez (1995a: 216, 1988a: 60), al reino de Jaén llegaron alrededor de 10.000 vecinos, al de Córdoba, 8.000 y al reino de Sevilla en torno a 15.000. Aun así, a fines del siglo XIII Andalucía no estaba suficientemente poblada y la falta de hombres se percibía tanto en las ciudades como en el campo.

Aunque es imposible hacer un cálculo aproximado sobre el número de los repobladores de Sevilla, no hay duda de que su fuerza de atracción fuera superior al resto de las ciudades andaluzas. Así, Sevilla pronto se convirtió en la ciudad más densamente poblada de toda Andalucía. Los primeros repartos en Sevilla capital datan de 1251 y culminan en mayo de 1253 con el repartimiento realizado por Alfonso X (González Jiménez 1988a: 55-56; Ladero Quesada 2008: 390). Se conocen los nombres de los 200 caballeros hidalgos heredados en la ciudad, pero se ignora el número de los caballeros ciudadanos y, sobre todo, de los peones que los acompañaron. Se ha determinado el origen de 127 de esos 200 caballeros: el 30% procedían de Castilla la Vieja y un 14% eran oriundos de León (González Jiménez 1995a: 215).

En Carmona, según los datos que ofrece su libro de repartimiento, el 47 % de los pobladores llevan un apellido toponímico, lo que permite aventurar hipótesis sobre su origen. El 69% de ellos proceden del Reino de Castilla, el 20,5% del Reino de León, el 5,5% del Reino de Aragón y Navarra. Los resultados son similares para Jerez, donde el Reino de Castilla (Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Señorío de Vizcaya y Andalucía) aporta el 55%, del Reino de León (Asturias, Galicia, León y Extremadura) proceden el 31%, y el número de los aragoneses y navarros asciende al 11% del total (González Jiménez 1988a: 62-67, 1995a: 215-216). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, en el mejor de los casos, las estimaciones se han hecho sobre el 50% de los repobladores. La mayoría no están identificados en las fuentes con un apellido de lugar, lo que hace prácticamente imposible determinar su procedencia.

La historiografía tradicional se preocupaba mucho por determinar el origen de los primeros repobladores que pisaron las tierras del sur. Así, los libros de repartimiento, las cartas pueblas y las listas de parroquianos han servido de base a muchos estudios de demografía medieval, fuentes de las que se alimentaron también muchos estudios de historia de la lengua. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la colonización fue un proceso de larga duración y que a Andalucía no dejó de afluir gente de toda la Península a lo largo de toda la Edad Media y Moderna. La repoblación no fue un hecho puntual y cerrado que empieza con la conquista y termina con el consiguiente repartimiento. Fue un lento proceso de siglos, que conoció momentos de gran efervescencia, pero también pausas, reflujos, nuevos intentos de colonización. En este sentido, desvelar la procedencia de los *primeros* colonizadores de Andalucía tiene una importancia relativa para la historia de la lengua. No es menos importante determinar el origen, el estatus socio-económico o la edad de las personas

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

que llegaron a Sevilla después, en los siglos XIV y XV o en el siglo XVI, con las nuevas oportunidades que ofrecía la expansión atlántica de Castilla. Ellos también contribuyeron a la formación de la modalidad lingüística andaluza (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 57).

La España de la Edad Media fue una sociedad acuciada por la necesidad de atraer pobladores. No importaba su origen, lo importante era poblar (González Jiménez 2005: 12). Se trataba de una sociedad abierta que no discriminaba por el origen, sino por la religión. Cualquier hombre o mujer del norte, es decir, cristiano, era bienvenido. Los colonos que vinieron a poblar Andalucía en el siglo XIII procedían de todas las regiones de la Corona de Castilla y León, lo que no constituía, en absoluto, un ámbito lingüísticamente homogéneo. Entre Galicia, León, Asturias, Vizcaya, Burgos y Toledo había más diferencias que similitudes en lo lingüístico. Además, no es fácil determinar en qué proporción participaron las distintas regiones históricas en el poblamiento de Andalucía (González Jiménez 1988a: 64; Ladero Quesada 2008: 353-354).

Como centro mercantil y marítimo, Sevilla atrajo también a reducidas colonias de genoveses, catalanes y ultrapiñenicos. Con los repobladores cristianos bajaron también grupos de judíos, que en poco tiempo formaron nutridas comunidades en las principales ciudades del sur, en Jaén, Úbeda, Baeza, Córdoba y Sevilla (Ladero Quesada 2008: 354-355). En la capital no había judíos autóctonos. Los únicos arabófonos, por tanto, serían los mudéjares. Sin embargo, es más que probable que al menos una parte de los judíos que llegaron desde Castilla o Aragón mantuvieran todavía un conocimiento más o menos activo del árabe, tanto coloquial como escrito. Estos judíos que venían del norte acompañando a los colonos cristianos hablaban también romance: romance castellano, navarro, aragonés o catalán, dependiendo de su lugar de procedencia. La judería de Sevilla era la segunda del reino, después de Toledo, y superaba con creces la exigua minoría mudéjar que vivía en la ciudad (Ladero Quesada 2008: 355). Aunque el número de los colonos francos, genoveses, catalanes y judíos no fuera grande, ellos también formaban parte de este “paraíso políglota” que fue la capital de Andalucía en los siglos bajomedievales. Su presencia debió ser perceptible desde los primeros tiempos por la gran variedad de lenguas y acentos que resonaban en las calles, plazas y zocos de Sevilla y el resto de las villas andaluzas. Desde su integración a la Corona de Castilla y León, Sevilla estaba destinada a ser lo que Alvar llamó “un macrocosmos lingüístico” (1990: 19-44).

Según Moreno Fernández (2009: 147), esta amalgama de orígenes étnicos, geográficos y lingüísticos condicionó la génesis y el desarrollo de la lengua hablada en Andalucía, haciendo que evolucionara hacia soluciones innovadoras, llevando al extremo procesos de cambio lingüístico que ya habían empezado en el norte. Probablemente esta confluencia de modalidades lingüísticas diferentes sea la causa de que no exista ningún rasgo lingüístico que sea exclusivo del andaluz y que no se encuentre en ninguna de las variedades lingüísticas del norte, y de que no haya tampoco ningún rasgo que sea compartido por la totalidad de los andaluces. Aunque estas últimas consideraciones son aplicables al andaluz de hoy, tienen, sin duda, hondas raíces medievales, porque “solo desde la perspectiva histórica será posible encontrar las claves de lo que une y separa al andaluz del castellano y del resto de variedades del español” (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 15-16).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Muy pronto, el habla de Andalucía adquirió una personalidad propia que la distinguía de los otros modos de hablar romance. Se diferenciaba perfectamente al que hablaba “sevillano”, del cordobés, y este no se confundía nunca con el jiennense. Los historiadores de la lengua han constatado el relativo predominio de colonos toledanos y manchegos en el reino de Jaén y el importante peso de los leoneses y gallegos en la repoblación de las zonas más occidentales de Sevilla, Huelva y Jerez (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 57-59; Frago Gracia 1993: 57-61). De hecho, en la Andalucía occidental existen leonesismos que no se registran en la oriental (Bustos Tovar 2012: 130). Pero la verdad es que en todas partes de Andalucía había gente de todas partes.

Podemos concluir, por tanto, que el español en Andalucía tiene fecha de nacimiento, y para la Andalucía del Guadalquivir esta fecha se sitúa entre 1225 y 1248 (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 37). El castellano llega a Andalucía como antes había llegado a Toledo, Ávila, Segovia y Cuenca, es decir, por los métodos de conquista y colonización. Es así también como expanden sus dominios casi todos los romances peninsulares: el portugués hacia las costas del Algarve, el aragonés hasta Teruel, y el catalán hasta Alicante (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 37).

La lengua trasplantada a Andalucía en el siglo XIII no tiene nada que ver con las realidades lingüísticas previas (Bustos Tovar 2012: 129). No debe nada ni al inexistente sustrato romance andalusí, ni al árabe. El romance andalusí ya se había extinguido en el valle del Guadalquivir cuando empezó la Reconquista, y el árabe andalusí, la lengua que hablaban los mudéjares, tuvo tan corta vida y tan escaso prestigio que apenas pudo influir en la naciente modalidad andaluza (Cano Aguilar 2001: 34-36). El andaluz es una proyección meridional del castellano, sin negar la amplia y heterogénea base lingüística sobre la que se formó y que se explica por el diverso origen de los repobladores (Frago Gracia 1993: 54-55). El andaluz nace junto con Andalucía, en el siglo XIII. Si admitimos que los primeros “andaluces” eran en su mayoría castellanos, hay que admitir consecuentemente que el habla andaluza está genéticamente emparentada con el castellano del centro y del norte peninsular. Históricamente, el andaluz es un dialecto del castellano que fue trasplantado en el valle del Guadalquivir a través del proceso de conquista y colonización (Cano Aguilar 2001: 36-37; Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 20).

### 2.3.3 Los mudéjares de Andalucía antes de la revuelta de 1264

La población mudéjar de Andalucía había disminuido considerablemente desde la conquista, pero seguía siendo mayoritaria. Buena parte de los andalusíes habían emigrado, pero muchas comunidades habían decidido quedarse bajo las garantías de protección que les había ofrecido Fernando III (Cabrera Muñoz 2010: 184). Hasta 1264 en el reino permanecían aún densas comunidades mudéjares, “no como un elemento residual de la conquista sino como parte esencial de la estructura económica y poblacional de Andalucía” (González Jiménez 2008: 330).

Sin embargo, no se produjo una continuidad absoluta. El poblamiento andalusí había sufrido cambios muy importantes a raíz de la conquista, y el mapa de las aljamas mudéjares de mediados del siglo XIII no es un reflejo directo de la geografía humana de época andalusí, ni mucho menos. Algunas comunidades habían emigrado, otras fueron desplazadas a zonas

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

del interior, más alejadas de la frontera. La población urbana fue expulsada prácticamente en su totalidad y se replegó hacia el campo. Aun así, en Andalucía quedaban todavía muchos mudéjares. De hecho, González Jiménez define el período que va desde la conquista a la sublevación como “la época dorada del mudejarismo andaluz” (2010b: 86).

Quedaban ocho aljamas en el reino de Jaén y al menos quince en el reino de Córdoba (González Jiménez y Montes Romero Camacho 2001-2002: 57). Solo en el reino de Sevilla se conoce la existencia de al menos veinte aljamas: Sevilla, La Algaba, Marchena, Carmona, Écija, Morón-Silibar, Alcalá de Guadaíra, Constantina, Matrera, Bornos, Osuna, Niebla, Gibrleón, Huelva y Saltés, Lebrija, Cazalla, Chist, Sanlúcar la Mayor, Guillena y Alcalá del Río (González Jiménez 1988a: 69-70, 1993: 416).

El reino de Sevilla era el territorio de mayor concentración mudéjar. Su espacio se dividía en cuatro zonas: Sierra, Aljarafe, Ribera y Campiña, y en las cuatro permanecía buena parte de la población andalusí. Hacia 1253 el sector del reino de Sevilla sometido a una repoblación oficial a través del reparto de casas y heredades y del asentamiento de colonos se limitaba a la propia capital y a sus alrededores: el Aljarafe, algunos lugares de la Ribera del Guadalquivir y de la Campiña: un islote de castellanos en un mar de mudéjares (González Jiménez 2009a: 193-204). El escaso número de los repobladores castellanos y leoneses que habían llegado a Andalucía no permitía un despliegue más amplio. Además, la inseguridad propia de una tierra de frontera limitaba el perímetro de la colonización a los núcleos fortificados que podían garantizar un mínimo de seguridad a la población cristiana. La repoblación del siglo XIII tuvo un carácter selectivo. Se repoblaron las ciudades, su entorno rural más inmediato y los enclaves de valor estratégico. El campo fue una zona casi exclusivamente mudéjar. La colonización cristiana del campo andaluz es un fenómeno tardío que se inicia solo a partir del siglo XIV (González Jiménez y Montes Romero Camacho 2001-2002: 57).

La Campiña sevillana fue una zona inicialmente mudéjar. Carmona, por ejemplo, fue conquistada en 1247, y pocos años después, en 1253, Alfonso X decidió establecer en la villa a un primer contingente de pobladores cristianos, pero se repartieron solo las casas y tierras de los musulmanes que habían emigrado, porque la mayoría permanecía aún en la villa.

Hasta la revuelta, Écija también tuvo una población mayoritariamente mudéjar, los castellanos se limitaron a ocupar el alcázar. En idéntica situación se encontraba Marchena, que hasta 1264 fue enclave musulmán (González Jiménez 1988a: 42-43). Había mudéjares en algunas localidades de la Sierra, como Constantina, en la comarca del Aljarafe y en la propia capital (González Jiménez 2009a: 196).

La distribución de la población árabe y castellanohablante después de la conquista había dado lugar a tres contextos diferentes: zonas de exclusivo poblamiento mudéjar, zonas de predominio cristiano y zonas de contacto cristiano-mudéjar.

Hasta 1264 la mayoría de los mudéjares andaluces vivían en el campo o en villas de tamaño medio. El primer mudejarismo andaluz es de carácter rural (González Jiménez 2010b: 87). En la mayoría de los casos se trataba de núcleos concentrados de población musulmana donde la presencia de cristianos fue excepcional. Esta debió de ser una de las condiciones que imponía la población andalusí a la hora de pactar con los castellanos. Cuando el alcalde del rey en Sevilla, Gonzalo Vicente, negociaba en 1254 con el alcalde de la aljama mudéjar de Morón su traslado a la aldea de Silibar, una cláusula del acuerdo dictaba expresamente: “E

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

que non more christiano con ellos, sinon el amoxerif e sos omes, e non más” (González Jiménez 1988a: 189). Esta situación favorecía el mantenimiento de la lengua árabe y reducía al mínimo la posibilidad de cualquier tipo de contacto lingüístico con castellanohablantes. Tal vez solo el alcalde de la comunidad mudéjar habría adquirido cierta competencia en castellano debido a sus frecuentes contactos con las autoridades cristianas. Lamentablemente, es imposible seguir la trayectoria lingüística de esta comunidad, porque todos los mudéjares de Morón-Silbar emigraron a Granada.

Sin embargo, hubo zonas de contacto. En las villas medianas que se habían sometido por pacto, los colonos castellano-leoneses se superpusieron a densas comunidades arabófonas (González Jiménez 1985: 168-170). En estos núcleos, donde los colonos cristianos convivían con parte de la población autóctona, existieron durante un tiempo concejos mixtos de “moros y cristianos”, como en Osuna, en Écija o en Carmona. Allí hubo contacto humano e intercambios lingüísticos entre arabófonos y romanceparlantes. Es cierto que el contacto se limitó a un par de generaciones, pero esta etapa debió ser decisiva en la transmisión tanto de la toponimia precastellana como de los arabismos que a partir de entonces iban a caracterizar el léxico del español de Andalucía.

Podemos concluir, por tanto, que hasta 1264, la colonización cristiana fue compatible con la permanencia de buena parte de la población musulmana autóctona (González Jiménez 1997: 24, 2009b: 209-210). Con la llegada de los primeros contingentes de castellanos y leoneses al valle del Guadalquivir se produjo una redistribución de la población según criterios étnicos y confesionales. El territorio de Andalucía se dividió en dos sectores: zonas de asentamiento mayoritariamente cristiano y zonas de predominio mudéjar (González Jiménez 1985: 168-170).

En la primera fase de la colonización, la población cristiana romanceparlante se asentó preferentemente en los grandes núcleos de población. Baeza, Úbeda, Jaén, Córdoba y Sevilla, se convirtieron muy pronto en potentes focos de castellanización. Por el contrario, la población mudéjar arabófona tuvo que replegarse hacia las zonas rurales y las villas de tamaño medio. Hasta 1264, la división entre campo y ciudad en Andalucía marcaba una frontera étnica, religiosa y lingüística. Esta distribución de la población no favorecía precisamente los intercambios lingüísticos y culturales.

Según González Jiménez (2010a: 22), esta situación podría haber dado origen a una Andalucía cristiano-mudéjar, como ya había ocurrido en Valencia y en Aragón, donde los colonos cristianos convivían con densas comunidades mudéjares. Este parece haber sido el proyecto inicial de Fernando III y tal vez también de Alfonso X, pero un acontecimiento alteró la situación definitivamente: la revuelta mudéjar.

### 2.3.4 La revuelta mudéjar y sus consecuencias (1264-1266)

En la primavera de 1264 se produjo una sublevación de los mudéjares de Andalucía y Murcia, apoyados desde Granada. En la actualidad se discute sobre el alcance de la revuelta. Según García Sanjuán (2004b: 514), las fuentes árabes limitan el perímetro de acción de los sublevados a dos focos: Jerez y Murcia. Además, ninguno de los dos puede ser definido en términos estrictos como zona mudéjar, puesto que tanto Jerez como Murcia tenían por estas fechas el estatuto de protectorados y no estaban plenamente integrados en la Corona de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Castilla y León. Con este argumento, García Sanjuán (2004b: 517-518) somete a crítica el concepto mismo de “revuelta mudéjar”, porque sus protagonistas, los musulmanes de Jerez y Murcia no eran mudéjares, en sentido estricto. Sea como fuere, el hecho es que la revuelta se saldó con la derrota de los musulmanes. Y pagaron justos por pecadores. Ciertamente, no sabemos cuáles ni cuántos fueron los núcleos de la revuelta en el reino de Sevilla, ni tampoco si los moros de la capital se sublevaron. Sin embargo, el rigor del rey a la hora de castigar a los sublevados alcanzó a todos por igual. La “revuelta mudéjar” no fue general, pero su castigo sí que lo fue. Alfonso X procedió inmediatamente a la expulsión de los mudéjares de sus dominios (González Jiménez 1988a: 72-74). “En definitiva -dice González Jiménez (1985: 170)- la fuerza de los hechos y las nuevas condiciones de la frontera, más que la voluntad política del rey Sabio, pusieron fin al experimento fernandino de una Andalucía cristiano-mudéjar y, como consecuencia, se pudo proceder a la radical castellanización del territorio”.

La consecuencia de la revuelta fue la expulsión directa o el exilio “voluntario” de la casi totalidad de la población musulmana del valle del Guadalquivir (González Jiménez 1988a: 74). Entre la segunda mitad del siglo XIII e inicio del XIV desaparecen todas las aljamas del reino de Jaén. En el reino de Córdoba sobrevivió solo la aljama de la capital. En el reino de Sevilla, la aljama de la capital, de La Algaba, Écija, Niebla y Moguer (González Jiménez y Montes Romero Camacho 2001-2002: 58).

Es imposible medir el impacto de la revuelta en números, pero, sin duda, fue un golpe durísimo para la comunidad musulmana y para el árabe en Andalucía. La población mudéjar quedó reducida a unas pocas aljamas urbanas y rurales, dispersas por toda la región y muy débiles, demográficamente hablando (González Jiménez 2010b: 89). La historia del mudejarismo andaluz a partir de esta fecha es la historia de una larga decadencia.

La casi totalidad de las antiguas aldeas mudéjares se convirtieron en despoblados. Ello es fácil de constatar en la zona sevillana, al comparar los núcleos rurales existentes en el momento de la conquista con los que habían sobrevivido a la repoblación cristiana y al exilio mudéjar veinte años después. El olvido y la desaparición de buena parte de la toponimia menor musulmana en la zona de Sevilla evidencian esta ruptura demográfica (González Jiménez 1988a: 60-61). Ruhstaller (1992: 1035-1036) ha constatado para el término municipal de Utrera, en la Campiña sevillana, la abundancia de topónimos alusivos a restos arruinados de antigua población. Tras un análisis minucioso de los nombres de lugar, llega a la conclusión de que la zona tenía una red de poblamiento mucho más densa en época andalusí. Tras la conquista cristiana y sobre todo tras la expulsión de los mudéjares, quedó muy diezmada en su población. La desaparición de la mayoría de las pequeñas alquerías islámicas, que pronto se convertirían en ruinas, explicaría la pérdida generalizada de la toponimia árabe. En Écija se previó conservar treinta y dos aldeas de época andalusí, pero solo sobrevivieron tres. La despoblación no afectó solo a la Campiña, se dio también en el Aljarafe, donde había más de 160 aldeas, de las que solo se repoblaron con cristianos treinta (Ladero Quesada 2008: 359).

Tras la revuelta, la distribución de las comunidades mudéjares en Andalucía cambió. Para sobrevivir, los pocos musulmanes libres que permanecieron en el reino tuvieron que refugiarse en las morerías urbanas, donde vivirían inmersos entre una mayoría cristiana y romanceparlante. Esta sería la suerte de los mudéjares de Córdoba, Écija, Sevilla o Niebla. A

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



partir del siglo XIV ya casi no quedaban comunidades íntegramente mudéjares en Andalucía. Hasta en las localidades más pequeñas, los musulmanes tuvieron que compartir su espacio y su vida con los colonos castellanos. Es a partir de entonces cuando se acelera el proceso de cambio de lengua y el castellano desplaza al árabe como lengua de comunicación (González Jiménez 2010b: 90; Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 37). A diferencia de Murcia y Aragón, el mudejarismo andaluz de los siglos XIV y XV tiene un carácter urbano.

La distribución de los arabismos del andaluz por campos léxicos podría reflejar, hasta cierto punto, las zonas de contacto más intenso entre las dos comunidades lingüísticas, si damos por cierto que fueron los mudéjares quienes transmitieron estas voces a la población andaluza, algo con lo que no están de acuerdo todos los autores (Garulo 1983: 22; Maíllo Salgado 1998b: 495-496). Ciertamente, la cuestión de los arabismos es compleja, porque no se trata solo de identificarlos y de cuantificarlos, habría también que determinar las vías a través de las cuales estas palabras entraron en el español de Andalucía. Sin duda, fueron arabófonos o personas bilingües quienes transmitieron esas voces a los romanceparlantes. Pero además de los mudéjares, los moros cautivos y los granadinos al otro lado de la frontera, también podrían haber desempeñado este papel. Según Maíllo Salgado (1998b: 495-496) no hay que exagerar la importancia de los mudéjares en el proceso de introducción de arabismos. El contacto de los romances peninsulares con el árabe andalusí venía desde antes y hay que admitir que muchos de los arabismos que caracterizan al andaluz ya formaban parte del vocabulario de los toledanos, burgaleses, palentinos y leoneses que llegaron al sur con la reconquista.

Un estudio sobre los arabismos en el léxico andaluz (Garulo 1983) recoge más de 400 términos de origen árabe, pero muchos de ellos son compartidos por casi todas las lenguas peninsulares (Moreno Fernández 2009: 146). Además, cuando se han distribuido por campos conceptuales, se ha observado con sorpresa que hay muy pocos arabismos relacionados con la vida campesina. En el vocabulario agrícola andaluz no abundan los arabismos. Son, por el contrario, relativamente numerosos los préstamos del árabe relacionados con la vida urbana, con la construcción, la artesanía, la casa, el ajuar doméstico, la alimentación. ¿Cómo interpretar estos datos? ¿Fue más intenso el contacto entre árabe y romanceparlantes en el medio urbano?

Sabemos que tras la conquista la mayor parte de los musulmanes se refugiaron en el campo y constituyeron densas comunidades que vivían aisladas casi por completo de los colonos cristianos. Estas comunidades fueron expulsadas después de la revuelta. Cuando empieza la colonización del campo andaluz, en los siglos XIV y XV, ya no quedaba ni rastro de los moros, tan solo las ruinas de sus casas. Al parecer, en la Andalucía del Guadalquivir el contacto entre campesinos cristianos y musulmanes no fue muy frecuente, a diferencia de Murcia, donde una de las zonas de contacto más intenso y duradero fue precisamente la Huerta.

La revuelta no afectó solo a la población musulmana. Se resintió también la comunidad de los repobladores. A partir de 1266 la repoblación entra en crisis. La disponibilidad de hombres para continuar la colonización había disminuido rápidamente y, según Ladero Quesada (2008: 349), debió cesar en torno a 1275-1280. Solo veinte años después de la conquista, Andalucía había perdido su atractivo para los hombres del norte. La

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

inseguridad de la frontera, la carestía de la vida y la inestabilidad política frenaron el flujo migratorio e, incluso, invirtieron su dirección del sur hacia el norte (González Jiménez 1988a: 84-89, 2009b: 207). Muchos repobladores vieron frustradas sus expectativas y regresaron a sus lugares de origen (González Jiménez 1988a: 83-84, 1997: 26).

La crisis alcanzó también la capital. Al poco de iniciarse el levantamiento mudéjar, la situación se hizo alarmante y el propio rey reconocía que la ciudad “se despoblaba y se derribaba” (González Jiménez 1988a: 39-40).

Los cristianos del norte que llegaron a Andalucía no lograron compensar el vacío demográfico provocado por la expulsión de los mudéjares. El campo andaluz quedó en buena parte yermo y las antiguas medinas subpobladas. Los territorios más castigados fueron los próximos a la frontera con Granada, pero la falta de hombres era bien perceptible también en el interior. Por eso González Jiménez (1985: 178, 1997: 31-32) habla de un “relativo fracaso” de la repoblación andaluza del siglo XIII, que si bien consiguió su objetivo principal, mantener el control político y militar de la región, no pudo contrarrestar el éxodo de los andalusíes.

### 2.3.5 Los mudéjares de Sevilla en los siglos XIV y XV

“La conquista de Andalucía -dice González Jiménez (1997: 25-26)- supuso una ruptura demográfica con el pasado inmediato de la región. La práctica sustitución de una población por otra explica que en la región se implantase un tipo de sociedad diferente de la que había antes de la conquista”. Se alteró también profundamente el mapa del poblamiento andalusí. Cambió no solo la composición de la población, sino también las estructuras básicas del poblamiento (González Jiménez 1997: 30-31; Ladero Quesada 2008: 359). De un hábitat disperso en época islámica, se pasa a un poblamiento mucho más concentrado en la etapa cristiana, y en el mapa humano de la región aparecen grandes islotes intercalares sin población (González Jiménez 1985: 178, 1988a: 61). De un mapa humano sembrado de una constelación de pequeños núcleos de población musulmana arabófona, se pasa a un hábitat mucho más concentrado, consistente en medianos y grandes núcleos de población, donde la mayoría es cristiana y castellanohablante y las comunidades mudéjares se limitan a unas pocas familias. Se desconocen las implicaciones lingüísticas de este cambio en las estructuras del poblamiento, pero debió de favorecer la castellanización.

El proceso de colonización de Andalucía no había terminado en el siglo XIII. Los escasos recursos humanos disponibles en aquella época, la inseguridad de la frontera y los frecuentes ataques musulmanes no permitieron un despliegue y una colonización uniforme de todo el territorio. Como consecuencia, la población llegada del norte de Castilla y de León quedó concentrada casi exclusivamente en las ciudades, tras la sombra protectora de las murallas de las antiguas medinas islámicas. Quedaba mucho por hacer. Todo el flanco oriental, más próximo a Granada estaba despoblado. Yermas y desiertas estaban asimismo las antiguas alquerías islámicas. Los esfuerzos colonizadores de los siglos XIV y XV se centran precisamente en estos territorios. Su objetivo es poblar las zonas del interior y devolver la vida a los antiguos núcleos despoblados. Los protagonistas de esta segunda fase del proceso repoblador procedían en su mayoría de la propia Andalucía, un hecho de importantes implicaciones lingüísticas. El proceso de castellanización que ya había culminado en las

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ciudades alcanzaba de este modo también el campo andaluz (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 52-53). No se trataba de una repoblación en sentido estricto, sino de una redistribución de la población autóctona. En el reino de Sevilla se repoblaron en la primera mitad de siglo XIV (entre 1302 y 1346) unos treinta pueblos (González Jiménez 1997: 35-36).

Las repoblaciones interiores llevadas a cabo a lo largo del siglo XIV fueron más bien modestas. Se limitaron a pequeños grupos de pobladores de unos 40-50 vecinos. Pero a pesar de su carácter limitado y de su importancia relativa, desde el punto de vista lingüístico fueron trascendentales. Un espacio otrora habitado por musulmanes arabófonos y que había permanecido despoblado durante varias generaciones tras su expulsión se convertía de nuevo en un espacio habitado, aunque ya no por arabófonos. Los campesinos que se apropiaron de él difundían la naciente norma lingüística andaluza.

De este modo, la castellanización de Andalucía avanzaba a un ritmo acelerado, al tiempo que desaparecían los últimos islotes de población arabófona en la región. El árabe desaparecía de la Andalucía del Guadalquivir no solo a causa de la emigración de los mudéjares, que continuó en los siglos XIV y XV, sino también debido al intenso proceso de asimilación lingüística que estaban experimentando los pocos musulmanes que se habían quedado en el reino.

Los mudéjares de Sevilla tuvieron que aprender el romance castellano bien pronto, tal vez en el mismo siglo XIII. Es difícil, sin embargo, aportar testimonios documentales de ello. Los cambios en el sistema onomástico apuntan en esta dirección. Pero los datos que tenemos son tardíos, del siglo XV, y no nos permiten establecer la cronología del proceso de cambio de lengua. En el padrón de los mudéjares de la aljama de Sevilla, realizado en el año 1501, se mencionan varios apodos o apellidos romances: *Çayde Blanco, Hamete Castellano, Abdalla de la Rosa, Ali de Castilla, Abrahén Aguja, Abrahén de la Puente, Hamete Ginete, Mahoma Recocho* (Wagner 1971: 374-376, 1978: 83-84). González Jiménez (1995b: 54-55) ha elaborado una nómina de los mudéjares de La Algaba que incluye a 42 nombres de varón. La fuente de la que ha extraído sus datos son los registros notariales publicados por Wagner (1978). Los datos se limitan a la segunda mitad del siglo XV. Los nombres propios más frecuentes son *Abrahén, Ali, Hamete y Mahoma*. Entre los apellidos abundan los nombres de origen romance: *Abrahén Blanco, Abrahén Hortelano, Abrahén Ternerero, Ali Viejo, Çulemán Molina, Haçán Hortelano, Hamar Botija, Hamete Calvo, Hamete Zapatero, Mahoma Herrero*. Algunos mudéjares de La Algaba tenían apellidos árabes, frecuentemente nisbas de carácter geográfico, lo que se observa también entre los musulmanes de la capital: *Abrahén Abencano, Abrahén Carmoní, Ali Almequiniz, Ali Çayde, Hamete Abencano, Muça Dara, Yuça Abenalí*.

No es fácil interpretar los datos. Es posible que los apellidos de resonancia árabe identifiquen a individuos de origen granadino, recién incorporados a la comunidad. Es posible también que fueran reflejo de un doble sistema antroponímico árabe-romance, como el que estuvo en uso en las comunidades mudéjares de Aragón.

¿Cuál fue la suerte del árabe entre las comunidades mudéjares andaluzas? No existen o no han llegado a nosotros los archivos de la aljama mudéjar de Sevilla. Esto nos impide saber si los alfaquíes sevillanos seguían redactando las actas notariales en lengua árabe, como lo

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

hacían cuando Sevilla era musulmana y como lo siguieron haciendo sus homónimos de Aragón después de la Reconquista.

No deja de ser curioso el hecho de que en Sevilla y en Murcia desempeñaran la función de alfaquíes hombres que en realidad se dedicaban a diversos oficios manuales. La práctica de compatibilizar la función de alfaquí con la artesanía o el comercio fue habitual en época andalusí, pero en el siglo XV y en el seno de las empobrecidas comunidades mudéjares castellanas este hecho obedecía a otras razones, la principal, la falta de personas cualificadas que pudieran desempeñar el cargo.

Conocemos los nombres de tres alfaquíes sevillanos del siglo XV: Alí, borceguinero, hermano de maestre Mahoma, Abrahán Ginete, maestro mayor de los caños, y un tal Abdalla de Málaga (González Jiménez 1995b: 42). Evidentemente, se trataba de hombres destacados en su comunidad, que habían alcanzado cierto nivel de riqueza y mantenían una buena relación con las autoridades municipales. Ignoramos, sin embargo, por completo su formación religiosa y jurídica, sus conocimientos de la lengua árabe y la eficacia en el desempeño de sus funciones. La proximidad del Reino de Granada facilitaba los contactos de los mudéjares sevillanos con los musulmanes al otro lado de la frontera. Como sugiere el apellido del último alfaquí mencionado, Abdalla de Málaga, si en la aljama no se disponía de persona apta para desempeñar el cargo, siempre quedaba la posibilidad de traerlo de fuera. En Andalucía era relativamente fácil encontrar alfaquíes conocedores del árabe, pero desconocemos por completo su labor como maestros.

Se desconoce el fenómeno de la literatura aljamiada en Andalucía. En el caso de Granada su inexistencia se explica con el mantenimiento de la lengua árabe, pero en Sevilla, donde la comunidad mudéjar pronto tuvo que aprender el castellano, existían, teóricamente, las mismas condiciones que hicieron posible el fenómeno aljamiado en Castilla y en Aragón, y, sin embargo, no hay ninguna constancia de que los musulmanes de Sevilla aljamiaran los libros en lengua árabe.

Sin duda, detrás de esta ausencia se esconden causas económicas y sociales. La literatura escrita es un producto de élites y exige determinadas condiciones: una infraestructura de enseñanza de la lengua árabe y del romance en su modalidad escrita y una demanda por la lectura de libros en el seno de la comunidad mudéjar. No sabemos si en Sevilla existían estas condiciones, aunque más bien parece que no. Los mudéjares con cierto nivel de formación prefirieron emigrar (Samsó 1981: 177). Y esto pasó no solo en la primera generación que había nacido antes de la conquista y se había formado en árabe, sino también en la segunda y sucesivas generaciones de jóvenes musulmanes cuya última aspiración era emigrar a Granada o allende el mar, máxime si tenían la intención de dedicarse al estudio. Pero había además otra razón mucho más importante y es la falta de una infraestructura educativa autónoma, como la que mantuvieron los judíos. La mayoría de las aljamas mudéjares castellanas no podían permitirse el lujo de mantener escuelas y profesores de árabe. Cuando en 1462 el alfaquí de Segovia, Yça Gidelli, escribió que “los moros de Castilla con gran sujeción y muchos tributos y grandes fatigas an descaecido de sus riquezas y perdido las escuelas y el arabigo” (Wiegers 1990: 159), estaba constatando una realidad: la pobreza en la que vivía la mayoría de los mudéjares de Castilla. En estas condiciones, la comunidad mudéjar difícilmente podría aspirar a un desarrollo científico y literario similar al que tenían los judíos (Samsó 1981: 178).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Hasta la fecha de la conversión, la mezquita seguía cumpliendo su función de centro de enseñanza del árabe. Consta, además, el interés de la comunidad por mantener cierto nivel de alfabetización. Las “trece tablillas de amosrar mochachos” encontradas en el registro de la mezquita de Sevilla en el año 1502 fueron tal vez los únicos restos de un naufragio cultural, pero fueron también símbolos de la resistencia de una comunidad y de su deseo de perpetuarse en el futuro (Wagner 1971: 379-382, 1978: 89-91).

¿Mantuvieron los mudéjares de Andalucía un uso activo de la lengua árabe coloquial? No lo podemos descartar. Los contactos de los mudéjares sevillanos con arabófonos fueron frecuentes. No hay que perder de vista la proximidad del reino de Granada. El flujo de personas a través de la frontera fue una constante en las dos direcciones: muchos mudéjares andaluces viajaban a Granada y muchos granadinos se establecían en el reino de Sevilla. No hay que olvidar tampoco que las conquistas de los siglos XIV y XV incorporaron a Andalucía nuevos contingentes de población arabófona. Es probable que una parte de los musulmanes sometidos en las campañas de conquista de Alfonso XI decidieran permanecer en Andalucía e integrarse en el seno de las comunidades preexistentes (González Jiménez 1993: 420). Además, la presencia de moros cautivos en Sevilla fue un hecho habitual durante toda la Baja Edad Media (González Jiménez 1995b: 47). En la Sevilla del siglo XV había más moros cautivos que mudéjares. Sólo la conquista de Málaga arrojó sobre la ciudad a más de 3.000 moros cautivos, según Ladero Quesada (1967: 63-88). A fines del siglo XV surgen en Andalucía algunas morerías de señorío fundadas con mudéjares de origen granadino. Es el caso de Archidona y Priego de Córdoba (Ladero Quesada 1978: 274). Hay que decir, por tanto, que siempre hubo en Andalucía mudéjares concededores de la lengua árabe.

¿Qué debe el andaluz de Andalucía al árabe de al-Andalus? Los historiadores de la lengua no pueden ser más tajantes en su respuesta: poco o nada (Moreno Fernández 2009: 145-146). Los argumentos más sólidos que les permiten desvincular completamente la génesis del habla de Andalucía del árabe andalusí vienen del campo de la historia social. Las tesis, muy antiguas, por cierto, que explican todo lo andaluz con lo árabe, incluso su particularismo lingüístico, no tienen base demográfica en que apoyarse. Andalucía fue la región donde menos arabófonos quedaron después de la conquista. En el sur andalusí, actual Andalucía, ya no quedaban cristianos mozárabes ni tampoco judíos en vísperas de la Reconquista, y los mudéjares que permanecieron en el territorio después de 1266 no fueron suficientes como para interferir decisivamente en la formación de la nueva modalidad lingüística andaluza (García Sanjuán 2004a; González Jiménez 1988b).

El periodo de contacto entre arabófonos y romanceparlantes se limitó a una generación, la que va desde la conquista hasta la revuelta mudéjar. Pero aún en este breve lapso de tiempo, el contacto entre las dos comunidades lingüísticas estuvo restringido a espacios muy concretos: las villas mudéjares donde se ensayó una temprana colonización parcial con cristianos (los concejos mixtos de moros y cristianos) y, por supuesto, la capital, donde se mantuvo una pequeña comunidad musulmana. La experiencia de un encuentro humano y, por tanto, lingüístico entre arabófonos y romanceparlantes fue muy breve y muy limitada. Los pocos mudéjares que permanecieron en Sevilla después de la revuelta pronto tuvieron que aprender el romance por necesidades básicas de comunicación y porque era la única forma de sobrevivir en un mundo hostil y ajeno, donde se les miraba con recelo y desconfianza, no solo por ser musulmanes, sino también y sobre todo por ser arabófonos.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Sin embargo, el andalucismo como ideología política promueve dos tesis que, aunque parezcan contradictorias, apuntan en la misma dirección. Su objetivo es subrayar la excepcionalidad del andaluz, desvinculándolo históricamente del castellano. Una de estas tesis aboga por el arabismo, intentado establecer un parentesco inexistente entre el andaluz y el árabe. La otra desentierra las viejas tesis mozarabistas, planteando que el andaluz del siglo XIII deriva del latín hablado en la Bética desde los tiempos de la romanización hasta la Reconquista (Gutier 2006). Las dos teorías se basan en un desconocimiento de la historia social de la región que hoy llamamos Andalucía y de los complejos procesos de cambio cultural que experimentó la población que la habitaba tanto en la Alta Edad Media, cuando formaba parte de Al-Andalus, como después, cuando fue incorporada al mundo cristiano occidental.

“Lo cierto es -dice Moreno Fernández (2009: 146)- que la influencia lingüística del árabe sobre el castellano de los siglos XIII, XIV o XV, en la Andalucía del Guadalquivir, no pudo ser muy grande, por la sencilla razón de que el dominio militar del territorio por parte de Castilla supuso la dispersión y desaparición de la población arabófona, primero en las ciudades, cuyos habitantes se vieron forzados a trasladarse a Granada desde muy pronto, y algo después en el campo, cuando los musulmanes fueron desalojados de los territorios como consecuencia de sus sublevaciones”. Es imposible plantear la continuidad lingüística y el contacto de lenguas en un contexto donde la ruptura demográfica ha sido casi total.

La sociedad sevillana bajomedieval no fue una sociedad bilingüe, a diferencia de la toledana. En Toledo permanecieron importantes comunidades mozárabes y judías, junto a la exigua aljama mudéjar. Sevilla, por el contrario, se convirtió desde el principio en un enclave cristiano y castellanoparlante, en el que la población mudéjar tuvo una presencia insignificante. Lógicamente, los musulmanes que permanecieron en la capital hablaban árabe, y por muy modesta que fuera su presencia, habría que admitir que ellos también formaban parte de este “macrocosmos lingüístico” que fue la Sevilla bajomedieval. Como arabófonos primero y como castellanohablantes después, los mudéjares de Andalucía también participaron en el proceso de formación del andaluz. Si bien pocos, estaban perfectamente integrados en la vida social y económica de la ciudad, y aunque nunca lo sabremos, es probable que su romance fuera andaluz.

### 2.3.6 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Sevilla

#### La demografía

Hay varios factores que nos permiten explicar el éxito del proceso de castellanización de la comunidad mudéjar sevillana. En primer lugar, habría que considerar su escaso peso demográfico. Aunque las fuentes no nos permiten seguir la evolución demográfica de la comunidad a través del tiempo, no hay duda de que la aljama mudéjar de Sevilla fue una de las comunidades más pequeñas de toda Castilla. Una única mezquita en medio de una treintena de parroquias cristianas ya dice mucho de su situación. Era prácticamente imposible resistir culturalmente a la fuerte presión por parte de la mayoría cristiana.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Hacia 1500, en Andalucía vivían unas 400 familias mudéjares, poco más de 2.000 personas, un porcentaje insignificante para una población global en torno a los 750.000 habitantes (González Jiménez 2010a: 22, 1988a: 78, 1993: 413). Los mudéjares representaban el 0,5% de la población total andaluza en el siglo XV (Ladero Quesada: 1978: 273). “Andalucía fue la región con menos mudéjares en términos relativos y absolutos de toda la Castilla bajomedieval” (Ladero Quesada 2008: 354).

No hay datos demográficos que nos permitan medir la importancia de la aljama mudéjar de Sevilla antes del siglo XV. Para la década de 1420 se ha conservado una nómina de los musulmanes que trabajaban en el Alcázar como oficiales. Se citan los nombres de treinta musulmanes. Basándose en este dato, y teniendo en cuenta porcentajes posteriores, Collantes de Terán Sánchez (1981: 229) estima que el total de la minoría mudéjar de Sevilla no superaba el medio centenar de vecinos en esta época. A lo largo del siglo XV se observa una disminución de la comunidad. Los intentos de reducir a la minoría a un sector de la ciudad, las emigraciones y las conversiones voluntarias al cristianismo explican la pérdida de efectivos demográficos (González Jiménez 1995b: 41). En 1495 la morería de Sevilla contaba con 45 familias y en 1501 su número se había reducido a 34 (Ladero Quesada 1978: 302).

### **La morería y la promiscuidad interconfesional**

En Sevilla, en la segunda mitad del siglo XIII existía una comunidad mudéjar, pero ignoramos su importancia demográfica, así como su ubicación exacta. En los documentos de la época hay referencias a un mercado de los moros, al Adarve de los moros, etc., pero es muy difícil situarlos en el plano de la ciudad. Según Collantes de Terán Sánchez (1981: 226-227), los mudéjares sevillanos no vivían en un barrio aparte, sino esparcidos por las diversas collaciones de la ciudad y entremezclados con la población cristiana. Tal vez esto se debe a su escaso número, a diferencia de los judíos. Debido a su importancia numérica, los judíos sevillanos tenían su propio espacio en la ciudad, una medina dentro de la medina. La judería tenía una extensión de 16 has., varias sinagogas y un muro que la aislaba del resto de la ciudad (Collantes de Terán Sánchez 2009: 177-178).

A finales del siglo XIV y comienzos del XV, hay referencias a mudéjares en diferentes collaciones: Santa Marina, San Ildefonso, San Juan, El Salvador. La primera mención de un posible barrio moro data de 1410. Estaría ubicado entre las parroquias de San Bartolomé y Santa María la Blanca. Aun así, es poco probable que ahí vivieran concentrados todos los musulmanes de Sevilla. Dos años después, en aplicación del Ordenamiento de Valladolid (1412), las autoridades urbanas ordenaron el aislamiento de los mudéjares en un barrio propio en el extremo norte de la ciudad, pero no duró mucho tiempo.

Hubo varios intentos de aislar a la comunidad mudéjar a lo largo del siglo XV, coincidiendo con los momentos de máxima tensión con las minorías religiosas, pero las referencias a viviendas, talleres y comercios mudéjares en distintos puntos de la ciudad indican que las medidas segregacionistas tuvieron poco éxito. Así, por ejemplo, Wagner (1978), tras un análisis minucioso de los protocolos notariales de Sevilla de la segunda mitad del siglo XV, ha constatado la presencia de mudéjares en quince de las veinticinco collaciones en las que estaba dividida la ciudad por entonces (González Jiménez 1995b: 44). El mayor número de referencias se concentra en las collaciones de San Pedro y de San Marcos, pero

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

muchos mudéjares vivían y trabajaban también en otras parroquias, como las de San Esteban, San Lorenzo, Santa Cruz o Triana (Wagner 1978: 8). Solo a finales del siglo XV la morería se fijó en la collación de San Pedro, en el Adarvejo. Era de reducidas dimensiones, acorde al escaso número de musulmanes que vivían entonces en la ciudad, una treintena de casas y una única mezquita, la misma en la que recibirían las aguas del bautismo poco tiempo después (Collantes de Terán Sánchez 1981: 226-228). Cuando en 1501 los Reyes Católicos ordenaron la confección de un padrón de los mudéjares de la collación de San Pedro, se registraron en total 33 individuos (Wagner 1978: 9).

En el pasado, como en la actualidad, las relaciones entre mayorías y minorías religiosas siempre han sido conflictivas. Existían, sin embargo, distintos grados de conflictividad. Las relaciones entre la “mayoría” cristiana y la “minoría” mudéjar en Andalucía pasaron por distintas etapas. En las primeras décadas tras la conquista y a lo largo del siglo XIII, las relaciones entre las dos comunidades fueron muy violentas. El levantamiento general de los mudéjares de 1264, como respuesta a las sistemáticas violaciones de los pactos, es un buen ejemplo de ello. Lo es también la durísima represión de la revuelta por parte de los castellanos. No conocemos muy bien los avatares del siglo XIV, pero en el XV la impresión que transmiten los textos es de una normalidad absoluta. Según González Jiménez (2010b: 95-96), en la Andalucía bajomedieval no hubo una violencia social abierta contra los mudéjares. El grado de convivencia y de mutua aceptación era muy alto y existía un clima de buena vecindad, lo que favorecía la asimilación lingüística de los musulmanes.

Los mudéjares andaluces eran muy reducidos en número y, desde el siglo XIV en adelante, nunca fueron percibidos como una amenaza. Además, estaban totalmente aculturados, hablaban romance y compartían con sus vecinos cristianos no solo los mismos espacios, sino también buena parte de sus horas de trabajo y de ocio. Y, por último, siendo un grupo económicamente modesto, nunca fueron odiados ni envidiados por su riqueza.

### La integración laboral

Según Collantes de Terán Sánchez (2009: 165), debido a la forma en que Castilla incorporó a su territorio las medinas islámicas, mediante pacto o capitulación, estas pasaron a manos cristianas no solo intactas, sino en pleno funcionamiento. Evidentemente, el éxodo de la población autóctona causó cierta confusión y desorden en los primeros años, y es probable también que ocasionara el colapso de la vida económica y comercial de la ciudad. Pero muy pronto se recuperó la normalidad, al menos eso transmiten las fuentes.

Las Ordenanzas que Alfonso X concede a la ciudad de Sevilla nos informan sobre el funcionamiento de su mercado:

“En la çibdat de Seuilla fazen cada setmana vn dia mercado general, e es el jueues. E en conpieço, porque el mercado se basteçiesse e se fiziesse meior, pusieron e acostumbraron que en aquell dia y fuesen los ferreros e los çapateros e los correeros e los tenderos e las pescaderas que uenden el pescado e los regateros e todos los reuendedores; e ahùn çerrauan las tendas en la villa, e todos los que algo uendian por las plaças yvan alla” (González Arce 1989: 113-114; Pons Tovar 2007: 60).

Se tomaron medidas para impulsar la producción y el comercio local:

“Todos los mercaderos que son uezinos de la çibdat de Seuilla quantas mercaduras troxieren de fuera del regno, por mar nin por tierra [...] e quier uendan o quier compren, non darán derecho nin

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



portadgo al almoxarifadgo nin a otri ninguno[...] ningun uezino de la çibdat non dará derecho ninguno de quanto ouiere de su cogecha en la uilla o el termino, quier compre quier uenda, saluo de los figos e del azeit, darán diezmo al almoxarifago” (González Arce 1989: 114; Pons Tovar 2007: 61).

Estas medidas proteccionistas estimularon el comercio, el movimiento de personas y el tráfico de mercancías tanto de “terra de christianos”, o “de allent sierra”, como de “terra de moros”. Estimulaban también las relaciones humanas, los contactos, los acuerdos comerciales, los encargos y los negocios en común.

¿A qué oficios se dedicaban los mudéjares de Sevilla? González Jiménez (1995b: 42) ha estudiado la vida laboral de los mudéjares sevillanos en la segunda mitad del siglo XV, llegando a algunas conclusiones interesantes. Por orden de importancia, el sector de la construcción ocupa el primer puesto. Entre el 40-65% de los mudéjares de Sevilla estaban ocupados en el sector de la construcción. Solo los albañiles y alarifes representaban aproximadamente el 40% (Collantes de Terán Sánchez 1981: 231-232). Los moros habían logrado cierto nivel de especialización en algunos oficios, como el de los maestros cañoneros, encargados de mantener en funcionamiento el sistema de suministro de agua a la ciudad (González Jiménez 1993: 421-422). A continuación viene la artesanía de barro, los olleros y los alfareros. Está bien representado también el grupo de los borceguineros y, a mucha distancia, el de los herreros y atahoneros.

Según González Jiménez (2010b: 92), a fines del siglo XV los mudéjares de Sevilla habían alcanzado un nivel de integración socio-laboral muy alto. Ejercían actividades profesionales al servicio del concejo, trabajaban en el Alcázar y en las atarazanas del rey, laboraban codo con codo con sus vecinos cristianos. Algunos maestros moros tenían bajo su tutela a aprendices cristianos. No existía, pese a las ordenanzas reales, ningún tipo de discriminación laboral y económica. Desempeñaban los mismos oficios que el resto de los sevillanos y cobraban por su trabajo tanto como cualquier oficial judío o cristiano.

El análisis de los apellidos de los mudéjares sevillanos, basado en el padrón publicado por Wagner (1971: 374-376), ha permitido a González Jiménez (1995b: 41-42) llegar a algunas conclusiones interesantes sobre la vida social de la minoría. Se ha podido identificar a una serie de grupos familiares o familias amplias que destacaban por su dedicación a determinados oficios: los Castellano, los de la Puente, los Andarrecio y los Ginete, por ejemplo, eran reputados albañiles, los Carmoní y los Oberí eran borceguineros y atahoneros, la familia de los Blanco se dedicaba a la herrería, mientras que los Recocho eran conocidos torneros.

Algunos mudéjares ejercieron puestos de gran responsabilidad al servicio tanto de las autoridades municipales como del rey. Maestre Mahoma Agudo, por ejemplo, llegó a desempeñar el cargo de maestro mayor de los Reales Alcázares y de las Atarazanas. Abrahán Ginete fue maestro mayor de los caños de Carmona.

La documentación notarial nos muestra la participación de los mudéjares en una variada gama de transacciones con cristianos y judíos: contratos laborales, obligaciones, solicitud de préstamos, deudas, contratos de compraventa y arrendamiento de casas y tierras. “Los protocolos -dice Córdoba de la Llave (2004: 88)- son, sin duda, una auténtica ventana abierta al mundo medieval, una ventana a través de la que podemos observar la vida privada de hombres, mujeres y niños, el interior de sus hogares, las relaciones familiares y sociales,

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

los trabajos y labores de lo cotidiano”. Vamos a asomarnos por un momento a esta ventana para sorprender a los mudéjares de Sevilla en su cotidianidad.

Los protocolos notariales estudiados por Wagner (1978), en los que se basa esta selección, datan de la segunda mitad del siglo XV (1450-1502). La colección abarca más de 400 documentos de diferente tipología, y por sus páginas desfilan los nombres de 232 mudéjares, la mayoría de ellos sevillanos o de la vecina aljama de la Algaba. Aunque pueda parecer insólito, los mudéjares sevillanos mantenían una estrecha relación con los notarios públicos cristianos y contrataban sus servicios incluso en los casos cuando se trataba de formalizar asuntos y negocios de carácter interno que involucraban solo a miembros de su comunidad.

En 1450, maestre Hamete Castellano, moro albañil, vecino de Sevilla, en la collación de San Nicolás, maestre Hamete Recocho, tornero, maestre Mahomad y maestre Mahomad Castellano, albañiles, se obligan a pagar a maestre Alí, moro albañil, cierta cantidad de dinero, que en concepto de préstamo pagó por ellos a doña Beatriz de León. Firma el acta el notario Juan García (Wagner 1978: 14).

En 1465, maestre Abdalla Carmoní, borceguinero, vecino de Sevilla, en la collación de San Esteban, otorga su poder para todos los asuntos a su hermano, el también borceguinero, maestre Mahoma Carmoní. Firma el acta el notario Bartolomé González (Wagner 1978: 18).

En 1475, el albañil Çayde Castellano se concierta con Andrés, moro pescador, para realizar unas obras en su casa, en Triana, por 1.600 mrs. El maestre Çayde otorga ante el notario Bernal Fernández, que ha recibido por adelantado 130 mrs. de la cantidad acordada (Wagner 1978: 38).

Y un último ejemplo: en 1501, en vísperas de la conversión, maestre Mahoma Cordobí, ollero de Sevilla, sobrino y heredero del difunto Mahoma Andarrezio de Niebla, otorga, ante Luis García de Celada, poder a Mahoma Malefaqrí para que cobre la herencia de su tío, dándole además poder para vender los bienes heredados (Wagner 1978: 85).

González Jiménez (1995b: 43) da noticia de un contrato de aprendizaje de 1499, por el que Alonso Ramos, yesero, hijo de Andrés Ramos, de Antequera, entra a servir como aprendiz del maestre Yça de Málaga, yesero oriundo de Granada, pero avecindado en Sevilla. El contrato es de tres años de duración y 3.500 mrs. de salario y fue suscrito ante el notario Juan Ruiz de Porras (Wagner 1978: 80).

Son muchos los ejemplos de relaciones mercantiles entre mudéjares y cristianos. En 1466, Mahoma Taquí, borceguinero, vecino de Sevilla, en la collación de San Esteban, se obliga a pagar al mercader Juan de Umbrete, vecino de Santa María la Blanca, 2.300 mrs., por cierta mercancía que le había comprado. El notario que escribió el acta fue Bartolomé González (Wagner 1978: 21).

En 1472, el notario Francisco Sánchez firma el acta por la cual maestre Çayde Castellano, albañil, se obliga a pagar a Francisco de Algesira, cambiador, 4.000 mrs. de préstamo (Wagner 1978: 22-23).

El mismo año de 1472 y ante el mismo notario se presentan los vecinos de la collación de San Andrés, maestre Mohamed Carmoní y Pedro Marín, para formalizar un contrato de alquiler. Maestre Mohamed alquila a su vecino una casa por dos años y renta anual de 1.550 mrs. Da fe, además, de haber recibido la renta del primer año por adelantado (Wagner 1978: 27).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Los archivos notariales guardan joyas como este curioso contrato de alquiler de 1474, firmado ante el notario Juan Rodríguez de Vallecillo. Maestre Abdalla Oberí, atahonero, vecino de Sevilla, en la collación de San Bartolomé, da en alquiler a Ferrand Sánchez Quesado, hortelano, una mula de color castaño oscuro, con su albarda, apreciada en 3.500 mrs., por tres meses y alquiler mensual de 250 mrs. (Wagner 1978: 32).

En 1475, Andrés, moro pescador vecino de Triana, da en arriendo a Pedro Colchero, pescador de Sanlúcar de Barrameda, un barco con todos los aparejos, por 350 mrs. Da fe del acuerdo el notario Bernal Fernández (Wagner 1978: 38).

Son muy numerosos los contratos de arrendamiento de casas, de instalaciones artesanales y de comercios que involucraban a miembros de las dos comunidades confesionales. En 1473, maestre Alí Alfaquí, vecino de San Esteban, da en alquiler a Ferrando Dureña García una casa sita en la Cestería por renta de 600 mrs. El notario que firmó el documento fue Gonzalo Bernal (Wagner 1978: 31; González Jiménez 1995b: 44).

Wagner (1978) registra también numerosos contratos de compraventa entre mudéjares y cristianos. En 1480, por ejemplo, Isabel Ruíz vende a Çayde el Blanco, herrero, de la collación de San Juan, y a doña Merién, su mujer, una casa sita en la collación de San Marcos, vecina de la casa de Alí Aguja. El notario que otorgó la escritura fue Pedro Álvarez (Wagner 1978: 47; González Jiménez 1995b: 45).

Son muy frecuentes también los contratos de servicios entre cristianos y mudéjares. Como muestra González Jiménez (1995b: 43), la mayor parte de ellos se refiere a la ejecución de obras de albañilería. En el año 1495, por ejemplo, los reputados albañiles maestre Abrahén Ginete y maestre Hamete Ginete, vecinos de la collación de San Pedro, reciben del bachiller Alonso Fernández de Madrid y de Ruy López, 10.000 mrs. por unas obras. Firma el acta el notario Luis García de Celada (Wagner 1978: 69).

Como dice González Jiménez (1995b: 43) “nada habla más en favor de la integración de la comunidad mudéjar en la vida de la ciudad que sus estrechas relaciones profesionales con otros artesanos cristianos”. Así, muchos mudéjares aparecen asociados a oficiales cristianos en actos como la adquisición de materia prima, la solicitud de préstamos, o las obligaciones de cumplir con determinados encargos. Lo hacían con absoluta normalidad, como una actividad rutinaria. La única nota distintiva que contienen los registros notariales es la mención de que los moros juraban por su ley. Se registran también casos de asociaciones cristiano-mudéjares, como el convenio que en 1475 firman Juan Caro y Juana de Cabrera, de una parte, y los olleros Lope Sánchez, maestre Hamete Aguja y maestre Çayde de la Rosa, de la otra, por el que estos se comprometen a proporcionarles 1.500 cargas de barro (Wagner 1978: 38).

En 1493, ante el notario Luis García de Celada, los artesanos borceguineros Bartolomé Florez, Antonio López, maestre Avdalla Nayal y Gutiérrez de Palencia, vecinos de Santa María, se obligan a pagar a los mercaderes sevillanos Gabriel de Rosales y Alfonso de Llerena 7.620 mrs. por cierto corambre (Wagner 1978: 65).

En 1501, Sebastián Mellado, Francisco Bernal, Bartolomé de la Reina y otros seis profesionales cristianos, junto con maestre Abrahán, Çayde y Hamete Blanco, herreros de Sevilla, se obligan a fabricar una cantidad de herramientas por valor de 20.000 mrs. ante Gonzalo Gómez de Cervantes. En el acta, firmada por el notario Luis García de Celada, Abrahán Blanco y Francisco Bernal declaran haber recibido el dinero (Wagner 1978: 85).

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Sobra decir que, antes de acudir al notario, los interesados negociaban y se ponían de acuerdo sobre plazos, cantidades, precios y demás detalles del negocio. Es decir, hablaban en romance, lengua en que se plasmaba también el contenido de lo acordado. La asimilación lingüística es a la vez condición y consecuencia de la integración laboral. Es evidente que sin el dominio del romance castellano estos mudéjares difícilmente podrían integrarse y participar en la vida económica de la ciudad con la eficiencia con la que, al parecer, lo hacían.

### La movilidad geográfica

La aljama mudéjar de Sevilla fue muy pequeña. Sin embargo, actuó como polo de atracción para el resto de los mudéjares del reino. La aljama de la capital se alimentaba del flujo casi constante de mudéjares de otras morerías de la zona e incluso del Reino de Granada (Collantes de Terán Sánchez 1981: 230). Para entender el poder aculturador que ejercía la capital en su ámbito inmediato, no hay nada mejor que analizar las relaciones entre la morería urbana y la cercana morería rural de la Algaba.

La Algaba se encontraba en las proximidades de Sevilla, a tan solo 5 km de la capital, y estaba poblada casi íntegramente por mudéjares. Se trata de una morería típicamente rural. La mayoría de sus miembros se dedicaban a la agricultura (González Jiménez 1993: 419-420, 1995b: 53-56). La morería de la Algaba era mucho más numerosa que la sevillana y gracias a su proximidad alimentaba constantemente a la aljama de Sevilla y contrarrestaba las bajas producidas por la emigración o por las conversiones. Eran frecuentes los lazos matrimoniales entre miembros de las dos morerías, lo que, por un lado, ayudaba a mantener la cohesión interna de la comunidad urbana, y, por otro, favorecía la aculturación de los mudéjares algabefíos, que pronto adoptaron el romance como lengua de comunicación habitual (González Jiménez 1995b: 42).

Como había sucedido tras la conquista árabe, cuando la arabización empezó desde las ciudades, ahora también fueron los grandes núcleos de población los principales focos de castellanización. La rápida e intensa repoblación de los centros urbanos significó su inmediata incorporación al mundo castellano hablante. Las antiguas medinas islámicas continuaron desempeñando su función de centros que articulaban todo el espacio circundante, sin embargo, la lengua y la cultura que irradiaban ya no era el árabe, sino el castellano.

Las funciones económicas de la ciudad se restablecieron inmediatamente. Como recuerda Ladero Quesada (2008: 369), Sevilla fue uno de los grandes centros del comercio regional y del exterior de toda Castilla. Se dictaminaron medidas para estimular el desarrollo de la artesanía y del comercio. Se estableció un flujo permanente desde el campo a la ciudad y viceversa, que aumentaba el potencial aculturador de la ciudad, foco de castellanización muy potente, donde permanecía la corte, la élite política y militar, y el clero.

La conquista reforzó el papel de las ciudades, tanto de sus funciones administrativas y militares como culturales (González Jiménez 1997: 30-31). Sevilla se convirtió en un poderoso centro de irradiación cultural y la norma lingüística sevillana adquirió un prestigio incuestionable. Desde finales del siglo XIV, y sobre todo en el siglo XV, Sevilla experimentó un incremento demográfico sin precedentes. La población sevillana oscilaba entre los 15.000-20.000 habitantes en los primeros años de la colonización, pero hacia 1500 ya había alcanzado la cifra de 50.000 habitantes. Era la ciudad más populosa del reino (González

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Jiménez 2005: 22; Cano Aguilar 2001: 51). Esto la convertía en un foco de atracción para todo tipo de personas de los más diversos orígenes y condiciones. También para los mudéjares.

### El prestigio del castellano

Otra razón que nos permite explicar la rápida asimilación lingüística de los mudéjares sevillanos fue el gran prestigio que había alcanzado el castellano. Desde la conquista, la única lengua que se utilizaba en Andalucía en la esfera oficial fue el castellano. Los fueros, las ordenanzas, las actas capitulares, las escrituras de compraventa, los testamentos y las donaciones, toda la producción escrita, desde los documentos oficiales a los privados, estaba en castellano. Al castellano se traducían también los libros científicos árabes y latinos. Andalucía contrasta, en este sentido, con otros reinos de la Corona de Castilla, donde el castellano tuvo que competir durante siglos con el latín y con el árabe. Es el caso, por ejemplo, de Toledo (Narbona Jiménez, Cano Aguilar, Morillo-Velarde Pérez 2011: 60).

Los mudéjares también se dejaban seducir por el prestigio del castellano, según nos cuenta Ibn al-Jatib en la *Ihata*, cuando habla de Muhammad b. al-Hayy (m. 1314). Este personaje, que obtuvo cierta fama en Granada por sus conocimientos de mecánica, fue hijo de un carpintero mudéjar de Sevilla. Hay dos detalles importantes en su biografía: el primero es que nació y pasó su infancia en la Sevilla mudéjar, en la segunda mitad del siglo XIII, y el segundo es que estaba totalmente aculturado, hasta el punto de que su forma de hablar y de comportarse causaban no solo el asombro, sino también el rechazo de los granadinos. Cuando dejó su Sevilla natal y se fue a tierra de moros, estos “le reprocharon -dice Ibn al-Jatib- el que sintiera inclinación por los dichos de los *rum* (de los ‘cristianos’) y el que se rebajara a sentir afecto por ellos y a imitarles en su manera de comer y de hablar [...] y el que adornara sus coloquios con refranes y proverbios suyos” (Samsó 1981: 175-176). El propio Ibn al-Jatib explica que esto era una característica que había marcado su inteligencia por haber crecido entre cristianos, pero no dejaba de señalar que “era un caso único en su tiempo en lo relativo a la lengua y a las costumbres de los *rum*”.

No son nada frecuentes los testimonios como este, donde se haga una referencia directa a la lengua. No cabe duda de que, si Muhammad b. al-Hayy, hablando en árabe con los granadinos, adornaba su discurso con palabras y dichos en romance, es porque lo consideraba lengua de prestigio y porque tenía una actitud positiva hacia él. Si no fuera así, hubiera intentado ocultar su origen mudéjar. Las palabras que usa Ibn al-Jatib para describir su comportamiento, como “inclinación”, “afecto”, “imitación” y “adorno”, son bastante elocuentes. Pero el testimonio de la *Ihata* es interesante también por otra razón. Nos informa de las estrechas relaciones que mantenían los mudéjares de Andalucía con el reino de Granada. No sabemos dónde estudió Muhammad b. al-Hayy, si en la Sevilla mudéjar o en la Granada nazarí. Sí consta, sin embargo, que pasó sus años de plenitud en tierra del Islam.

La incorporación de Sevilla al dominio de la corona castellano-leonesa significó un cambio de sentido radical en la vida cultural y artística de la medina. Este cambio afectaba a todos los órdenes de la vida: la lengua, pero también la religión, las mentalidades, los gustos literarios y artísticos. En la ciudad se implantó una nueva cultura de tradición cristiana y

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

occidental, cuyo vehículo de expresión era el castellano. Este hecho marcó una ruptura con el pasado andalusí de Sevilla (González Jiménez 2000b: 101).

A pesar de que la opinión común vincula el proyecto intelectual alfonsí con Toledo, González Jiménez (2000a: 31-32, 2000b: 102) defiende el protagonismo de Sevilla como capital cultural del reino de Castilla en la segunda mitad del siglo XIII. La actividad cultural en la Edad Media estaba íntimamente ligada a la corte y durante el reinado de Alfonso X la corte permaneció en Sevilla más que en ninguna otra ciudad. El equipo itinerante de traductores y colaboradores científicos del rey se trasladaba de una ciudad a otra, y consta también su estancia en Sevilla, donde se realizaron algunas traducciones del árabe. En Sevilla, pero también en Córdoba, los castellanos debieron encontrar muchos manuscritos árabes y emplearlos en sus traducciones. Pero los mudéjares sevillanos quedaron al margen de este proceso.

En un privilegio otorgado en Burgos en 1254, Alfonso X concedió a Sevilla el derecho de tener “estudio et escuelas generales de Latino et de Arauigo”. El privilegio fue confirmado por Alejandro IV en 1260 (Samsó 1981: 177). El proyecto alfonsí de un estudio general no tuvo continuidad, al menos en lo que se refiere a la enseñanza del árabe. Según Sánchez Herrero (1984: 875-876), el rey no había asignado ningún tipo de dotación al estudio, razón por la cual este no pudo mantenerse durante mucho tiempo. Además, la falta de interés y de apoyo institucional por parte de sus sucesores explica por qué la iniciativa no prosperó.

El temprano renacimiento cultural que vive Sevilla durante el reinado de Alfonso X no tuvo continuidad. Fue -en palabras de González Jiménez (2000b: 103)- como “una breve primavera a la que siguió un largo estío y un más duro invierno”. Sevilla era una ciudad de guerreros, campesinos y comerciantes, gente sin vocación y sin grandes inquietudes intelectuales. La alta cultura siguió siendo un coto privado de clérigos, médicos y juristas, los únicos que sabían leer y que poseían libros en la época. Desde el siglo XIII funcionaba en la ciudad un Estudio de Gramática vinculado al cabildo de la catedral. Aunque la primera noticia documentada de su existencia se remonta al año 1365, Sánchez Herrero (1984: 878-879) cree que la institución existía desde el siglo XIII. El Estudio estaba dirigido por un maestro de gramática, clérigo o presbítero, que percibía un salario anual de los bienes del cabildo. Los alumnos eran de procedencia muy variada. Además de los alumnos de la catedral, futuros clérigos, había niños pertenecientes a la clase media urbana y a la burguesía sevillana, que al menos desde el siglo XV estaban muy interesados en la educación de sus hijos (Rucquoi 2001: 65-88). Este Estudio, conocido en las fuentes como las Escuelas de San Miguel, era el único centro de enseñanza “pública” en Sevilla. Existía al mismo tiempo un sistema de enseñanza privada, que impartían los bachilleres que regresaban a la ciudad después de su estancia de estudios en las universidades de Castilla, como Salamanca y Valladolid (Sánchez Herrero 1984: 881-882).

Desde finales del siglo XIV Sevilla experimenta un gran desarrollo económico y demográfico que se refleja también en la vida cultural de la ciudad. Según Sánchez Herrero (1984: 898), el clero de Sevilla fue un clero culto que contó en la misma ciudad con estudios de gramática, teología y derecho y con medios económicos que permitían a muchos jóvenes salir de Castilla y viajar a Bolonia, Florencia, Roma, París o Aviñón.

Habían pasado más de dos siglos desde la Reconquista y la ciudad se había incorporado plenamente a la órbita cultural del occidente cristiano. Sevilla y los sevillanos

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

miraban hacia Europa y el último recuerdo de su pasado andalusí, la modesta morería sevillana, sin renunciar a su identidad, había alcanzado plena integración en este universo cristiano.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## 2.4. La comunidad mudéjar de Murcia

En las páginas que siguen intento analizar cómo fue cambiando el mapa étnico y lingüístico del reino de Murcia a raíz de los distintos acontecimientos políticos y militares que sacudieron a la región en los siglos bajomedievales. Interesa, sobre todo, estudiar qué cambios experimentó la comunidad mudéjar, cómo evolucionó lingüísticamente a lo largo del tiempo y cuáles fueron las claves que explican su intensa aculturación.

### 2.4.1 El protectorado castellano y el inicio de la colonización (1243-1264)

El pacto de Alcaraz que firman en 1243 Alfonso X y los arráeces del reino musulmán de Murcia marcaba el inicio de una etapa de veinte años de protectorado castellano sobre el territorio de la antigua cora de Tudmir. El documento no se conserva, pero se sabe que preveía el establecimiento de guarniciones militares castellanas en las principales plazas fuertes de la región, el cobro de la mitad de las rentas que percibían los caudillos musulmanes, y facilidades para el establecimiento de colonos y comerciantes cristianos en las principales villas murcianas (Torres Fontes 1961: 57, 1973: XXVIII-XXIX, 2008: XVI). El acuerdo tenía sobre todo implicaciones político-militares y económicas. Sin embargo, no hay que minimizar sus consecuencias lingüísticas, porque fue precisamente en esta época cuando se sientan las bases de la colonización cristiana del reino de Murcia.

Las condiciones del pacto eran favorables para los musulmanes, que, en principio, mantuvieron una total autonomía político-administrativa (Ladero Quesada 2008: 354), pero muy pronto las cosas empezaron a cambiar. Para empezar, no todos los caudillos musulmanes aceptaron el pacto, lo que obligó a Alfonso X a intervenir militarmente en el reino de Murcia en los años 1243-1245. Como en Andalucía, en la conquista del reino murciano alternaron la sumisión voluntaria con la ocupación violenta, lo que condicionó la distinta suerte de la población autóctona en localidades a veces vecinas.

Lorca, por ejemplo, fue conquistada por las armas en 1244, porque se negó a aceptar el pacto de Alcaraz. Su arráez llegó a un acuerdo ventajoso con los castellanos que permitió a los lorquinos permanecer en la villa, pero esta situación no duró mucho tiempo (Torres Fontes 1973: LV, 1990a: 447). En un principio, la presencia castellana se limitaba a una guarnición militar, pero en poco más de diez años el número de los colonos cristianos en la villa había aumentado considerablemente. En un privilegio de 1257 Alfonso X confirmó a los vecinos de Lorca la posesión de sus casas y heredamientos y reconoció abiertamente su intención: “de poblar los alcaçares et la villa de Lorca de christianos, que yo gane de moros a seruicio de Dios et de la Virgen Santa María, su madre” (CODOM-I, 2008: 73). Este mismo año el rey concedió a los vecinos cristianos de Lorca el derecho de comprar tierras y casas a los musulmanes que quisieran vendérselas: “doles et otorgoles que ayan poder de comprar heredamientos de todo moro que uendergelo quisiere en Lorca o en todo su termino” (CODOM-I, 2008: 75-76). Según Torres Fontes (2008: XXX), a partir de 1272 ya prácticamente no quedaban mudéjares en Lorca.

Mula fue otra plaza conquistada por las armas en 1244, tras un asedio. A diferencia de los lorquinos, sin embargo, los habitantes de Mula fueron expulsados en su totalidad, lo que permitió la temprana colonización de la villa con cristianos. Se fueron todos, salvo un grupo

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



reducido de musulmanes a quienes se permitió trasladarse al arrabal, sin duda, por haber contribuido a la entrega de la plaza (Torres Fontes 1973: LIV, 1990a: 447).

Podemos decir, por tanto, que desde 1244 se inicia un tímido proceso de colonización, más decidido en las poblaciones intervenidas militarmente, como Lorca, Mula y Cartagena (Font y Rius 1951: 110; Jiménez Alcázar 2012: 52-53), pero perceptible también en Murcia capital, donde, a partir de la guarnición militar establecida en el alcázar, se crea un pequeño concejo cristiano, llamado significativamente “Murcia la Nueva”, el primer islote de población castellanohablante en el corazón de una medina árabe. Este primitivo núcleo cristiano se localizaba en el sector sudoriental, alrededor de la Alcazaba, en el actual barrio de San Juan, donde ya había una iglesia en 1248 (Torres Fontes 2008: XXI, CODOM-I, 2008: 26-27).

Antes de 1243, en el lado opuesto de la ciudad de Murcia, en la parte noroccidental del arrabal de la Arrixaca, ya existía un núcleo de comerciantes extranjeros (genoveses, pisanos y sicilianos), y es posible que algunas familias recién llegadas de Castilla adquirieran propiedades en este sector (Steiger 1958: 25-26; Pocklington 2016: 1038). Existirían, por tanto, al menos dos núcleos cristianos en la capital antes de la revuelta mudéjar.

La presencia de los castellanos incomodaba a los musulmanes de Murcia, sobre todo debido a sus afanes expansionistas. En 1257 Alfonso X concedió a los vecinos del concejo cristiano de Murcia la Nueva el heredamiento de Las Condominas: “que lo partan entre si por cauallerias e por peonías [...] que lo ayan libre e quito por juro de heredad pora siempre jamas [...] pora dar, pora vender, pora empennar, pora camiar, pora enagenar e pora fazer dello todo lo que quisiere commo de lo suyo mismo, ellos e sus fijos e sus nietos e quantos dellos vynieren”. A los colonos pioneros se les imponía solo una condición “que lo tengan bien poblado al fuero que les doy, que lo non puedan vender del dia que este mió preuilllegio fue fecho fasta cumplimiento de los cinco annos pasados” (CODOM-I, 2008: 90-91).

No deja de ser significativa la libertad con la que el rey de Castilla repartía “como de lo suyo mismo” un territorio que, en derecho, pertenecía a los musulmanes. A Don Mahomat Aben Mahomat Aben Hud, “rey de Murcia, vasallo del rey”, solo le quedaba una opción: confirmar el privilegio.

En 1257, desde Lorca, Alfonso X se dirige a los concejos de Alicante, Cartagena, Mula y Murcia, ordenándoles que paguen el diezmo a la Iglesia de Cartagena, lo que significa que en esta fecha ya existían concejos cristianos organizados en los principales núcleos de población del reino de Murcia (CODOM-I, 2008: 67-68). En estos cuatro puntos, pero también en Lorca, Orihuela y en otras localidades más pequeñas ya existían desde mediados del siglo XIII núcleos de población romanceparlante, que serían el punto de partida de concejos cada vez más importantes. Estos primitivos islotes cristianos estaban integrados mayoritariamente por castellano-leoneses que procedían de las plazas del norte más inmediato al reino de Murcia, incorporadas poco antes a Castilla, como Chinchilla o Alarcón (Jiménez Alcázar 2012: 56; Rubio García 1989b: 59). El primer contacto lingüístico que se produjo en el reino de Murcia fue entre castellanoparlantes y arabófonos.

Hasta la revuelta de 1264 la mayoría de las ciudades, villas y aldeas de Murcia siguieron siendo pobladas mayoritariamente por musulmanes arabófonos (Font y Rius 1951: 110). Sin embargo, la presencia de pequeños núcleos de colonos castellanos en distintos

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

puntos estratégicos de la zona y los repartos y concesiones efectuados por Alfonso X en 1256-1257 fueron una abierta declaración de intenciones.

Tanto Fernando III como Alfonso X procuraron mantener a la población musulmana autóctona e insistían mucho en que se respetaran sus derechos y propiedades. Sin embargo, su primera y última voluntad era poblar la tierra de Murcia de cristianos. En los documentos de mediados del siglo XIII se repite con insistencia la misma frase: “et quando Dios quisiere que Murcia sea poblada de christianos” (CODOM-I, 2008: 24). La encontramos en el privilegio por el cual Fernando III concede el fuero de Córdoba al concejo de Cartagena, en 1246, y casi con las mismas palabras, en el diploma por el cual el infante don Alfonso cede a la Orden de Alcántara la aldea de Alcantarilla, en el año 1251. Alcantarilla estaba íntegramente poblada por musulmanes en aquel entonces, de hecho, Alfonso X recuerda al maestre de la Orden “que tengan a los moros de este sobredicho logar sus fueros e sus costumbres de la guisa que yo ge lo otorgue e de como tienen en de mis cartas”. Sin embargo, a renglón seguido, se desliza el mismo anhelo: “si al tiempo viniere que esta sobredicha aldea se poblare de christianos, las iglesias que i fueren que sean de la sobredicha orden de Alcántara” (CODOM-I, 2008: 29).

Aparte de la creciente presencia de cristianos en la capital, había otra razón que incomodaba a los musulmanes: los afanes proselitistas del rey de Castilla. Las aspiraciones de Alfonso X están plasmadas en *Las Siete partidas*, en concreto, en la Partida VII, título 25, ley 2, donde dice expresamente que “por buenas palabras, e conuenibles predicaciones, deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra Fe, e aduzirlos a ella” (*Las Siete Partidas* 1789: 468). Y efectivamente, muy pronto se constata la presencia de las Ordenes Mendicantes en Murcia. Según Martínez Ripoll (1968: 38-39), no cabe dudar de la existencia de frailes dominicos en la ciudad durante el protectorado castellano. Después de 1250, año de la restauración de la diócesis de Cartagena, en Murcia se estableció la Orden de Predicadores. En el Capítulo General de la Orden, celebrado en Valenciennes, Francia, en 1259, se recomendaba la fundación de una escuela de árabe, lo que significa que la Iglesia entendía perfectamente la necesidad del árabe como instrumento imprescindible en la labor misionera y en la controversia religiosa que estaba promoviendo.

Nos ha llegado un precioso testimonio de aquellos años. Granja (1966) y Carmona González (1993-94, 1994) cuentan la historia de una polémica religiosa que tuvo lugar en la capital de Murcia en los años del protectorado. El texto, que citamos en la traducción de Carmona González (1993-94: 249-250), es significativo por varias razones. En primer lugar, porque constata el mantenimiento del *statu quo* en la ciudad de Murcia, después de su sometimiento a Castilla, y la aparente sensación de normalidad: el joven Ibn Rashīq ayuda a su padre, un conocido alfaquí y notario de la ciudad. Sin embargo, ya se constata la presencia de una comunidad cristiana en Murcia y la llegada a la ciudad de religiosos mozárabes, que, según Ibn Rashīq, habían sido enviados por el propio rey de Castilla con una misión: hacer proselitismo. No deja de ser significativo el hecho de que Alfonso X se valiera de cristianos mozárabes, es decir, arabizados, como misioneros del catolicismo. En una ciudad, cuyos habitantes eran musulmanes y arabófonos, esta misión religiosa solo podía ser encomendada a cristianos que dominaran el árabe. Consta que uno de ellos venía de Marrakech. No conocemos el origen de los demás, pero es posible que fueran toledanos. Este testimonio confirma la voluntad y el interés del rey de Castilla en la conversión de la población musulmana autóctona. En el texto hay otro dato interesante, y es que el propio Ibn Rashīq

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

reconoce haber sido testigo en un pleito entre un cristiano y un musulmán. Los cristianos ya estaban bien asentados en la capital y, como es normal, habían empezado a surgir conflictos entre las dos comunidades. Es probable que el joven Ibn Rashiq conociera el romance, además del árabe, lo que le permitiría actuar como testigo en los pleitos mixtos. Veamos el relato:

“Vivía yo en la ciudad de Murcia -¡quiera Dios que sea recuperada!- cuando sus habitantes sufrían la prueba del sometimiento, de cuyas desgracias Dios nos exima y de cuyas redes nos libere. Habían venido a la ciudad, enviados por el rey de los cristianos, un grupo de sacerdotes y monjes, cuya misión era -según ellos afirmaban- consagrarse exclusivamente al culto y la devoción, así como al estudio de las ciencias, aunque en realidad eran unos espías que estudiaban las ciencias de los musulmanes y las traducían a su lengua para criticarlas -¡Dios Altísimo malogre su esfuerzo!-. Tenían especial empeño en polemizar con los musulmanes y el censurable designio de captar a los más débiles. El dinero que gastaban en eso provenía de su rey. Aquello les suponía un gran honor entre los de su religión -¡Dios los elimine a todos! En aquellos tiempos me sentaba yo con mi padre -que en paz descance- a ayudarle a escribir documentos notariales y actas judiciales. Era la época en que la barba empezaba a cubrir mi rostro. Y sucedió que, en un pleito entre musulmán y cristiano, recayó sobre este último la carga del juramento, siendo dicho juramento el que debería decidir la sentencia. Se nos ordenó a otro testigo y a mí que estuviésemos presentes, para que el musulmán exigiera el juramento al otro, tal como es debido, en un lugar que el cristiano reverenciase por causa de su religión. Así pues, nos dirigimos con ellos dos al lugar donde se congregaban aquellos monjes: una mansión, dentro de la cual tenían una iglesia que veneraban grandemente. Una vez que hubimos solventado aquel asunto, me llamó uno de esos sacerdotes, que provenía de Marrakech. Era un hombre elocuente, que captaba perfectamente cuanto se le decía, y muy equilibrado en el debate. Comenzó hábilmente a entablar conversación conmigo y a llevarme al terreno que le convenía, diciéndome: “Tu eres *talib* (‘estudiante’) y persona conocida. He oído hablar de tu padre y de ti. Los musulmanes me han hablado elogiosamente de vosotros dos y de vuestros conocimientos, y deseo conversar contigo acerca de algo en que hallaremos provecho ambos. Tu no eres de los que temen ser embaucados por el error, ni de aquellos ante quienes la verdad permanece oculta, por resistirse obstinadamente a reconocerla cuando aparece de modo patente ante ellos. Siéntate, pues, con nosotros a debatir una cuestión”. Me dejaron maravillado sus palabras y la fluidez con que se expresaba en árabe. Así es que me senté con ellos. Junto a mí tomaron asiento cuatro de aquellos sacerdotes, incluyéndolo a él, pero parecía que los otros le dejaban a él solo llevar la conversación. Empezó a plantearme una cuestión acerca de la milagrosa inimitabilidad del Corán, y comenzó haciéndolo mencionando al Profeta -Dios lo bendiga y salve- con suma corrección. Ello obedecía a que temía que yo me incomodase y me fuera, y era una estratagema con la que pretendía atraerme para que escuchara sus palabras. Yo, gracias a Dios, había adquirido con mi padre -que en paz descance- conocimientos sobre los fundamentos de la religión [...]” Ibn Rashiq, *Kitab al-Rasa'il wa-l-wasa'il*, apud Al-Wansharisi, *Mi'yar* (Carmona González 1993-94: 249-250, 1994: 57-58).

Consta que en Murcia se produjeron conversiones individuales de musulmanes al Cristianismo, como había ocurrido en Toledo y en Sevilla. El premio con el que Alfonso X recompensaba a los conversos fue la concesión de casas y heredades en el Repartimiento de Murcia. Según una disposición del rey, todo musulmán que se convirtiera al Cristianismo conservaba sus casas y tierras en la misma forma y extensión que tuvieran antes de la conquista (Torres Fontes 1962: 96-97). Aun así, y pese a la “gracia que el Rey hizo a los cristianos nuevos”, fueron pocos los mudéjares murcianos que dieron este paso.

Bernardo el Árabe y Muhammad al-Riqúí podrían ser los ejemplos perfectos para analizar la disparidad de opciones y estrategias que adoptaron los autóctonos. A los dos se les ofreció la oportunidad de convertirse. Bernardo el Árabe lo hizo y se integró en el equipo de

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

traductores de la corte del rey. Al-Riqutí, por el contrario, no quiso integrarse en la sociedad cristiana y emigró a Granada (Samsó 1981: 171-175).

Ibn al-Jatib cuenta que “el tirano de los cristianos”, Alfonso X, tenía en tanta estima a al-Riqutí y valoraba tanto sus conocimientos que decidió fundar una *madrassa* (‘escuela’) en Murcia en la que pudiera enseñar a musulmanes, cristianos y judíos las ciencias de los antiguos y, especialmente, el arte de la medicina. Al-Riqutí hablaba romance y conocía tal vez el latín, pues el propio Ibn al-Jatib lo define como “un milagro de Dios por sus conocimientos lingüísticos”. Sin embargo, el sabio murciano decidió marcharse a Granada y el proyecto alfonsí de una escuela superior en Murcia fracasó (Samsó 1981: 173-174).

Se suele decir que la situación lingüística en el reino de Murcia después de Alcaraz (1243) apenas cambió y que las tempranas penetraciones de colonos castellanos no consiguieron alterar sustancialmente el mapa humano y lingüístico de la región. “Se puede considerar -dice Jiménez Alcázar (2012: 55)- que el panorama que se podía contemplar en las tierras murcianas en 1260, como si de una instantánea se tratara, era el siguiente: núcleos minoritarios de cristianos separados geográficamente aunque no aislados entre sí y una masa urbana y rural mayoritaria de población musulmana”.

Según Jiménez Alcázar y Abad Merino (2009: 410-411), no hubo contacto lingüístico entre las dos comunidades entre 1243 y 1264, porque los castellanos constituían una minoría muy escasa, “casi anecdótica”, en medio de la gran masa araboparlante, y además, vivían encerrados en sus castillos, sin ningún tipo de relación con la población autóctona. Es difícil, sin embargo, estar de acuerdo con su opinión. Para empezar, el panorama lingüístico que presentaba el reino de Murcia, después de veinte años de protectorado, no era uniforme. Basta con comparar la situación de Lorca, Mula y Cartagena con la de la capital, Murcia, para darse cuenta de las diferencias.

Durante la etapa del protectorado, en Murcia permaneció la mayor parte de la población musulmana, tanto en la medina como en su amplio término. Con la llegada de los primeros contingentes de militares y comerciantes castellanos, se inician los contactos entre las dos comunidades. En mi opinión, en la etapa del protectorado hubo un contacto lingüístico intenso entre los castellanos y la población local. La presencia de colonos cristianos en el reino de Murcia y en la capital, en concreto, no fue tan “anecdótica” como se la imagina, sobre todo a partir de los años 50 del siglo XIII. Recordemos la existencia de un conejo cristiano en la propia capital. Un conejo y una iglesia ya sugieren algo más que una simple guarnición militar cristiana. Además, es poco probable que los castellanos vivieran encastillados en la alcazaba de Murcia, evitando cualquier roce con la población local. Los contactos entre arabófonos y romanceparlantes eran inevitables no solo en el comercio, sino también en la recaudación de impuestos, en el reparto y deslinde de propiedades, etc. Los cristianos habían venido para quedarse y era lógico y normal que entablaran todo tipo de relaciones con la población autóctona. Es probable, incluso, que en estos años muchos de los castellanos que llegaron a Murcia adquirieran cierto dominio del árabe andalusí en sus tratos diarios con la población murciana. No estoy de acuerdo con el concepto de “autoexclusión” que maneja Jiménez Alcázar, ni tampoco con su afirmación de que “el repoblador no pensó nunca en hablar la lengua de los vencidos, si no era por obligación económica” (2012: 71-72). Los contactos fueron inevitables, y ante esta necesidad, cada comunidad ingenió sus propias estrategias de comunicación con el otro.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

En esta etapa se inicia también el lento proceso de aculturación de los autóctonos. Ya he sugerido la hipótesis de que el joven Ibn Rashiq perteneciera a una primera generación de murcianos bilingües en árabe-romance, como al-Riqutí. Esta primera generación de bilingües, tanto musulmanes como cristianos y conversos de moro, facilitaría no solo los contactos lingüísticos entre las dos comunidades, sino que sería la responsable de la transmisión de la toponimia árabe y pre-árabe, de la traducción de topónimos del árabe al romance (por ejemplo, *Bab al-Yawza*-‘Puerta de la Noguera’) y de la transmisión de arabismos léxicos al naciente romance murciano. Fue precisamente la transmisión de muchos topónimos por parte de la población autóctona a la advenediza lo que evidencia la existencia de un contacto entre las dos comunidades lingüísticas. Donde no hubo contacto, en el Campo de Cartagena, por ejemplo, esta toponimia árabe y pre-árabe se perdió sin dejar huella.

Pero la situación de los musulmanes de Murcia capital fue, hasta cierto punto, privilegiada y no debemos extrapolarla a otros contextos. Lorca, Mula y Cartagena, por ejemplo, perdieron en poco tiempo la mayoría de su población árabe, que fue reemplazada por colonos cristianos, castellanos y aragoneses. Si hubo contacto lingüístico entre los autóctonos y los inmigrantes en estas zonas, este contacto fue efímero. Después de la conquista, toda la franja sudoccidental del Reino de Murcia quedó prácticamente desierta, debido a su proximidad a Granada. A finales del siglo XIII, buena parte del término de Lorca se encontraba deshabitado. A causa de la inseguridad, que sufrían por igual cristianos y musulmanes, habían desaparecido la mayoría de las alquerías de origen andalusí dispersas por todo el territorio lorquino (Torres Fontes 1990a: 469-473, 2008: XXIII). Una situación parecida se vivió en el Campo de Cartagena. Es evidente que sin continuidad demográfica no puede haber continuidad lingüística y tampoco contacto de lenguas. Tras la conquista, Lorca, Mula y Cartagena dejaron de pertenecer al dominio lingüístico y cultural árabe-islámico y fueron integradas de golpe en el mundo cristiano occidental. El éxodo y la expulsión de la población autóctona y su reemplazo por colonos cristianos de lengua romance habían supuesto un cambio radical e irreversible en la historia lingüística de estas ciudades.

## 2.4.2 La revuelta mudéjar (1264-1266)

El asentamiento de colonos castellanos en Murcia, la extorsión económica, la apropiación de tierras y los intentos de hacer proselitismo colmaron la paciencia de los murcianos que decidieron sublevarse contra el rey de Castilla. Sobre la rebelión de los mudéjares murcianos disponemos de muy pocas fuentes árabes. *Bayan al-Mugrib* (1312) de Ibn Idari es la principal:

“También los habitantes del Este andalusí habían concertado un acuerdo de capitulación con los cristianos que les obligaba a pagarles a éstos cada año una determinada cantidad de dinero. Además, los de Murcia les entregaron a los cristianos su alcazaba, que era su alcázar, hasta que los cristianos que vinieron a habitar allí les causaron perjuicio y daño. Así pues, los expulsaron de él en el año 662 (1264) tras combatirlos y cercarlos. Entre ellos, este hecho fue llamado “la rebelión del alcázar” y consistió en que se alzaron contra los cristianos, los cercaron en el alcázar hasta que la situación de éstos fue realmente apurada, y entonces los expulsaron después de que hubieran arrojado las armas. Escribieron los habitantes de Murcia al emir Ibn al-Ahmar declarándose súbditos suyos. Este le envió entonces al arráez Abu-Muhammad Ibn Ashqilula como gobernador”. Ibn Idari, *Bayan al-Mugrib* (Carmona González 1993-94: 244-245, 1994: 58-59).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

La rebelión no afectó a todas las ciudades del reino. En la capital la sublevación tuvo éxito y los cristianos fueron expulsados, pero en Alicante, Lorca y Orihuela el alzamiento no triunfó, probablemente porque el proceso de colonización en estas localidades había empezado antes y en ellas vivía un número de cristianos suficiente como para frustrar la intentona y garantizar su obediencia a Castilla (Torres Fontes 2008: XXI).

Esta “primavera árabe” duró poco. El rey de Castilla no estaba dispuesto a renunciar a sus pretensiones territoriales sobre Murcia. Pero Alfonso X estaba ocupado en la pacificación de Andalucía, que también se había sublevado por las mismas fechas, y, al no poder atender el frente murciano, tuvo que pedir ayuda al rey de Aragón:

“Un ejército cristiano marchó hacia Murcia, -dice Ibn Idari- y acampó frente a ella. Dentro quedó, cercado el arráez, que, en su foro interno, ya se veía derrotado. Así es que salió de la ciudad, con su caballería y su infantería, huyendo. Y no encontraron los murcianos, después de él, ni protección ni socorro. En consecuencia, su situación fue cada vez más difícil, a causa de todo lo que estaban padeciendo y recibiendo de parte del enemigo. Aquel asedio se prolongaba demasiado, privados como estaban de socorro y protección. Así pues, entregaron la ciudad a los cristianos”. Ibn Idari, *Bayan al-Mugrib* (Carmona González 1993-94: 244-245, 1994: 58-59).

La consecuencia más importante de la revuelta fue la drástica disminución de la población musulmana en la capital y el desplazamiento, de los que decidieron permanecer en el reino, desde los núcleos urbanos a las zonas del interior más alejadas de la frontera con Granada. Como afirma Jiménez Alcázar (2012: 60), después de la revuelta, el poblamiento mudéjar quedó restringido al ámbito rural de retaguardia, aparte de las reducidas morerías urbanas: “en muy poco tiempo -dice el autor- se generó un mapa de ocupación, donde el elemento mudéjar aparecía con mayor frecuencia conforme se alejaba la referencia de la línea fronteriza”.

### 2.4.3 La intervención aragonesa: primera fase de la colonización catalana (1266-1267)

La Reconquista del reino de Murcia fue posible gracias a la ayuda militar aragonesa (Rubio García 1989a). Jaime I consiguió la rendición de la mayor parte de las plazas sublevadas por medios pacíficos (Torres Fontes 1990a: 458-459). Correspondía al rey de Castilla decidir la suerte de la población andalusí y el modo de continuar con la colonización cristiana, pero, al parecer, Jaime I se había adelantado a los acontecimientos y se había permitido la licencia de asentar en el reino a un buen número de súbditos de la Corona de Aragón, la mayoría de ellos catalanes.

Al estallar la revuelta, los musulmanes habían expulsado de la capital a los vecinos del primitivo concejo cristiano y había que empezar con la colonización prácticamente desde cero. El rey de Aragón ordenó el 31 de enero de 1266 la división de la medina en dos, asignando la parte oriental a los cristianos y la occidental a los mudéjares. Se levantó un muro de separación, “muro inter christianos et sarracenos de novo facto”, y la mezquita mayor, que quedó en el sector oriental, fue convertida en catedral (Font y Rius 1951: 112; Robles Fernández y Navarro Santa-Cruz 1995b: 755).

Pero la decisión más importante de Jaime I no fueron las transformaciones urbanísticas que había introducido, sino el asentamiento de un buen número de colonos catalanes y

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

aragoneses en la capital. En realidad, con Jaime I se produce la primera gran repoblación en la ciudad de Murcia (Rubio García 1989c: 110-111). La masa catalanoparlante que lo acompañó se asentó en buena parte de las villas murcianas, desde Alicante, hasta la propia capital del reino, donde su presencia sería notoria a partir de 1266. En los años siguientes Alfonso X intentará restablecer el equilibrio entre los colonos castellanos y los catalanes, pero lingüísticamente y por mucho tiempo se sentiría el predominio catalán, tanto en la ciudad de Murcia como en su término (Gual Camarena 1964: 309; Ladero Quesada 2008: 354).

#### 2.4.4 Alfonso X y la era de los repartimientos (1266-1273). El origen de los repobladores

A partir de 1266, sofocada la revuelta mudéjar, el reino de Murcia pasa a pleno dominio castellano. Empieza la era de los repartimientos y la colonización masiva de las ciudades murcianas. Ya no había impedimentos legales de ningún tipo que frenaran el proceso repoblador (Torres Fontes 2008: XXII). A partir de este momento, el gran reto que tuvo que afrontar Alfonso X era cómo dominar un territorio de mayoría mudéjar y de una fuerte presencia catalana.

Los repartimientos de casas y tierras en Murcia y en su término ya habían comenzado en los años 50 del siglo XIII, durante el protectorado, pero la sublevación mudéjar había anulado los resultados de esta primera colonización (Torres Fontes 1990b: 75-83, 1991; González Jiménez 2009c: 403-404). El segundo reparto se produjo en 1266 por iniciativa de Jaime I, y, aunque muchas de sus concesiones fueron revocadas por Alfonso X, un buen número de catalanes permanecieron en la capital. En 1266-1267 se inicia la tercera fase del repartimiento, ya bajo las órdenes del rey de Castilla, y uno de sus objetivos sería castellanizar demográficamente la capital (Torres Fontes 1991; González Jiménez 2009c: 406-407).

A partir de 1266 en el reino de Murcia comienza el período de colonización a gran escala. En poco tiempo se produce una emigración masiva de cristianos atraídos por la perspectiva de obtener casas y tierras en la fértil huerta murciana. La amplitud y la productividad de la tierra que se estaba repartiendo tuvieron un amplio eco en las ciudades y villas de Castilla, pero sobre todo en Aragón (Torres Fontes 2008: XXVII). La mayor afluencia de pobladores tuvo lugar en la capital, seguida por Orihuela, y a gran distancia por Lorca. Como era de esperar, no todas las ciudades ofrecían el mismo atractivo para los pobladores. La proximidad de Lorca a la frontera granadina la condenaba a una precariedad demográfica que se superó solo en el siglo XV. Orihuela, en cambio, estaba más resguardada, y mantuvo un buen nivel de población a lo largo de todo el período fronterizo. Fue como una reserva de hombres para la capital de Murcia en los frecuentes momentos de crisis. Cartagena y Mula fueron, tal vez, las ciudades más castigadas por la despoblación, porque perdieron a sus mudéjares y recibieron a muy pocos colonos cristianos (Torres Fontes 2008: XXIV).

La procedencia de los colonos fue diversa (Torres Fontes 2008: XXIV). Llegaron personas tanto del reino de Castilla, como de Navarra y de la Corona de Aragón. A Murcia capital llegaron un total de 2.360 pobladores de los que 517 (el 22%) eran de Castilla, 1.108 (el 47%) de Cataluña, 105 (el 4%) de Aragón y 45 (el 2%) de Valencia (Gual Camarena 1964: 309). Una muestra de la variedad de orígenes de los colonos podría verse en el estudio onomástico del Repartimiento de Murcia, realizado por Rubio García (1989c: 80-82).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

La Corona de Aragón, con sus tres reinos, aportó el 53-54% de los repobladores de Murcia y su término inmediato. Quedan, sin embargo, unas 504 personas cuyo origen no se puede determinar y que constituyen el 21% del total (Torres Fontes 2008: XXIX). Según Ladero Quesada (2008: 410-411), casi todos ellos serían castellanos. Aun así, queda evidente el predominio de los colonos catalano-aragoneses en la capital del reino de Murcia. Ante estas evidencias, Gual Camarena (1964: 305) se pregunta si, en vez de hablar de la “castellanización”, no sería más apropiado hablar de la “catalanización” de Murcia. En el mismo sentido abundan los datos proporcionados por Rubio García (1989c: 84-98).

En Orihuela se establecieron 1.100 repobladores: 238 (el 22%) de ellos eran castellanos, 266 (el 24%) eran catalanes, 192 (el 17%) aragoneses y 48 (el 4%) valencianos. Aquí también hay un alto porcentaje (el 23%) de colonos de origen indeterminado (Torres Fontes 2008: XXIX). Solo en Lorca predominaban los castellanos. De un total de 868 repobladores, eran de origen castellano 461 (el 53%). De Cataluña llegaron 156 pobladores (el 18%), de Aragón 111 (el 13%) y de Valencia 62 (el 7%) (Torres Fontes 2008: XXIX).

Si realizamos una evaluación global, sumando el número de los repobladores que llegaron a Lorca, Murcia y Orihuela, obtendríamos la cifra de 4.328 personas. De Castilla proceden 1.216 (el 28%), de Cataluña 1.530 (el 35%), de Aragón 408 (el 9%) y de Valencia 155 (el 4%). La Corona de Aragón participó con el 48-49% de los repobladores. Pero la Corona de Aragón no era un ámbito lingüísticamente homogéneo. Los propiamente aragoneses representaban el 9%. Eran muchos más los procedentes del litoral mediterráneo. Si sumamos a los colonos originarios de Cataluña y Valencia, es decir del mismo espacio lingüístico, obtendríamos la cifra de 1.685 repobladores catalanoparlantes, que representan al 39 % del total (Torres Fontes 2008: XXIX).

Hay varias razones que explican el predominio catalano-aragonés. La primera es la proximidad geográfica. Para los castellanos Murcia era un reino lejano, remoto. Hay que tener en cuenta, además, que poco antes se había producido el repartimiento de Sevilla, adonde habían acudido muchos castellanos y leoneses. Sevilla, Córdoba y Jaén habían captado buena parte del flujo migratorio del norte peninsular. El rey de Castilla y León no disponía de colonos, pero el aragonés sí. La Reconquista aragonesa había terminado tras la incorporación de Valencia en 1238 y Jaime I tenía que licenciar a unas tropas que ya no necesitaba (Font y Rius 1951: 112-113; Torres Fontes 1963: 10-11).

Los datos de los repartimientos, sin embargo, no son concluyentes y tenemos que interpretarlos con cuidado. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, la gran movilidad de los repobladores, que cambiaban de residencia con mucha frecuencia, sobre todo en el siglo XIII. Personas que habían participado en la repoblación de Lorca, por ejemplo, se trasladaban a Orihuela o a Murcia. Además, había personas beneficiadas con heredades en distintos lugares del reino, y que tardaron mucho en fijar su residencia definitiva. Y, por último, no hay que olvidar que no todos los colonos cuyos nombres figuran en los libros de repartimiento se establecieron efectivamente en Murcia. Según Torres Fontes (1990a: 460), el gran número de repobladores que encontramos en los repartimientos proyectan una imagen engañosa, porque la presencia de muchos de ellos en el reino de Murcia fue efímera.

Alfonso X exigió a todos los inmigrantes un período mínimo de cinco años de vecindad antes de obtener la propiedad de la casa y del terreno que habían recibido en el reparto: “mandamos -dice el rey- que todos los que fueren heredados en la cibdat de Murcia

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



que tengan y las casas mayores pobladas con sus mugieres et con sus hijos, o los que non fueren casados con la otra mayor companna que pudieren” (CODOM-I, 2008: 138). Aun así, se registró un importante número de abandonos. Muchos colonos no consiguieron arraigar en Murcia y regresaron a sus lugares de origen en la década de los años 70 y 80 del siglo XIII (Torres Fontes 1990a: 464-465; Menjot 2008: 64). En cualquier caso, las cifras son elocuentes y demuestran que la mayoría de los colonos que participaron en la repoblación del reino de Murcia en el siglo XIII eran catalanoparlantes.

En 1266, después de recuperar el control de la ciudad, Alfonso X decidió asignar la mitad de las huertas y campos del término murciano a los mudéjares y la otra mitad a los cristianos. En la ciudad, sin embargo, no se aplicó el mismo criterio y la división realizada por Jaime I fue anulada. Los mudéjares fueron expulsados de la medina y se les asignó el arrabal de la Arrixaca. De este modo quedaba bien patente el distinto estatus social que iban a tener a partir de este momento los pobladores cristianos y musulmanes de Murcia.

El encuentro entre las dos comunidades no fue precisamente pacífico. Los mudéjares se quejaban porque “recibien grand danno de los christianos que entrauan en Murcia, que auie y algunos dellos que los furtauau et los robauan et que se non podien guardar dellos” (CODOM-I, 2008: 150). El 5 de junio de 1266 Alfonso X decide poner remedio a la situación y ordena el traslado de los moros a la Arrixaca. Por motivos de seguridad, ordena que se cierren todos los accesos al arrabal desde la medina y prohíbe a cualquier cristiano y judío a cohabitar con ellos. Separar físicamente a las dos comunidades era la única forma de evitar la violencia. Se cierran las puertas de acceso y se derriban los puentes que unían la medina con el arrabal.

Alfonso X ordena a Muhammad Abd Allah ibn Hud “que faga a los moros que se muden al Arrixaca con todas sus cosas, del dia que la mi carta uiere a quarenta dias” (CODOM-I, 2008: 150-151). Habría que imaginar a estas familias saliendo de la medina para ocupar un barrio donde no había casas para todos. El rey ordenó a los cristianos que tenían propiedades en la Arrixaca a desalojarlas y a trasladarse a la villa: “Et luego que los moros començaren a mudarse al Arrixaca, -dice el rey- sacad a los christianos que moran en el Arrixaca” (CODOM-I, 2008: 151). Sin embargo, hay autores que dudan de que el desalojo de los cristianos se llevara a cabo (Robles Fernández y Navarro Santa-Cruz 1995b: 756).

Supuestamente, según lo dispuesto por el rey, la medina quedaba para los cristianos, mientras que el arrabal en su totalidad era zona reservada a los mudéjares. Sin embargo, muy pronto se constata la presencia cristiana en la zona mudéjar. En abril de 1272 la mitad del arrabal fue entregada a un grupo de colonos cristianos que crean las collaciones de Santiago y de San Miguel de Villanueva, en la parte oriental del barrio. A esta zona se la llamó a partir de entonces “la Arrixaca nueva de los cristianos” (Torres Fontes 1961: 60-61). En 1293, pasada una generación, al otro extremo del arrabal, el noroccidental, se crea la parroquia de San Andrés. A principios del siglo XIV, en un momento de crecimiento urbano, surge otro núcleo cristiano en el sector suroccidental de la Arrixaca, la parroquia de San Antolín. A partir de entonces, la morería quedó reducida a unas dimensiones limitadísimas entre las parroquias de San Andrés y de San Antolín (Navarro Palazón y Jiménez Castillo 2009: 732). Y es que por entonces apenas quedaban ya mudéjares en la capital.

La segregación no fue absoluta y no alcanzó a todos por igual. Entre los mudéjares había una minoría de personas que recibieron donadíos en la parte cristiana de la ciudad y de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

su término. En 1272, Alfonso X concede a Abraham, Hamet y Mahomad, musulmanes orebces, diversas tierras en el heredamiento mayor de Aljufía, en la Huerta de Murcia:

“Por fazer bien et merçed a Abraham et a Hamet et a Mahomat, mios orebzes, do los el real de Almohaçin, en que a VII aliabas, et el de Albiari, en que a II aliabas et terçia, et el de Aben Yzmel, en que a IX aliabas menos terçia. Que son por todas XVII alffabas. Et estos reales son en la parte de los moros del Arrixaca de Murcia et están uagadas, que aquellos moros cuyos fueron son ydos de la terra. Et otrossi, les otorgo que aian las XXX aliabas que García Domínguez, mio notario, et Johan García, mio escriuano, les dieron en la parte de los christianos de Murçia, por mio mandado. Et mando que lo ayan quito de todo pecho que moros deuen fazer” (CODOM-I, 2008: 269).

Estos musulmanes formaban parte del grupo de los privilegiados, de los pocos mudéjares que fueron heredados en el Repartimiento de Murcia. Es interesante constatar que no solo reciben tierras en la parte cristiana, sino que se les exime, además, “de todo pecho que moros deuen fazer”. Este tipo de concesiones y privilegios tenían en el seno de la comunidad mudéjar el mismo efecto que las conversiones. Generaban tensiones y conflictos internos, rompían los lazos de solidaridad y atentaban directamente contra la cohesión del grupo.

El avance cristiano se constata no solo en la capital sino también en su término. Cuando empezó el primer repartimiento oficial de las tierras de Murcia en 1267, los mudéjares disponían, por concesión de Alfonso X, de la mitad del término concejil. Pero muy pronto los colonos cristianos empezaron a adquirir, por compra o por donación, propiedades en medio de las fincas de los musulmanes. La división por mitades del término murciano entre las dos comunidades ya había dejado sin tierra a muchos de los antiguos propietarios que, en el mejor de los casos, fueron recompensados con terrenos de peor calidad en otras partes. Pero es que tampoco se respetó este reparto y muy pronto los colonos empezaron a invadir el espacio, en teoría, reservado para los mudéjares. El proceso de expropiación fue en aumento hasta el año 1293, cuando, tras las Cortes de Valladolid, a los mudéjares se les dio un año de plazo para vender sus últimas propiedades. “El avance de la formación social castellana -dice Rodríguez Llopis (1985: 137)- se manifiesta por tanto, en una implantación de población cristiana en sustitución de la mudéjar y en una sujeción económica del campesinado musulmán, que se evidencia mayor en el realengo que en los señoríos y que se caracteriza por la pérdida de los derechos de propiedad sobre la tierra”.

El avance de la colonización cristiana en la zona asignada a los mudéjares era un hecho consumado a fines del siglo XIII, tanto en la ciudad como en el término de Murcia (Torres Fontes 1991: VII). Gracias al Libro del Repartimiento (Torres Fontes 1991, 1990a: 463-464), podemos documentar las sucesivas fases de este proceso. El gran reparto de las propiedades de los musulmanes se realizó de forma planificada y bajo el control del rey. Los escribanos del concejo registraron el expolio de los mudéjares con suma concisión y frialdad: “dieron a Johan Munnos en la heredat que fue de Aboambre Abenayxon ii alffabas et quarta”, “a Gill Royiz de Burgos ii taffullas por servicio que fizo al Rey, et unas casas en Almunia que fueron de Axa”, “cayo por suerte a Pere d’Oliva vi ochavas et media, et a Remon de Camarasa vii ochavas de alffaba, [...] en la heredat que fue de Aben Habix” (Torres Fontes 1991: 69-71).

¿Cuál fue el destino de los antiguos propietarios? Los autóctonos tomaron en masa el camino del exilio. Tenían muchas razones para hacerlo. Fueron expropiados, perdieron sus casas, tiendas y obradores en la medina y fueron hacinados en un arrabal. La comunidad

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

perdió sus espacios de culto. En 1266, Alfonso X cedió a los cristianos: “todas las mezquitas de la cibdat de Murcia et de sus aldeas, aquellas que fueren pobladas de christianos, que las ayan con sus corrales et con sus fossarios para sus moradas, sacado ende aquellas mezquitas que serán dadas para iglesias” (CODOM-I, 2008: 137). Los musulmanes de la capital tenían más de veinte mezquitas a mediados del siglo XIII. A fines del mismo solo conservaban una, en la Arrixaca, suficiente, al parecer, para atender a los pocos mudéjares que quedaban en la ciudad por entonces (Torres Fontes 1961: 72-73; Rosselló y Cano García 1975: 39).

El éxodo de los murcianos había empezado en la etapa del protectorado. Los personajes más importantes dejaron la capital en el mismo año en el que Alfonso X tomaba posesión de ella. La emigración se disparó después de la revuelta de 1264-1266 y continuó a un ritmo variable a lo largo de los reinados de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV. Los textos de la época abundan en referencias a “moros ydos de la terra”. No siempre se trataba de emigraciones voluntarias. En el año 1274-1275 los mudéjares fueron expulsados de la Arrixaca (Carmona González 1993-94: 244-247, 1994: 58-59). Se desconocen las causas de esta decisión, pero todo apunta a medidas de seguridad. La presencia de los mudéjares comprometía la seguridad de los vecinos cristianos. El desembarco de las tropas meriníes y la vuelta a la guerra contra Granada aumentaron el recelo de los cristianos, que temían un nuevo levantamiento generalizado de los mudéjares, como el que se había producido en la década anterior, y cuyo recuerdo estaba aún muy presente (Menjot 2008: 26-27). El avance cristiano en la capital aceleró el éxodo de los musulmanes hacia los lugares de Alcantarilla, valle de Ricote, Abanilla y Fortuna, donde se crearon importantes aljamas (Torres Fontes 1961: 68-69).

El establecimiento de colonos cristianos en Murcia desde mediados del siglo XIII tuvo una primera fase de relativo equilibrio con respecto a la población autóctona, pero muy pronto este equilibrio fue roto y la balanza demográfica se inclinó a favor de los repobladores (Molina Molina 2008: 211-239). En menos de diez años se habían producido dos expulsiones de mudéjares en la capital. Tras la expulsión de 1275, la relación de fuerzas cristiano-mudéjar se invirtió definitivamente y la población musulmana quedó reducida a una escasa minoría, exactamente como había ocurrido en Sevilla. “Muy mayoritarios en el momento de la conquista, -dice Menjot (2008: 537)- los musulmanes se encontraron en pocos años reducidos a una minoría residual, empobrecida, tolerada, explotada y marginada”. A partir de este momento, la comunidad mudéjar de la capital va a experimentar un intenso proceso de aculturación, cuya máxima expresión sería la adopción del romance como lengua de comunicación habitual. No podemos establecer la cronología del proceso de cambio de lengua, pero es probable que a principios del siglo XIV la mayoría de los mudéjares de la capital ya dominaran el romance, además del árabe.

¿En qué contexto se desarrolló este proceso y cuál fue la situación lingüística que se originó en el reino de Murcia a raíz de la Reconquista? “Los castellanos -dice García Soriano (1932: XL)- que con Alfonso el Sabio fueron a reconquistar y poblar el reino de Murcia -desde 1243-, llevaron allí su viejo romance. Dispersa en varios lugares hubieron de hallar una población mozárabe indígena, que hablaba un dialecto muy semejante al castellano, con el que pronto debió de refundirse, formando esta fusión la base lingüística del habla regional”.

En la receta lingüística de García Soriano faltan, sin embargo, dos ingredientes más, precisamente los que fueron decisivos en el proceso de formación del romance murciano. Se

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

trata del catalán y del árabe. El murciano no es el resultado de la fusión del romance castellano, traído por los repobladores, con el romance andalusí, hablado por los autóctonos. De acuerdo con la historiografía tradicional, las dos modalidades se funden por las extrañas leyes de una alquimia lingüística inaprensible. Estos planteamientos, sin embargo, se desvanecen en el momento en el que se intenta hacer una reconstrucción de la sociedad murciana de la época. Todo estudio lingüístico debe apoyarse en un conocimiento previo de la sociedad. En este sentido cabe preguntarse ¿quiénes fueron realmente los protagonistas de la historia de Murcia a partir de mediados del siglo XIII?

El proceso de islamización en el sureste andalusí empezó muy pronto, en el siglo VIII, y alcanzó prácticamente a la totalidad de la población autóctona, de modo que ya apenas quedaban mozárabes en Murcia en vísperas de la Reconquista (Torres Fontes 1962: 94-96). Además, no hay ninguna prueba de que, a estas alturas del siglo XIII, y tras cinco siglos de intensa arabización, la población murciana mantuviera aún el antiguo romance autóctono. A mediados del siglo XIII el romance andalusí estaba extinguido en Murcia, como lo estuvo en Valencia y en Sevilla. Frente a visiones más o menos interesadas del pasado que negaban el proceso de arabización en la región de Murcia, hoy ya podemos afirmar que la población autóctona murciana en el siglo XIII profesaba el Islam y se expresaba en árabe. Hay testimonios directos, inmediatamente posteriores a la Reconquista, que demuestran el uso de la lengua árabe tanto en su modalidad escrita como en la hablada.

Entre los testimonios escritos, cabe señalar el acuerdo bilingüe que firman en Murcia el 23 de junio de 1266 Alfonso X y “el rey moro” Muhammad Abd Allah ibn Hud (*Memorial histórico español* 1851: 231-232). Es un ejemplo temprano del reconocimiento del árabe como lengua oficial de la comunidad mudéjar. Se conoce otro documento bilingüe, emitido en Jerez el 6 de marzo de 1268. Se trata de una Carta de compraventa otorgada por el moro Aboaballa (*Wahb Allah* en la versión árabe), por la cual se desprende de la aldea de Sierra a favor del concejo de Alcaraz. El texto árabe es una traducción-resumen del contrato de compraventa redactado en romance (Pretel Marín, Carmona González y Giménez Reillo 2008). Es evidente que tanto el rey de Castilla y León como el concejo de Alcaraz reconocen el estatus oficial de la lengua árabe, como confirma su mera presencia en los documentos públicos.

Entre las fuentes que confirman el uso cotidiano del árabe como medio de comunicación oral, la más importante es, sin duda, la toponimia. La población de la Cora de Tudmir había experimentado un intenso proceso de arabización durante la etapa andalusí. Lo demuestran tanto las fuentes árabes del siglo XIII (Pocklington 2016) como las fuentes cristianas posteriores a la Reconquista (Torres Fontes 1991). En la Murcia andalusí se había mantenido en parte el sustrato toponímico autóctono de origen latino-romance, que los conquistadores árabes y beréberes adoptaron de la población hispana. Esta toponimia pre-árabe ha llegado a nosotros más o menos alterada por la arabización. Pero los andalusíes murcianos no se limitaron a transmitir la antigua toponimia preislámica, sino que crearon muchos nombres nuevos de lugar con posterioridad a la conquista árabe. La medina de Murcia, por ejemplo, fue una creación andalusí. El propio núcleo urbano y su término se desarrollan a partir del siglo IX. La toponimia de las alquerías de la Huerta de Murcia y de la propia capital, que debió formarse a raíz de su fundación, está fuertemente arabizada y demuestra que las personas que poblaron la capital y sus alrededores desde el siglo IX en

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

adelante hablaban árabe, cualquiera que fuera su origen (Steiger 1958; Guichard 1983: 63; Pocklington 1990, 2013). Como recuerda Pocklington (2013: 21), el análisis de cualquier nombre de lugar apunta directamente a la lengua que se hablaba allí cuando el topónimo fue creado. La lengua hablada en Murcia antes de la Reconquista del siglo XIII fue el árabe andalusí en su variedad oriental. Miles de topónimos murcianos fueron creados en la etapa andalusí y casi todos ellos tienen un origen árabe o beréber. A través de las fuentes medievales, en lengua árabe, latina o romance, podemos reconstruir un número nada desdeñable de topónimos árabes, aunque los que han sobrevivido hasta la actualidad son relativamente pocos: *Alhama, Aljucer, Alguazas, Alquibla, Aljufía, Albudeite, Los Alcázares, El Raal, Zaráiche, Mazarrón, Ulea, Ojós, Beniaján, Beniel, Beniscornia, Benizar, Ceutí, Lorquí*, etc. (Pocklington 2013: 32-39).

La descripción de la Vega de Murcia en la *Qasida Maqsura* de Hazim al-Qartayanni, por ejemplo, aporta un buen número de toponimia menor árabe y pre-árabe, que aún se encontraba en uso a mediados del siglo XIII. El poema es uno de los últimos testimonios del estado de la toponimia árabe murciana en vísperas de la Reconquista. La rápida colonización cristiana y el éxodo de la mayoría de los autóctonos iban a alterar profundamente la red de poblamiento andalusí y, por tanto, la toponimia local. La mayoría de los topónimos que cita al-Qartayanni no se conservaron después de la incorporación de Murcia a la Corona de Castilla, pero su mera presencia en las fuentes árabes confirma la profundidad y el alcance del proceso de arabización (Pocklington 2016: 1022-1023).

Las fuentes cristianas de la época de los repartimientos también rebosan de indicaciones toponímicas. Por ejemplo, el privilegio por el que Alfonso X concede, en 1272, a la Iglesia de Cartagena una dotación de 650 tahúllas en la huerta de Murcia:

“Damos et otorgamos a uos, don Garci Martínez, deán et eleyto de Cartagena, et al cabildo de la iglesia dese mismo logar et a uuestros sucesores, pora sienpre, trezientas alhabas de heredamiento en la huerta de Murcia, en estos logares: en *Rabad Algidid*, así como comienza a teniente de *Aliucer* segund que lo parte la *acequia de Alfarrayra*, et en el termino de *Albadel*, así como determina este heredamiento de *Rabad Algidid* et de *Albadel* por estos linderos.[...] Et todo esto uos damos por camio de las diez alcarias que son: *Beninagah, Benialhag, Benicomahe, Habs, Mengeb, Benizobeyr, Tartanos, Benimugehib, Alarhal, Alhaudanin*, que diemos pora la puebla de Murcia con uuestro plazer et con uuestra uoluntad” (CODOM-I, 2008: 247-248).

Después de los mudéjares, la segunda comunidad lingüística más importante en el reino de Murcia en la segunda mitad del siglo XIII fueron los catalanoparlantes. Representaban el 39% de todos los repobladores que acudieron a los tres núcleos de población más importantes del reino: Murcia, Lorca y Orihuela, mientras que los castellanos representaban el 28% de los colonos (Torres Fontes 2008: XXIX). Aunque el reino de Murcia pertenecía a la Corona de Castilla, la verdad es que fue colonizado sobre todo por catalanoparlantes. En la capital de Murcia, por ejemplo, predominaban los colonos procedentes de Lérida, seguida por Barcelona, Gerona y Tarragona. Buena parte de ellos venían del reino de Valencia. En realidad, se trataba de neovalencianos de primera o segunda generación que ya habían estado en contacto con arabófonos antes de venir a Murcia (Rubio García 1989c: 105-106).

La aparición de documentos en catalán en la Murcia de la segunda mitad del siglo XIII es esporádica, pero ello no debe ocultar el hecho de que el catalán fuera la lengua

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

predominante como medio de comunicación oral (Rubio García 1967: 63, 1989c: 117). Según Díez de Revenga Torres y García Díaz (1992: 89), “en tiempos de Sancho IV (1284-1295) la lengua que reflejan los documentos es el castellano con algunas soluciones catalanas [...] lo que indica -según estas autoras- que la población catalana llegada a Murcia se había castellanizado debido a la presión “oficial” y a la convivencia con castellanos”. No hay que caer, sin embargo, en las trampas de la documentación escrita. La escritura no es un fiel reflejo de la oralidad. Al escribir muchas veces se intenta disimular y ocultar la pertenencia del hablante a una comunidad lingüística concreta. En realidad, lo que refleja la documentación de la época de Sancho IV es la típica situación de diglosia, que obligaba a los escribanos, muchos de origen nororiental, a procurar la máxima corrección gramatical en castellano y a disimular su catalanismo. Es poco probable que en tan poco tiempo hubiesen experimentado un proceso de cambio de lengua, del catalán al castellano. Las interferencias lingüísticas del catalán, que se deslizan en los textos escritos, reflejan por sí mismas su vitalidad como lengua hablada (Rubio García 1989b: 57-58).

Pero es que tampoco aparecen en estos documentos rasgos del dialecto murciano actual, algunos de los cuales estarían ya en uso en aquella época. Esto significa que los escribanos, cualquiera que fuese su origen, tenían clara consciencia de la modalidad en la que querían redactar sus cartas, el castellano, y se cuidaban mucho de no dejar que se les escapara ningún rasgo “vulgar”, es decir, coloquial, lo que evidencia un elevado grado de consciencia lingüística (Rubio García 1989b: 59-60). No deja de ser curioso que a partir de 1296, con la anexión del reino de Murcia a la Corona de Aragón, muchos de los escribanos y notarios murcianos, que hasta ese momento escribían en castellano, se pasaran al catalán, sin grandes dificultades, adoptando una actitud camaleónica, acorde con los tiempos.

El estudio de la toponimia bajomedieval murciana confirma los datos estadísticos de los libros de repartimiento, y demuestra que en los siglos XIII al XV la mayoría de la población del reino de Murcia hablaba catalán. La creación de la nueva toponimia romance, que iba a reemplazar en parte a la toponimia árabe, se produjo en una situación de bilingüismo catalán-castellano (Pocklington 1988: 60-61). Topónimos como *Puente Tocinos*, *El Fenazar*, *Inazares*, *Lo Pagán*, *Lo Ferro*, *Sucina*, *El Gorguel*, *Calblanque*, *El Carmolí*, *Calarreona*, *Calabardina*, *Isla Plana*, *El Plan*, *Isla Grosa*, *El Estacio*, reflejan la presencia en territorio murciano de colonos catalanes y aragoneses (Pocklington 2013: 27-31).

La huella del catalán es perceptible también en el léxico. Según García Soriano (1932: XLIV), “casi la mitad del léxico peculiar de la región es de origen catalán”. En este sentido, habría que revisar las tesis que definen al murciano como “una variedad del castellano” hablada en Murcia o como “un dialecto del idioma de Castilla” (García Soriano 1932: IX, XLI). Si se tienen en cuenta los datos de demografía medieval, habría que reconocer que en la base del murciano hay un sedimento catalán mucho más importante que el castellano (Rubio García 1989b: 57-58). De hecho, autores como Colomina i Castanyer (2000) definen históricamente el dialecto murciano como el resultado del contacto lingüístico castellano-catalán.

Es necesario, por tanto, ampliar la base lingüística del murciano, minimizar o descartar por completo la influencia del romance andalusí, relativizar la importancia del castellano y reconocer al catalán y al árabe el puesto que se merecen en la situación de contacto de lenguas que se produce en el reino de Murcia a partir de mediados del siglo XIII. El murciano se

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

formó en una situación de contacto de lenguas romance-árabe andalusí, y aunque en la capital, a causa del éxodo casi total de la población mudéjar, el contacto se limitó a una generación, en otras áreas del reino, donde los mudéjares fueron mayoría, este contacto duró siglos. Los catalanoparlantes que se asentaron a vivir entre los musulmanes se encontraron inmersos en un mar de algarabía y es probable que el influjo del árabe en las diversas variedades del murciano no se limitara a los préstamos léxicos, como se suele pensar.

La Huerta de Murcia, por ejemplo, junto con la capital, fue una de las pocas zonas de contacto entre la población autóctona andalusí y los colonos catalanes y castellanos que llegaron a raíz de la conquista. Según Torres Fontes (1990b: 82), a principios de los años 70 del siglo XIII, cuando se realiza la quinta partición, los cristianos ya ocupaban las tres cuartas partes de la huerta, aunque todavía existían algunos núcleos mudéjares, como Tel Alquibir, Benieza o Benibarrira. El asentamiento de colonos cristianos en medio de las comunidades mudéjares produjo situaciones de contacto. No es casual el hecho de que buena parte de la toponimia árabe y pre-árabe de la Huerta, como los nombres de muchas acequias, se mantuvieran después de la Reconquista. Los préstamos léxicos también nos permiten determinar los campos donde el intercambio de conocimientos y experiencias entre las dos comunidades fue más intenso. A diferencia de los arabismos en Andalucía occidental, donde predomina el léxico de carácter urbano, los arabismos en el murciano tienen que ver más bien con la vida rural, con la huerta, el riego, los cultivos, las medidas agrarias, los tipos de impuestos, etc. (García Soriano 1932: XXXVII-XL).

Podemos concluir, por tanto, que el cuadro étnico y lingüístico que se perfila en el reino de Murcia a fines del siglo XIII es desigual y complejo. La distribución de los colonos castellanos y catalanes no fue homogénea, como tampoco fue uniforme la permanencia de la población autóctona andalusí. En las ciudades ribereñas del Segura predominaban los catalanes y los arabófonos. Podemos definirlos como zonas de contacto lingüístico árabe-catalán. La villa de Lorca, por el contrario, que acogió a un mayor número de repobladores castellanos, fue, en un principio, zona de contacto lingüístico árabe-castellano. La situación de contacto de lenguas, sin embargo, duró poco, ya que la población mudéjar lorquina pronto desapareció. En Mula y Cartagena prácticamente no se produjo contacto, porque la población autóctona fue expulsada en el momento de la conquista. Existieron también zonas de exclusivo poblamiento mudéjar. Los mudéjares se concentraban en determinadas zonas rurales en torno a la capital y en varias alquerías y aldeas dispersas por todo el reino. El poblamiento mudéjar fue más tupido cerca de la frontera septentrional con Valencia.

En un territorio tan reducido, como fue el reino de Murcia, hubo zonas de contacto árabe-catalán, zonas de contacto árabe-castellano, zonas, como la capital, de contacto árabe-catalán-castellano y, por supuesto, zonas de exclusivo poblamiento árabe, donde prácticamente no hubo contacto de lenguas.

#### 2.4.5 La ocupación aragonesa (1296-1304): segunda fase de la colonización catalana

La historia de los catalanes en Murcia tiene un segundo capítulo entre 1296 y 1304, cuando el reino de Murcia fue anexionado a la Corona de Aragón. Se trata de uno de los momentos más dramáticos de la historia medieval de Murcia, porque la invasión aragonesa

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

coincidió con una secuencia de catastróficas inundaciones y con la intensificación de las *razzias* de los *almogávares*. Todo ello desencadenó el éxodo de la población mudéjar que permanecía todavía en el reino y frenó la repoblación (Torres Fontes 1990a: 469-472; Menjot 2008: 16). Los ocho años de ocupación fueron muy perjudiciales para las comunidades mudéjares del reino de Murcia (Torres Fontes 1961: 78; Menjot 2008: 27). El rey aragonés intentó modificar no solo la frontera política entre Aragón y Castilla sino también el mapa demográfico de la región, razón por la cual inició una política de colonización, asentando en el reino de Murcia a nuevos repobladores catalanes y valencianos.

En el terreno de la lengua también se observan novedades. Como señala Rubio García (1989c: 118-119), uno de los cambios más trascendentes de esta etapa fue el reconocimiento del catalán como lengua oficial del reino de Murcia. El catalán ya era la lengua más hablada en ciudades como Murcia, con un 49% de catalanoparlantes, o en Orihuela, con un 28%, pero es solo a partir de 1296 cuando se reconoce la oficialidad del catalán y su empleo trasciende a la escritura. “La cancellería del Rey Justo -dicen Jiménez Alcázar y Abad Merino (2009: 413-415)- comenzó a expedir documentación en latín (según costumbre) a los diversos *consells* constituidos en la zona, heredados de los concejos castellanos previos, pero a la vez, también se dirigía a algunos de ellos en aragonés, más similar al castellano, y en catalán”. En 1296, Jaime II escribió en catalán a los regidores de la capital: “En Jacme per la gracia de Deu Rey Daragon [...] als prohomens e a tota la uniuersitat de la Ciutat de Murcia” (Rubio García 1989c: 123-124). Este mismo año, el notario Domingo del Soler copió en catalán el reconocimiento por parte del rey aragonés de las franquicias y libertades de los vecinos de Murcia: “Aquestes son les graçies e merçess quel Consell de Murçia demana al Sennyor Rey [...] Sennyal de mj Domingo del Ssoler, notarj publich de Murçia” (Rubio García 1989c: 125-128). Se trataba de los mismos privilegios que les había otorgado el rey de Castilla y León, Alfonso X, en lengua castellana, en 1266.

La mayor parte de los documentos romances escritos en Murcia durante el periodo de soberanía aragonesa están en catalán (Colomina i Castanyer 2000: 156). Su uso no se limitaba solo a los documentos oficiales, emitidos por la cancellería regia. Los notarios murcianos también suscribieron muchos instrumentos públicos y privados en catalán durante este periodo, como subastas, contratos de compraventa, etc. (Rubio García 1989c: 129-143).

La ocupación aragonesa del reino de Murcia terminó con la firma del tratado de Torrellas-Elche (1304-1305). En virtud de este acuerdo, el territorio murciano quedó dividido en dos partes, una castellana y otra aragonesa. Su frontera coincidía aproximadamente con el límite actual entre las provincias de Murcia y Alicante (Font y Rius 1951:122-123). El castellano se impuso de nuevo como lengua oficial en la capital de Murcia, mientras que el catalán mantuvo su estatus de lengua oficial en Alicante, Orihuela y Elche (Díez de Revenga Torres y García Díaz 1992: 93). Podemos decir, por tanto, que a partir del siglo XIV se vuelve a la situación de diglosia anterior: el catalán se emplea, junto con el castellano y el árabe, ya muy minoritario, como lengua de comunicación oral, mientras que el castellano se impone en la escritura.

Díez de Revenga Torres y García Díaz (1992: 91) consideran que “una vez incorporada Murcia, en 1304, al Reino de Castilla se retornaría a escribir en castellano y el catalán, relegado a lengua coloquial y sin apoyo, languidecería hasta desaparecer dejando restos en la onomástica, toponimia y en el propio dialecto murciano”. La falta de apoyo

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



institucional, la exclusión del catalán de la esfera oficial, y las presiones de la clase dirigente castellana condenarían al catalán de Murcia a una decadencia progresiva hasta desaparecer también de la oralidad (Rubio García 1989c: 119).

El proceso de castellanización es perceptible en los cambios que experimenta el sistema onomástico de los murcianos. Menjot (2008: 420-426) analizó una muestra de 4.000 nombres, registrados en las fuentes murcianas en un período amplio de casi dos siglos (1266-1453). Casi todos los nombres cristianos se reducen a una estructura bimembre de [nombre de pila + el nombre de pila del padre con el sufijo -ez]. El *stock* onomástico disponible es bastante limitado y tiende a ir empobreciéndose con el tiempo, pero se observan algunos cambios de tendencia. Así, los nombres de origen catalán como *Arnalt, Ramón, Berenguer, Guillem, Bernat*, muy frecuentes en la primera etapa de la repoblación, ceden ante nombres como *Diego, Gonzalo, Sancho, Fernando, Rodrigo* y sobre todo *Alfonso*. Son muy populares también los nombres de santos, los más frecuentes eran *Pedro* y *Juan*. Con el tiempo el recuerdo del origen catalán o aragonés se diluía en una comunidad donde fueron cada vez más frecuentes los nombres de resonancia castellana.

Sin embargo, Colomina i Castanyer (2000: 156) y Pocklington (1988: 60-61) consideran que el catalán siguió hablándose en la capital de Murcia durante el siglo XIV y en algunos lugares, como Cartagena, incluso hasta el siglo XV. Colomina i Castanyer (2000: 157) ha estudiado la influencia lingüística del catalán en los textos murcianos de los siglos XIII al XVII, llegando a la conclusión de que los catalanismos son frecuentes en campos léxicos como la agricultura y la pesca, pero también en actividades urbanas como la construcción y la industria textil. La influencia del catalán en el léxico es más acusada en Orihuela y en la comarca de Cartagena y tiene una incidencia menor en las hablas occidentales, del interior, donde se constata mayor presencia de castellanos desde la época de la repoblación.

Los abundantes ejemplos de interferencias lingüísticas del catalán en los textos medievales, en los planos fonético, morfosintáctico y léxico, la antroponimia murciana de origen catalán, la toponimia y el alto nivel de adaptación fonética de los catalanismos léxicos permiten a Colomina i Castanyer (2000: 167-168) afirmar que el catalán y el castellano convivieron en el reino de Murcia durante toda la etapa bajomedieval y que marcaron profundamente las características del murciano en su etapa formativa. El retroceso del catalán y la adopción del castellano por parte de los catalanoparlantes fue un proceso gradual y no alcanzó a todas las regiones del reino al mismo tiempo. Un foco importante de castellanización a partir del siglo XIV fue Murcia capital. En la región de Lorca, zona de colonización predominantemente castellana desde el mismo siglo XIII, el catalán se dejó de hablar en dos o tres generaciones. Sin embargo, en la zona de la Huerta de Murcia el catalán se mantuvo hasta el siglo XV y en la costa de Cartagena hasta la época moderna, si tenemos en cuenta el mayor número de catalanismos léxicos y la toponimia de la región. El mayor grado de catalanización se registra en el nordeste del reino, en la frontera con Valencia, donde el catalán se mantuvo hasta el siglo XVIII.

Para los que conocen la evolución demográfica del reino de Murcia en los siglos bajomedievales estos datos no resultan sorprendentes en absoluto. Ya se ha constatado el predominio de los colonos catalanes y aragoneses en la primera fase de la repoblación, lo que ha llevado a autores como Gual Camarena (1964: 305) a hablar de la “catalanización” de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Murcia. Pero es importante señalar que la afluencia de pobladores de origen catalán en Murcia fue una constante en los siglos bajomedievales y no se limitó a la primera época inmediatamente posterior a la Reconquista o a la etapa de la ocupación aragonesa (Menjot 2008: 51-52). La mayoría de los inmigrantes que continuaron llegando a Murcia en los siglos XIV y XV también eran valencianos, catalanes y aragoneses.

La frontera murciano-valenciana era una frontera permeable en los dos sentidos a lo largo de toda la Edad Media. Esta permeabilidad fronteriza facilitaba el desplazamiento y las corrientes migratorias. Cuando la vida en el reino de Murcia se hacía difícil y los gravámenes insoportables, muchos murcianos emigraban a Valencia. Y viceversa, cuando, con el objetivo de atraer pobladores a sus dominios, los reyes de Castilla ofrecían exenciones tributarias, ayudas y facilidades para el establecimiento de inmigrantes, muchos valencianos y oriolanos cruzaban la raya para avecindarse en Murcia.

Menjot ha estudiado la inmigración en Murcia en un período de cincuenta años a caballo entre los siglos XIV y XV. De acuerdo con los datos que aporta, entre 1371 y 1431 a Murcia llegaron casi 800 nuevos vecinos. El 63% de ellos venían de la Corona de Aragón, el 24% de Castilla (Menjot 2008: 52). Orihuela y sus alrededores más próximos aportaron más del tercio del contingente migratorio. Algunas de las localidades de las que llegaban más inmigrantes estaban situadas en la gran ruta que unía Murcia con Valencia, pasando por Elche, Alicante, Cocentaina y Játiva (Menjot 2008: 52-54). Según Martínez Carrillo (1980: 19), a principios del siglo XV Murcia fue un foco de atracción para los pobladores de la cuenca baja del Segura, procedentes del Reino de Valencia y, sobre todo, de Orihuela. El 24.6% de los inmigrantes que llegaron a Murcia entre 1371-1431 eran mudéjares de la Gobernación de Orihuela y de las morerías próximas a la capital. Solo la mitad de ellos decidieron establecerse en la capital. El resto fijó su residencia en Santarén y Fortuna (Menjot 2008: 56). Es probable que a estas alturas del siglo XV la mayoría de ellos ya fueran bilingües en árabe y catalán.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, tiene sentido preguntarse si los mudéjares del reino de Murcia no estarían expuestos a un proceso de catalanización. Sin duda, la población autóctona, arabófona en su origen, entró en contacto con hablantes de los dos romances peninsulares: el catalán y el castellano, aunque no sabemos hasta qué punto los mudéjares eran capaces de percibir las diferencias lingüísticas entre ellos. El resultado de este contacto lingüístico diferiría en cada caso, dependiendo de la densidad de la población castellano y/o catalanoparlante, del prestigio de cada una de las dos modalidades romances, de la intensidad y duración del contacto, etc.

Sin duda, la mayoría de la población de la capital de Murcia en los siglos XIII y XIV era catalanoparlante, aproximadamente la mitad. El 22% de los murcianos procedían de la Corona de Castilla y entre ellos habría gallegos, leoneses, castellanos, andaluces, etc. Es posible que entre los dos sectores mayoritarios, el catalán y el castellanoparlante, hubiera tensiones y una pugna por predominar, pero no existía un problema de comunicación. Incluso después de la división del reino de Murcia entre Castilla y Aragón, la diferencia lingüística entre castellano y catalán no planteaba grandes problemas de comprensión, al menos hasta el siglo XV. A lo largo del siglo XIV, los jurados de Orihuela escribían a sus vecinos de Murcia en catalán, y éstos les contestaban en castellano, sin que haya ninguna referencia a una falta

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

de comprensión (Díez de Revenga Torres y García Díaz 1992: 94-96; Colomina i Castanyer 2000: 156).

En realidad, el verdadero conflicto lingüístico no lo protagonizaban los castellanos y los catalanes, sino los romanceparlantes y los arabófonos. En el reino de Murcia existía una frontera lingüística interior, invisible, pero fácil de percibir al poco que uno se alejaba de la capital y de las principales villas y se adentraba en las vegas del Segura. La población autóctona murciana, muy numerosa aún en los siglos XIII y XIV, formaba parte del dominio cultural árabe-islámico. Fue esta diferencia, la que oponía a los cristianos-romanceparlantes y a los mudéjares-arabófonos, la esencial. Por lo demás, la variedad de acentos, modalidades, incluso de lenguas románicas distintas existía también en otras capitales conquistadas al Islam. Piénsese, por ejemplo, en Sevilla, donde la situación sociolingüística después de la Reconquista debió ser más compleja aún, porque en la capital andaluza no existía una mayoría tan dominante entre los colonos procedentes de distintos ámbitos peninsulares, como la comunidad catalanoparlante en la ciudad de Murcia. Los “murcianos” de la época estaban acostumbrados a esa diferencia de acentos y voces y habían desarrollado estrategias de adaptación, fórmulas de compromiso, maneras de hacerse entender con otras personas del dominio lingüístico romance (catalanes, castellanos, gallegos, leoneses, navarros, aragoneses, occitanos). Los colonos cristianos, muchos de ellos procedentes del reino de Valencia, donde ya habían vivido la experiencia mudéjar, eran conscientes de que el verdadero choque lingüístico y cultural lo planteaban los mudéjares.

#### 2.4.6 Los mudéjares de Murcia en los siglos XIV y XV

“Ruptura”. Este es el término con el que los medievalistas definen el paso de la Murcia musulmana a la cristiana. Rodríguez Llopis (1986a: 40) habla de “la ruptura en la continuidad del poblamiento mudéjar del siglo XIII”. Torres Fontes (1993: 368), por su parte, afirma que, a causa de la emigración de los mudéjares, se produjo una “ruptura de toda la estructura anterior musulmana”. No hubo, pues, continuidad en el poblamiento mudéjar murciano después de la conquista. El mapa de las aljamas mudéjares de los siglos XIV y XV no refleja la distribución de las comunidades musulmanas autóctonas con anterioridad a la conquista. Ciudades como Murcia, Lorca, Mula y Cartagena, fueron escenarios del reemplazo casi total de su población musulmana por colonos llegados de Castilla y Aragón. Este tipo de alteraciones demográficas no fueron exclusivas del espacio urbano, sino que se produjeron también en las zonas rurales del interior.

Como había ocurrido ya en el reino de Sevilla, los cambios políticos y demográficos configuraron la división del reino de Murcia en dos zonas. En las ciudades y villas pronto predominó la población cristiana sobre la musulmana y, por tanto, los romanceparlantes sobre los arabófonos. Los mudéjares se refugiaron en el campo. La Huerta murciana fue zona predominantemente mudéjar (Torres Fontes 1961: 71). Los sucesivos repartimientos de tierras entre la nobleza, la Iglesia y las Órdenes militares, determinaron los diferentes tipos de aljamas: las urbanas, en el caso de Murcia, las de señorío secular, como Cotillas y Abanilla, las de señorío eclesiástico, como Alcantarilla y Alguazas, o las aljamas bajo la protección de la Orden de Santiago, en el caso del valle de Ricote (Molina Molina 2008). Aunque a lo largo de los siglos XIV y XV este mapa humano iba a experimentar algunos cambios, la

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

distribución dual del poblamiento murciano pervivió hasta el siglo XVI y condicionó enormemente el ritmo y la intensidad del proceso de aculturación.

### La aljama de la Arrixaca

El volumen de la población murciana experimentó variaciones muy acusadas a lo largo del tiempo, debido a todo tipo de circunstancias. Pocas veces la geografía ha condicionado tanto la vida de los hombres. El reino de Murcia fue más que un reino de frontera. La lejanía de Castilla y las tres fronteras que lo rodeaban suponían una amenaza permanente. Tanto el límite con Granada como la frontera con Aragón y la costa mediterránea constituían tres frentes de guerra abiertos, que hacían muy difícil la vida de los murcianos. Pero existía, además, otro enemigo invisible: la propia naturaleza. Las frecuentes inundaciones, sequías, hambrunas y brotes de peste azotaban a esta zona con más frecuencia que otras regiones de la Corona. La vida de los murcianos transcurría bajo el signo de la inseguridad, de la precariedad y del miedo (Torres Fontes 1990a: 432-433; Menjot 2008: 16). Los dos momentos más críticos coincidieron con los cambios de centuria. El primero fue el período de la ocupación aragonesa (1296-1304) y el segundo fue consecuencia directa de la epidemia de peste de 1395-1396.

La emigración de los mudéjares, que había empezado con el protectorado, se acentuó durante la ocupación aragonesa, de modo que cuando los castellanos recuperaron la capital en el año 1305, las autoridades concejiles no pudieron más que constatar la práctica despoblación de la Arrixaca: “por razon de las guerras et de los otros males que son acaescidos en tierra de Murçia, la mayor parte de los moros son muertos et los otros fuydos, por las quales cosas la tierra es muy despoblada et menguada dellos” (CODOM V, 1980: 48-50). Los efectos de la despoblación en la capital eran evidentes. Había numerosas propiedades yermas y sin cultivar. Las casas se estaban arruinando, porque habían sido abandonadas por sus propietarios mudéjares o cristianos (Torres Fontes 1990a: 486). El descenso demográfico provocado por el éxodo, la expulsión, el cautiverio y la muerte de la población autóctona no pudo ser compensado por la afluencia de repobladores cristianos (Torres Fontes 1963: 7-8, 2008: XXX). Aparte de la emigración, había que considerar el impacto demográfico de todas las calamidades que azotaron la zona: las catástrofes naturales que destruían casas y cosechas y causaban hambrunas, los raptos propios de una tierra de frontera, las muertes provocadas por las epidemias de peste, etc. (Menjot 2008: 25-26).

En medio siglo, la comunidad musulmana de la capital había descendido a niveles críticos. Se intentó, entonces, atraer a una parte de los musulmanes que se habían marchado de Murcia en los años de la ocupación aragonesa, pero se procuró también atraer a mudéjares de fuera de la Corona de Castilla, un reclamo dirigido a los moros del reino de Valencia. En 1305, Fernando IV ordenó que “todos los moros que vinieren de fuera de mio sennorio por morar en Murcia, que del dia que vinieren fasta quatro annos sean francos et quitos de pecho de las cabeças et d’alfaqú” (CODOM-V, 1980: 48-50). Las concesiones, otorgadas por Fernando IV y confirmadas por todos los monarcas que lo sucedieron en el trono, no lograron, salvo en momentos puntuales, aumentar el número de los mudéjares en la ciudad (Menjot 2008: 537). El siglo XIV y buena parte del XV se caracterizan por el continuo declive de la aljama de la capital. Las fuentes transmiten una imagen de decadencia y abandono. El 26 de

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

abril de 1376 se publicó un pregón, ordenando que no se derribasen casas en la Arrixaca: “Por mandado del conçeio que alguno ni algunos vezinos de la çibdat ni estrangeros, christianos, moros ni judios no sean osados de derribar en la Arrexaca desta dicha çibdat, en la moreria ni fuera de la moreria casas algunas para vender la madera e tejas e adriellos, so pena de seysçientos maravedís por cada vez a cada vno que las derribase” (CODOM X, 1985: 160-161). En el año 1378 el concejo de Murcia informa al rey Enrique II de que la “moreria de los moros desa çibdat es muy despoblada, e que con los grandes pechos e trebutos que pechan que non son quedados en ella saluo muy pocos, e que non pueden pagar los marauedis que tienen en cabeça en el seruiçio que las aljamas de los nuestros regnos nos fazen” (CODOM VIII, 1983: 377).

En el siglo XIV continuó el éxodo de los mudéjares murcianos hacia Granada y Aragón (Torres Fontes 1986: 64). Para remediar la sangría demográfica que sufría Murcia, Juan I concedió en 1384 un privilegio de franqueza, que liberaba de impuestos durante diez años a todos los cristianos, moros o judíos que se avecindaran en el reino: “Todas aquellas personas que se eran ydas morar Aragon e a otras partes fuera de los nuestros regnos, e a otras qualesquier personas estrangeras de fuera de los nuestros reynos, que se viniesen morar a qualesquier çibdades o villas o lugares de los nuestros reynos fasta diez años conplidos, que non pechasen nin pagasen monedas nin otros pechos algunos que nos mandamos echar nin derramar por los dichos nuestros regnos, salvo ende alcavalas” (CODOM XI, 2001: 303-304; Torres Fontes 1993: 372). Al parecer, la medida tuvo efecto, porque entre 1380 y 1395, a la capital llega un número importante de inmigrantes del vecino Aragón. En 1392, el concejo declaró, por primera vez desde la Reconquista: “Alabado sea Dios, porque la ciudad está ahora más poblada que nunca y sus habitantes aumentan cada día” (Menjot 2008: 65).

En 1395 en la Arrixaca vivían unos 300 mudéjares. Sin embargo, una epidemia de peste, que duró dos largos años, redujo a la población a la mitad. En junio de 1396 la ciudad se encontraba de nuevo “yerma y despoblada”. La epidemia, la inestabilidad política y, sobre todo, la fuerte presión fiscal, desencadenaron una nueva ola de emigración hacia Aragón, muy intensa en los años 1399-1400. Las consecuencias de la crisis duraron hasta el año 1401 (Martínez Carrillo 1980: 17). Según Menjot (2008: 66), la capital se recuperó relativamente pronto de la catástrofe. En 1402 la población murciana rondaba las 1.550 familias, unos 7.750 habitantes. Martínez Carrillo (1980: 17) es más optimista y calcula que en este año, cuando la crisis estaba en vías de superación, la población murciana oscilaría entre los 8.000 y 9.000 habitantes, moros y judíos incluidos.

Gracias a una política de atracción de pobladores, el concejo logró que entre 1392 y 1425 llegasen desde Orihuela, Valencia y otras aljamas del propio reino unos 167 moros. La mitad se establecieron en la capital y el resto en la Huerta, en Santaren y Fortuna (Menjot 2008: 537-538). Según Martínez Carrillo (1980: 60), en el año 1407, en plena época de recuperación demográfica, la morería de la Arrixaca podría albergar a unos 500 habitantes, cifra muy considerable, debida en parte a la inmigración proveniente de Valencia y Orihuela. Sin embargo, una secuencia de catástrofes naturales provocó de nuevo su despoblación. Las crecidas del Segura fueron una amenaza permanente para la población de la Arrixaca (Robles Fernández y Navarro Santa-Cruz 1995b: 753). En 1424 una crecida del río destruyó seiscientas casas y las cosechas, provocando una corriente migratoria hacia Aragón. Los mismos efectos tuvo la crecida de 1453 que destruyó más de mil casas en los arrabales. Los

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

barrios más periféricos, que suelen ser también los más pobres, se llevaron la peor parte. A mediados del siglo XV en la morería de Murcia habían quedado solo quince familias (Molina Molina 1996: 12-13; Torres Fontes 1993: 391-392). Además, la mayoría de los mudéjares de la Arrixaca vivían en la pobreza. En una carta al concejo de 1410, las autoridades de la aljama se quejaban de que “ay muchos moros que mal pecado non tienen ropa en que se echen” (Veas Arteseros 1992: 116).

Desde mediados del siglo XV se inicia una lenta recuperación de la aljama de la capital. En el último cuarto del siglo, gracias a la mayor estabilidad política, social y económica y a la mayor seguridad, se observa un incremento de la población mudéjar urbana. Desde 1475 a 1501 las Actas Capitulares registran 51 nuevas familias mudéjares de Valencia y Orihuela que se acercan en la Arrixaca (Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 100; Molina Molina 1996: 20). En el año 1481 había once parroquias en Murcia que sumaban 1.754 fuegos cristianos. En la morería vivían 32 familias y en la judería 150. Tres años más tarde, en 1484, la población de la Arrixaca había disminuido hasta los 20 vecinos. En el padrón de 1488 fueron inscritos un total de 204 vecinos entre las dos aljamas, la mora y la judía, pero hay que tener en cuenta que al menos 150 de ellos eran judíos. Las dos comunidades sufrieron pérdidas importantes a causa de la peste de 1489, pero las superaron pronto, porque en los años finales del siglo la aljama mudéjar había recuperado su volumen acostumbrado, situándose en torno a los 43-44 vecinos (Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 100; Molina Molina 1996: 15-17; Menjot 2008: 538; Ladero Quesada 1978: 303).

Tal y como evidencian las cifras, la población mudéjar de la capital fue muy inestable en el tiempo y se encontraba en constante renovación, lo que hace muy difícil su estudio desde un enfoque sociolingüístico. Murcia quedó subpoblada durante todo el periodo fronterizo (ss. XIV-XV). Su población no superaba los 10.000 habitantes y los mudéjares representaban una minoría casi insignificante entre ellos (Menjot 2008: 68-69).

Los mudéjares de la ciudad de Murcia recibieron en el año 1305 una auténtica “carta foral” (Molina Molina 2008) que determinaba su estatuto jurídico y sus relaciones con la ya mayoría cristiana. De entre las diversas concesiones, destacaban las relativas a la autonomía en la administración de justicia, la libertad de elegir a sus oficiales, alcaldes y jueces, o las disposiciones relativas a los pleitos entre cristianos y moros: “sy algún christiano o judío oviere querella de moro -establece Fernando IV-, aquel moro cunpla de derecho antel alcalde moro, et sy el moro touiere querella de christiano quel faga derecho en poder del alcalde christiano, et esto sea también de los moros estrannos como de los vezinos, según que es acostunbrado fasta aqui” (CODOM V, 1980: 48-50). Estas concesiones conllevaban implícito el derecho de tener unas instituciones privativas que, lógicamente, estarían capacitadas para producir y custodiar documentación en lengua árabe. Sin embargo, no se han encontrado archivos mudéjares en Murcia. Rodríguez Llopis (1988: 19-24) considera que la producción documental estaba íntimamente ligada a los grupos de poder, que se servían de ella para ejercer el control social, económico y judicial de los grupos subordinados. Como minoría, los mudéjares no tendrían, según este autor, acceso a la producción de documentos y a la escritura. No podrían tener escribanías propias y dependían por completo de los escribanos y notarios públicos y concejiles o del comendador, en las aljamas santiaguistas. Los mudéjares no tenían capacidad para emitir signos escritos, lo que demuestra su situación de dependencia

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

y su inferioridad con respecto a la comunidad cristiana. Pero la misma situación de dependencia existía también en las aljamas mudéjares de Aragón y Valencia y, sin embargo, ahí los notarios mudéjares siguieron emitiendo documentación en lengua árabe, después de la Reconquista.

En Murcia, como en Sevilla, tampoco se conoce el fenómeno de la literatura aljamiada. La ausencia de documentación escrita plantea la cuestión del mantenimiento del árabe clásico en el seno de la comunidad mudéjar murciana. Es poco probable que los mudéjares de la Arrixaca hayan mantenido un sistema autónomo de enseñanza del árabe. Durante el protectorado castellano (1243-1264), Murcia mantenía aún su prestigio como centro de estudios árabes e islámicos, al que acudían estudiosos de otras provincias andaluzas, incluso granadinos (Carmona González 1994: 58-59). Sin embargo, después de la revuelta de 1264 y, sobre todo, después de la expulsión de 1275, la élite intelectual musulmana emigró y la red de enseñanza que existía en época andalusí fue desmantelada. En el mejor de los casos, los musulmanes que permanecieron en Murcia solo tendrían acceso a una formación lingüística muy básica, que impartía el alfaquí en la mezquita de la Arrixaca. Los que aspiraban a obtener un nivel superior de estudios estaban obligados a emigrar a Valencia, Granada o al Norte de África.

Es muy dudoso que existiera una élite intelectual entre los mudéjares de Murcia. Como en Sevilla, aquí también, la función de alfaquí recaía muchas veces en los artesanos. Entre 1432-1438 fue alfaquí de la aljama de la Arrixaca Mahomad Alfajar, herrero. En 1469 era alcalde y, tal vez, también alfaquí, otro miembro de la familia Alfajar: Abraham Alfajar, “maestro de hacer lombardas”. El tornero Alí Temblús fue alfaquí en 1471.

Es curioso que entre los mudéjares murcianos no hubiera personas capaces de desempeñar la función de traductores. El árabe no había perdido su utilidad después de la Reconquista. En un reino de frontera, como era Murcia, siempre se necesitaban trujamanes. Sin embargo, los traductores de árabe que contrataban los concejos de Murcia y Lorca en los siglos XIV y XV eran casi siempre judíos (Feria García y Arias Torres 2005: 217-218; Jiménez Alcázar y Abad Merino 2009: 419-421). Ello se debe, sin duda, a su superior nivel de formación. El trabajo del “romanceador” de cartas era un trabajo altamente cualificado que exigía el dominio escrito tanto del árabe como del castellano. No eran muchas las personas que pudieran desempeñarlo. En la capital, a lo largo de casi veinte años desempeñó esta función el judío don David Abenacox. En el año 1403, don David exigió del concejo de Murcia el salario que este le debía por “romançar todas las cartas moriscas que eran enbiadas por el rey de Granada o por los alcaydes e aljamas del su señorío, así al concejo como al adelantado del regno de Murcia, e así mesmo escreuia en morisco todas las cartas quel dicho concejo o el dicho adelantado enbiaua al rey de Granada e a los alcaydes e lugares del su señorío” (Abellán Pérez 1981: 100-101). Los pocos traductores mudéjares que citan las fuentes no eran murcianos, sino que venían de Castilla, como los miembros de la familia Xarafi de Toledo (Feria García y Arias Torres 2005: 218).

No podemos determinar el nivel de formación en árabe clásico que pudieran tener los mudéjares de Murcia, aunque no debió de ser muy alto. Sin embargo, es más que probable que los musulmanes de Murcia mantuvieran vivo el árabe andalusí, como lengua de comunicación oral. Además de los frecuentes contactos con los moros valencianos y granadinos a través de la frontera, hay otro factor que potenciaba el mantenimiento del árabe:

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

la inmigración. Me he referido ya a la llegada al reino de Murcia de comunidades mudéjares de Valencia y Orihuela en distintos momentos de los siglos XIV y XV. Estos contingentes de musulmanes arabófonos se vieron reforzados por el establecimiento en Murcia de mudéjares y moriscos granadinos en los siglos XV y XVI. En enero de 1490, por ejemplo, ante las consecuencias provocadas por la peste del año anterior, las autoridades solicitaron a los reyes el asentamiento en el reino de Murcia de mudéjares granadinos (Torres Fontes 1993: 377). Este mismo año el concejo llegó a un acuerdo con don Miguel de Corella que se comprometió a traer “mil casas de moros del reyno de Granada, para poblar en los términos y lugares y heredamientos desta çibdad” (Veas Arteseros 1992: 124; Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 100). El concejo y los señores, deseosos de repoblar sus heredades con mudéjares granadinos, estaban dispuestos a pagar dos reales castellanos por casa poblada, lo que evidencia el gran interés que tenían en este negocio. Y se juntaron el hambre con las ganas de comer, porque poco antes, en 1488, se había sometido por capitulación todo el valle del Almanzora, lo que significaba la incorporación a los dominios castellanos de abundante número de mudéjares. Además, los monarcas estaban interesados en alejar a cuantos moros podían de la frontera de Granada, entrando ya en la última fase de la ofensiva que culminaría con su conquista de 1492. Consta la llegada y el asentamiento de musulmanes granadinos, arabófonos, en la Huerta y el campo murcianos. Estas familias se integraron en las comunidades mudéjares preexistentes en algunos casos, y en otros casos constituyeron nuevas comunidades. Su presencia no solo alteraba el mapa lingüístico de la región, sino que potenciaba el mantenimiento del árabe.

En 1497 llegaron a Murcia un buen número de familias mudéjares del valle de Ricote, que decidieron avecindarse en la ciudad a causa de un conflicto con el alcaide de la Orden de Santiago (Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 101). Su onomástica, y la información del Informe Pereda (González Castaño 1992), que voy a analizar a continuación, hacen pensar que en esta época los moros del Ricote todavía dominaban el árabe. Su presencia en la capital también reforzaba el uso de la lengua comunitaria.

### Las aljamas de señorío

El reino de Murcia era un territorio de marcados contrastes demográficos y lingüísticos. Mientras que en las grandes ciudades las comunidades mudéjares tenían escasa densidad, en lugares como Pliego, Albudeite, Ceutí, Lorquí, el valle de Ricote, Archena y Alcantarilla, vivían densas comunidades mudéjares (Molina Molina 1996: 12). En el primer cuarto del siglo XIV, el reino de Murcia ya se había configurado como un espacio dual desde el punto de vista étnico, lingüístico y religioso. Las ciudades y villas de realengo eran un espacio predominantemente cristiano, mientras que los señoríos se habían constituido en zona residual mudéjar (Rodríguez Llopis 1985: 137-138). En algunos casos se trataba de comunidades íntegramente mudéjares, en otros, de núcleos de población mixta cristiano-mudéjar. “El musulmán subsistió -dice Rodríguez Llopis (1985: 137)- en las zonas económicamente más pobres, donde el asentamiento cristiano fracasó, o bien en lugares aislados donde el señor les permitió la prolongación de sus modos de vida”.

Según Rodríguez Llopis (1985: 114-116), Alfonso X tenía la intención de implantar en el reino de Murcia el modelo valenciano, donde la repoblación y la colonización cristiana

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



fueron compatibles con la permanencia de la población autóctona. El proyecto alfonsí preveía la creación en las ciudades y villas murcianas de poderosos concejos cristianos, capaces de controlar a las comunidades mudéjares de sus amplios alfoques. Estos campesinos musulmanes serían los responsables de mantener el sistema productivo de época andalusí. El intento de implantar el modelo colonial fracasó en las tierras de realengo, pero se llevó a cabo, aunque con limitaciones, en los señoríos.

Los grandes señores intentaron atraer a los mudéjares a sus dominios, ofreciéndoles todo tipo de ayudas y concesiones. Así se constituyeron verdaderas colonias agrícolas integradas casi exclusivamente por mudéjares (Torres Fontes 1961: 80-81; Rodríguez Llopis 1985: 137). La Orden de Santiago, por ejemplo, llevó a cabo una “feliz iniciativa” con la creación de encomiendas que acogieron a gran número de familias mudéjares, que habían perdido sus casas y sus tierras, y, sin embargo, habían decidido permanecer en el reino (Torres Fontes 2008: XXIV). La fórmula aplicada en las encomiendas santiaguistas resultó exitosa. A los mudéjares se les garantizaba protección, seguridad, cierto grado de autonomía interna y un trato benigno, aunque la presión fiscal no hizo sino aumentar con el tiempo. La presencia cristiana se limitaba muchas veces a la guarnición militar en el castillo, y la intervención señorial, a la percepción de la renta. Un 37,7% de los mudéjares del reino de Murcia vivían en los señoríos de la Orden de Santiago a finales del siglo XV (Menjot 2008: 539).

A lo largo del siglo XIV y primera mitad del XV muchos mudéjares dejaron la ciudad para convertirse en vasallos de las Ordenes Militares o de la Iglesia (Rodríguez Llopis 1985: 137-138; Torres Fontes 2008: XXXI). Según Rodríguez Llopis (1986a: 41), “son los señoríos los que permiten al mudéjar una mejor organización social, a la vez que le dotan de un marco jurídico y de un espacio económico propio que le ayuda a consolidarse como comunidad”. Desde el siglo XIV hasta la expulsión, las comunidades mudéjares más densas vivían en tierras de señorío, fuera de los núcleos urbanos y de la capital. La mayor concentración de mudéjares en el reino de Murcia se registraba en el valle de Ricote. En 1495, cuando en la capital había tan solo 43 familias mudéjares, en el valle vivían 177 familias musulmanas. El número de vecinos fue en aumento: en 1501 el valle de Ricote contaba con 200 fuegos mudéjares y en 1507 con 269 (Ladero Quesada 1978: 303; Molina Molina 1996: 12).

No es difícil entender por qué la lengua árabe se mantuvo más tiempo en las aljamas de señorío. Basta con comparar la densidad demográfica de las comunidades del valle de Ricote, o de Alcantarilla y Alguazas con la morería de la Arrixaca. Las aljamas de señorío se caracterizaban no solo por su densidad, sino también por una relativa estabilidad de los efectivos demográficos. Sus contactos con el exterior fueron más limitados y esporádicos y, además, disfrutaban de la protección de sus señores, que amortiguaban en gran medida la presión aculturadora que ejercieron las autoridades urbanas (Rodríguez Llopis 1985: 137-138). Se trataba de comunidades densas y cohesionadas, que se desplazaban en grupo y mantenían un espíritu comunitario que se había perdido en la capital. En este sentido, es muy significativo el ejemplo de la comunidad de Letur, situada en la misma frontera de Granada. Hacia 1448-49, los mudéjares de Letur prendieron fuego a la villa y se marcharon a Huéscar, en territorio granadino (Rodríguez Llopis 1986b: 17; Jiménez Alcázar y Abad Merino 2009: 418). De las aljamas de señorío, las primeras que presentan síntomas evidentes de aculturación fueron las más próximas a la capital, las del valle de Ricote, Alguazas y

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Alcantarilla. Las morerías del alfoz murciano eran pequeñas comunidades agrícolas y pastoriles, cuya economía dependía de la demanda urbana. Los mudéjares mantenían estrechas relaciones con Murcia y frecuentaban cada semana su mercado para vender los productos de su tierra y los artículos de artesanía que fabricaban (Menjot 2008: 539). Estas comunidades debieron aprender el romance con relativa facilidad debido a sus contactos con la población cristiana. Jiménez Alcázar y Abad Merino (2009: 417-418), sin embargo, defienden otro punto de vista y consideran que los mudéjares del valle de Ricote apenas mantenían contactos con la población cristiana, lo que favoreció el mantenimiento de la lengua árabe e impidió su aculturación, ya que “su evolución se mantuvo al margen de la generalidad socio-política y económica del reino”. La verdad es que los mudéjares del valle de Ricote mantuvieron estrechos vínculos económicos y comerciales con la capital de Murcia (Veas Arteseros y Veas Arteseros 1993). Desempeñaron, por ejemplo, un papel muy activo en el suministro de materias primas. Según los archivos municipales, en el año 1431 un total de 48 mudéjares de Blanca, Abarán, Ricote, Ojós y Ulea suministraron trigo a la capital (Veas Arteseros y Veas Arteseros 1993: 399). Aparte del abastecimiento de cereales, los mudéjares del valle suministraban también materiales de construcción, que se empleaban en diversas obras públicas. El 10 de noviembre del año 1431, por ejemplo, Mahomad de Ricote trajo diez cuerdas para los pilares del Almudí. El 19 de febrero de 1432 Aheme de Blanca trajo cinco maderos de pino para la obra del portillo del Arrabal, etc. El concejo de la capital contrataba frecuentemente a los músicos y juglares del valle de Ricote para los festejos, celebraciones y procesiones religiosas que se organizaban en la ciudad (Veas Arteseros y Veas Arteseros 1993: 401-403). Los moros del Ricote obtuvieron una carta de seguro del concejo de Murcia en el año 1437 “para que vengan e puedan venir a esta çibdad salvos e seguros con sus mercadorías e bienes e otras cosas, e estar en ella e se yr e bolver a sus lugares quando quisieren” (Veas Arteseros y Veas Arteseros 1993: 407). En 1497 un grupo de mudéjares ricoteños llegaron incluso a avecindarse en la ciudad de Murcia, a causa de un conflicto con el alcaide de Ricote (Veas Arteseros 1992: 125-128; Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 100-101; Westerveld 1997: 309-310). Por cuestiones de proximidad, de relaciones laborales y de intercambios comerciales, la población mudéjar del valle debió adquirir el romance murciano bien pronto. Esto no les impidió mantener al mismo tiempo un uso activo del árabe andalusí. Se encontraban, al menos hasta el siglo XVI, en condiciones óptimas para mantener el bilingüismo árabe-romance murciano. Posteriormente, tras la conversión al cristianismo y la penalización del uso del árabe, se inició un proceso gradual de pérdida de la lengua comunitaria, proceso que afectó primero a las generaciones más jóvenes. Los adultos, bilingües en árabe-murciano, decidieron no transmitir a sus hijos el árabe. Era un modo de protegerlos en un contexto de persecución. No olvidemos que el tribunal de la Inquisición estaba al acecho de cualquier disidencia, religiosa o lingüística. El Informe Pereda refleja el proceso de pérdida y abandono del árabe en sus últimas etapas, antes de la expulsión, cuando solo algunos ancianos lo mantenían aún.

El análisis del sistema onomástico de los mudéjares murcianos también apoya la tesis del bilingüismo. Disponemos de dos nóminas de mudéjares del valle de Ricote, de la primera mitad y de finales del siglo XV. A continuación, ofrecemos algunos ejemplos de la lista de los mudéjares ricoteños que suministraron cereales a la capital entre 1429 y 1431: *Cazan*

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

*Alducho, Mahomad Abenyayedi, Mahomad Ason, Mahomad Abenadar, Aben Hayet, Çad Abenayty, Abraham Alasfuz, etc.* (Veas Arteseros y Veas Arteseros 1993: 397-399).

La segunda nómina se conserva gracias a un pleito entre el concejo de Murcia y el alcaide de Ricote, Bernaldino Torpin. En el año 1497 un grupo de mudéjares del valle se presentaron ante el concejo de Murcia con la intención de avecindarse en la capital. Entre ellos se encontraban *Çad Abinibi, Ayet Alabiar, Mahomad Archini, Abulfare Atab, Çad Atab, Abdalla Reduan, Mahomad Algabes, Çad Xarqui, etc.* (Veas Arteseros 1992: 125-128). Como es fácil observar, tanto los nombres propios como los apellidos de la mayoría de estos mudéjares son de origen árabe. No se detectan cambios en los modelos onomásticos entre 1429 y 1497.

Los datos referentes a la aljama de la capital son más escasos, pero la tendencia es la misma. Se mantiene la onomástica árabe, tanto en los nombres propios como en los apellidos. Así, por lo menos, lo atestigua la lista de un buen número de familias mudéjares que vivían en la ciudad de Murcia en el siglo XV: *Mahomad, Abdallá, Galip y Abraham Alfajar; Hamet, Mahomad, Abraham y Çad Alfallini; Mahomad, Ali y Çad Cheleni; Ali y Abdallá Mambrón; Ali, Çad y Yusuf Temblús* (Martínez Carrillo 1996: 71-79). Martínez Carrillo (1996: 76-77) elaboró el árbol genealógico de la familia *Mexía*, una familia de herreros proveniente de Belmonte (Cuenca), que se estableció en Murcia en el año 1470. Se pueden estudiar los nombres de tres generaciones de esta familia. Todos, sin excepción, llevan nombres de la tradición islámica y el apellido familiar. *Abraham Mexía* casó con *Fátima* y tuvieron seis hijos: *Mahomad, Abdallah, Usmen, Yuçaf, Dexemça y Axa*. Se conocen los nombres de dos de sus nietas: *Miriam y Fátima*.

Los mudéjares murcianos mantuvieron su onomástica tradicional. Algunos tenían apodos castellanos, como *Abraym Mosquito* o *Yuçaf Barriga*, otros eran conocidos por su lugar de origen, como *Abraim Toledano*, pero sobre todo se les identificaba por su profesión: *Mahomad Herrero, Yuçaf Carpintero, Mahomad Tornero* (Menjot 2008: 554). Un ejemplo curioso es el de *Mahomad Cheleni*, más conocido entre sus vecinos como *Mahomadico*, con el típico diminutivo en *-ico*, tan característico del murciano.

La nota distintiva en el caso de Murcia son los apellidos. Era normal que los mudéjares mantuvieran sus nombres propios tradicionales como una seña de identidad, pero en el siglo XV, tanto en Castilla, como en Aragón, ya era habitual el empleo de apellidos y apodos romances, algo que no constatamos en Murcia, al menos, no con la misma frecuencia. Puede que esta discrepancia se deba al origen foráneo, casi siempre valenciano o granadino, de buena parte de las familias mudéjares establecidas en la capital en los siglos XIV y XV.

El proceso de cambio de lengua, que consistió en el paulatino reemplazo del árabe andalusí por el romance murciano, no fue simultáneo en toda la geografía murciana. Empezó antes en las aljamas más próximas a la capital y tuvo una cronología más tardía en los puntos más alejados de Murcia y más cercanos a la frontera con Valencia y Granada. Estas diferencias fueron reflejadas en un curioso documento de principios del siglo XVII: el Informe de fray Juan de Pereda.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## El Informe Pereda

En el año 1612, Felipe III decidió enviar al reino de Murcia a Juan de Pereda, un fraile dominico, del Convento de Santo Tomás de Ávila, con la misión de averiguar “si los moriscos que al presente hay en el, llamados mudexares han viuido y viuen virtuosa y xristianamente [...] si estan mezclados y enparentados con cristianos viejos, y si se tienen por tales sin diferencia en nada de sus costumbres” (González Castaño 1992: 222). A lo largo de dos meses, entre marzo y abril, el fraile recorrió cada uno de los lugares donde vivían moriscos en Murcia. Su informe puede considerarse digno de crédito, porque es fruto de un conocimiento directo, obtenido “después -dice el fraile- de hauer por mi persona con mucho secreto y recato yendo solo y a pie andando todos los lugares del Valle y los demás que hay camino derecho asta Murçia confesando y preguntando la doctrina en ellos y comunicando la gente y examinando todos los testigos que me pareçio conuenir” (González Castaño 1992: 232). El informe se basa en entrevistas directas con los mudéjares y con sus vecinos cristianos viejos, aunque está influido también por la opinión de altas dignidades de la Iglesia, inquisidores, curas y confesores. Fray Juan de Pereda disponía de un cuestionario y una de las preguntas apuntaba directamente a la lengua: tenía que averiguar si los mudéjares murcianos “hauian arauigo” (González Castaño 1992: 234). Para interpretar correctamente los datos del informe, hay que tener en cuenta el contexto en el que fue elaborado. En el año 1612, los moriscos granadinos y valencianos ya habían sido expulsados y se deliberaba sobre la necesidad y conveniencia de expulsar también a los moriscos antiguos, a los mudéjares de Murcia, que por su alto grado de aculturación y muestras de religiosidad habían evitado este destino, de momento. Las circunstancias no favorecían precisamente la objetividad de las respuestas de los informantes. Se respiraba un aire de miedo, desconfianza y sospechas. El conocimiento del árabe se ocultaba y se disimulaba su ignorancia. Aun así, Juan de Pereda consigue algunos datos de interés. Hablando en general de los mudéjares murcianos, dice que “algunos espeçialmente los mas ancianos entienden y hablan el arauigo y generalmente los mas tienen un acento o tonillo particular que llaman quebrar la lengua”, pero a continuación afirma que “los mudexares de quarenta años abajo no hablan arauigo, ni le entienden” y que en esto consiste su diferencia con respecto a los moriscos valencianos y granadinos (González Castaño 1992: 223-224). A continuación, fray Juan entra en más detalles porque pasa a examinar las distintas localidades donde vivían mudéjares. Traza un mapa, estableciendo tres “generos de lugares” en función de la proporción que guardaban los mudéjares con respecto a los cristianos viejos y dependiendo, también, de su grado de integración. Uno de los criterios de clasificación que usaba era el número de matrimonios mixtos entre cristianos viejos y mudéjares.

En el primer grupo entraban Murcia capital y sus aldeas de Cieza y Hellín. Aquí los mudéjares eran minoría y estaban bastante mezclados con los cristianos viejos, hasta el punto de que “es muy difficultoso de distinguirlos”, dice Pereda (González Castaño 1992: 225). Según el informe, en esta fecha de 1612, en la capital vivían 107 mudéjares y es curioso constatar que seguían habitando el barrio de San Antolín y de San Ginés, es decir, la antigua Arrixaca. No se menciona ninguna diferencia en su forma de hablar con respecto a los cristianos viejos. Sin embargo, Juan de Pereda dice que alrededor de la ciudad de Murcia, en un radio de 4 a 7 km, había una docena de aldeas, y en estos “lugarçillos”, dicen los testigos,

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

que la mezcla con cristianos viejos no es tanta y que tienen “algún tonillo o acento”. Se refiere a aldeas muy próximas a la capital como La Raya, La Ñora, Guadalupe y Aljucer, algunas de las cuales fueron repobladas a finales del siglo XV con mudéjares granadinos, detalle que tal vez explique su peculiaridad lingüística (González Castaño 1992: 226).

El segundo grupo lo constituían lugares como Molina, Alcantarilla, Alguazas, Cotillas y Pliego, donde, aunque había distinción entre mudéjares y cristianos viejos, la mezcla era considerable (González Castaño 1992: 226-227). De los cinco lugares, solo hay referencias a la forma de hablar de los mudéjares de Pliego, villa de la encomienda de Santiago, donde en 1612 vivían 935 mudéjares y solo 59 cristianos viejos. De los mudéjares “diçen que tienen tonillo” (González Castaño 1992: 227; Iniesta González 2009: 22-23).

El tercer grupo incluía La Puebla de Mula, Albudeite, Campos, Archena, Ceutí, Lorquí, Fortuna, Abanilla, Socovos y las seis aljamas del valle de Ricote: Villanueva, Ulea, Abarán, Ricote, Ojós y Blanca (González Castaño 1992: 227-232). Los mudéjares de estos lugares vivían totalmente separados y rehusaban los casamientos con cristianos viejos. Aquí, como era de esperar, las diferencias lingüísticas aumentan. De Fortuna se dice que “en este lugar se conoçe algo mas el tonillo de moriscos”, lo que se explica por su distancia de Murcia y proximidad a Valencia. En 1612, en Fortuna vivían 684 mudéjares y 54 cristianos viejos (González Castaño 1992: 228; Iniesta González 2009: 22-23). De Abanilla se dice que “es raya de Valençia y assi retienen mas el tonillo morisco y se diçe que los de 50 años arriba entienden el arauigo y no los de menos edad” (González Castaño 1992: 228). La desproporción entre mudéjares y cristianos viejos aquí es aún más acusada: 1.007 contra 40. El conocimiento del árabe y el acento particular de los mudéjares de Fortuna y Abanilla se explica, en este caso, por su proximidad y frecuentes contactos con los moriscos valencianos (Iniesta González 2009: 22). De Socovos, que según el informe, fue repoblada con mudéjares de Hellín, se afirma que “solo un testigo sospechoso de enemigo suyo diçe que los viejos hablan arauigo” (González Castaño 1992: 229).

Los mudéjares de Ricote tenían mala fama tanto fuera como dentro del valle: “deçian dellos que quando iban a contratar al reino de Valençia posaban en casa de moriscos alfaquies y comunicaban con ellos amigablemente saludandolos al modo morisco [...] y que a escondidas hablaban con ellos arauigo” (González Castaño 1992: 229-230). Dentro del valle, Juan de Pereda recorre cada una de las seis aldeas mudéjares que los conforman. De Villanueva dice que “es el lugar de mas poliçia y que menos tonillo tienen de moriscos de todos los del Valle”. Solo un testigo, sospechoso de ser enemigo suyo, dice que “algunas viejas hablan arauigo, algunas palabras y a escondidas”. De Ricote y Ojós “diçese desta gente que tienen mas tonillo que otros”. De Blanca, el lugar de peor opinión, “diçese desta gente que algunos los mas viejos hablan arauigo y generalmente son mas çerrados de lengua” (González Castaño 1992: 230-232).

Somos conscientes de los riesgos que supone usar retrospectivamente una fuente tan tardía, relativa a la problemática morisca, de modo que usamos el Informe Pereda solo como punto de contraste que sirve, sobre todo, para demostrar que, en vísperas de la expulsión, a principios del siglo XVII, pasados tres siglos y medio desde la conquista cristiana, el cuadro que presentaban las comunidades mudéjares del reino de Murcia distaba mucho de ser homogéneo, desde el punto de vista lingüístico. Había localidades donde los mudéjares apenas podían distinguirse del resto de la población, y otras, donde la diferencia saltaba a

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

simple vista; zonas, donde los mudéjares estaban totalmente asimilados en lo lingüístico, y otras, donde un cierto “tonillo” los delataba. Según el Informe de Juan de Pereda, a principios del siglo XVII, en el reino de Murcia, los mudéjares de mayor edad aún hablaban árabe. Esto significa que en los siglos anteriores la vitalidad del árabe debería haber sido mucho mayor, incluyendo, además, a todos los grupos de edad. Podemos concluir, por tanto, que los musulmanes de Murcia mantuvieron vivo el árabe como lengua de comunicación oral durante la etapa mudéjar y que continuaron transmitiéndoselo a sus hijos, sin ningún tipo de limitaciones. Los mudéjares murcianos eran bilingües. Toca ahora explicar cuáles son las claves de su aculturación.

#### **2.4.7 Claves que permiten explicar la asimilación lingüística de los mudéjares de Murcia**

El análisis que se ha realizado en las páginas precedentes permite afirmar que los mudéjares del reino de Murcia eran bilingües en árabe y en romance murciano. Sin embargo, hay autores que niegan su asimilación lingüística. “Las comunidades mudéjares -dice Jiménez Alcázar (2012: 71-72)- en su conjunto no aprendieron castellano por una sencilla razón: no hubo contacto deseado”. Las lenguas, además de su indiscutible componente identitario, son también instrumentos útiles de comunicación. Puede ser que el contacto de los mudéjares con los cristianos no fuera deseado, como afirma Jiménez Alcázar, pero fue inevitable. Para la mayoría de los musulmanes que vivían en Murcia aprender la lengua romance que hablaban sus vecinos cristianos era una necesidad básica de supervivencia. El dominio del romance les permitía integrarse en la vida económica y laboral, defender sus derechos ante las autoridades cristianas, mejorar su estatus social, etc. Como veremos a continuación, los mudéjares estaban plenamente integrados en la sociedad murciana bajomedieval. El mantenimiento de su lengua comunitaria, el árabe, no les impidió adoptar el romance y alcanzar un nivel de aculturación suficiente para sobrevivir como grupo en el seno de una comunidad mayoritariamente cristiana y romanceparlante.

##### **La demografía**

Ya he analizado la evolución demográfica de la comunidad mudéjar de la capital a lo largo del tiempo. A modo de recapitulación, solo cabe decir aquí que a fines del siglo XIV en la capital había nueve parroquias, una judería y una morería muy modesta. En 1407 en la Arrixaca vivían entre 50 y 100 familias, una cantidad insignificante en una ciudad de 10.000 habitantes o 2.000 familias cristianas. En el año 1481 el número de parroquias en Murcia había aumentado hasta once. En la morería vivían por entonces 32 familias y en la judería 150. Desde la época de la conquista, se había mantenido la misma tendencia: el aumento de la población cristiana y la disminución de la mudéjar. La inestabilidad demográfica y el constante flujo y reflujo de efectivos humanos a causa de la emigración, favorecían el proceso de aculturación y la asimilación lingüística de las escasas familias mudéjares que permanecían en la morería de la capital.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

### La morería y la promiscuidad interconfesional

En 1266 Alfonso X había ordenado la separación física entre las tres comunidades religiosas que vivían en la capital. Medio siglo después, en 1305, Fernando IV volvió a prohibir que “ningun christiano nin judio non pueda auer casas en la moreria” (CODOM V, 1980: 48-50). Sin embargo, era difícil mantener la segregación. Desde el siglo XIV, la morería urbana había quedado reducida a un islote entre las parroquias de San Andrés y de San Antolín (Navarro Palazón y Jiménez Castillo 2009: 732). Además, las únicas vías de acceso a la villa pasaban por estas dos collaciones, que los mudéjares estaban obligados a cruzar diariamente (Robles Fernández y Navarro Santa-Cruz 1995b: 757-758). Era prácticamente imposible evitar los contactos entre las dos comunidades. Menjot (2008: 550) ha encontrado muchos indicios en las fuentes que muestran que no existía separación física. Al contrario, los contactos entre las dos comunidades fueron una realidad cotidiana. Las repeticiones por parte del concejo de la prohibición de cohabitar no impidieron que muchos cristianos adquirieran casas en la morería. Hasta 1415, los alfareros cristianos estaban obligados a trabajar en la Arrixaca, donde estaba el único horno alfarero de la ciudad. En 1433, el concejo tuvo que prohibir a las cristianas cocer su pan en los hornos de la morería. Fueron constantes también las prohibiciones a los carniceros moros de vender carne a los cristianos y a estos de sacrificar sus bestias en la carnicería de los moros. En el año 1407 el concejo permitió a los mudéjares cerrar la morería, lo que significa que hasta ese momento no estaban aislados físicamente (Martínez Carrillo 1980: 62).

### La integración laboral

Las referencias al trabajo en común de mudéjares y cristianos son muy antiguas en el reino de Murcia. En el año 1266, Alfonso X ordenó a los partidores “que departades estos heredamientos entre los christianos et los moros, assi como sobredicho es, con aquellos moros que el rey de Murcia et el aliama de los moros pusieren que lo fagan conuusco” (CODOM-I, 2008: 151). En 1272 se dictaron las disposiciones que regulaban el reparto de aguas y el mantenimiento de los azarbes, que era corresponsabilidad de los vecinos cristianos y moros de Murcia:

“Otro sy, les otorgamos que las aguas de las açequias sean partidas entre los christianos e los moros por derecho, segund que cada vnos deuieren auer su parte, e los christianos pongan un cequero conçeiamientre con consejo del almoxerif, e los moros, otrosí, otro. Segund es costumbre que los muden cada anno e tomen las yuras dellos los juezes e el almoxarife en conçejo” (CODOM-I, 2008: 254).

“Otro sy, otorgámosles -dice el rey- que los jurados de la çibdad de Murçia escojan cada anno dos omnes bonos de cada collación que fagan alimpiar los açarbes mayores de la huerta porque non se faga almarjal, e los juezes e la justicia tomen las juras dellos en conçejo, que lo fagan bien e lealmientre. E los açarbes que fueren comunialmientre de los christianos e de los moros que los alimpien comunialmientre los christianos e los moros, e los que fueren apartadamientre de los christianos que los alimpien los christianos a sus misiones, e los que fueren apartadamientre de los moros que los alimpien los moros a sus misiones. Pero si los christianos e los moros se quisieren acordar entre ipse que los alimpien dessouno (‘conjuntamente’), plazenos e otorgamoslo” (CODOM-I, 2008: 255).

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

Los moros de la Arrixaca ejercían una amplia variedad de profesiones. La diversidad laboral favorecía su integración en la vida económica de la ciudad y, por tanto, su aculturación y su asimilación lingüística. La mayoría de ellos desempeñaban actividades modestas y con escasas posibilidades de enriquecimiento (Torres Fontes 1961: 66; Martínez Carrillo 1980: 60). Menjot (2008: 541-542) ha encontrado en las fuentes concejiles referencias a moros talabarteros, armeros, cuchilleros, zapateros, guarnicioneros, curtidores, carreteros, mozos de cuerda. Muchos trabajaban en el comercio ambulante en el interior del reino, transportando con sus bestias de carga todo tipo de mercancías.

La mayoría de los mudéjares murcianos estaban ocupados en los sectores de la metalurgia y de la alfarería. Dentro del sector metalúrgico, los mudéjares se dedicaban a los oficios más modestos de la herrería y la calderería. Sin embargo, algunas familias de la Arrixaca lograron amasar cuantiosas fortunas, dedicándose a diversas ramas de la herrería. Es el caso de los Alfajar, los Alfallini, los Cheleni, los Mambrón, los Mexía y los Temblús (Martínez Carrillo 1996: 71-79). Según esta autora, desde el siglo XIII hasta la segunda mitad del XV, la actividad de los herreros mudéjares fue imprescindible para el concejo murciano. Este monopolio permitió a varias familias alcanzar un nivel socio-económico superior al resto de sus correligionarios y acceder a los puestos directivos de la aljama. Estas familias ocupaban los cargos de *alcaldes* y *alcaldes* de la Arrixaca durante los siglos XIV y XV en connivencia con las autoridades concejiles. Dentro de la morería, los maestros herreros se convirtieron en una auténtica oligarquía (Martínez Carrillo 1996: 80-81). Por ejemplo, en los años 30-40 del siglo XV, el herrero Abdallá Alfajar trabajaba para el concejo en la reconstrucción de las puertas de la muralla y en varios edificios municipales. Sus hijos, Galip y Abraham, heredaron su oficio y las buenas relaciones con el concejo. Abraham fue un conocido “maestro de hacer lombardas” (Martínez Carrillo 1996: 71-72). Mahomad Cheleni, por su parte, fue un reputado herrero y cerrajero en los años 30 del siglo XV. El concejo le encomendó el cuidado y el mantenimiento del reloj municipal, instalado en Santa María en 1449. Varios miembros de la familia Cheleni se encargaron del mantenimiento del reloj en la segunda mitad del siglo XV: Mahomadico Cheleni, sus hijos Alí y Çad Cheleni (Martínez Carrillo 1996: 73-75). Buen ejemplo del reconocimiento que se ganaron los herreros mudéjares fue su admisión en la cofradía de San Eloy en 1489, en igualdad de condiciones que sus integrantes cristianos y judíos (Torres Fontes 1986: 63; Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 102).

La alfarería fue otro de los sectores de ocupación preferente de los mudéjares (Martínez Carrillo 1980: 43). Los murcianos habían alcanzado altos niveles de especialización en esta actividad durante el período islámico. Después de la conquista cristiana, muchos profesionales del sector emigraron. A lo largo del siglo XIV la situación de los alfareros mudéjares empeoró, lo que repercutió directamente en una producción de escasa calidad y enfocada al abastecimiento del mercado local. La primera noticia de un alfar mudéjar se remonta a 1384. Este año, en la capital se estableció el maestro tinajero Mahomad Galip y, ante la insuficiente producción de vajilla en la ciudad, el concejo accedió a construirle una vivienda, un taller y un horno en la morería (Robles Fernández y Navarro Santa Cruz 1995a: 446). Los alfareros cristianos usaban las mismas instalaciones que los mudéjares. El trabajo comunitario fue habitual en este gremio, como pone en evidencia una fuente del año 1430: “en esta dicha çibdat está fecha una cantarería, asy de tinajas para tener vino como de cantaros

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



e de otras obras de varro, la qual está dentro en la morería de los moros desta dicha çibdat, en la qual labran cristianos e moros” (Robles Fernández y Navarro Santa Cruz 1995a: 447).

En la ciudad de Murcia a menudo escaseaban los buenos artesanos y profesionales. Por eso, el concejo había adoptado medidas de protección del artesanado urbano. Los veinte menestrales más apreciados y necesarios para la ciudad, eran “excusados” de pagar moneda y pechos reales, exención con la que las autoridades concejiles pretendían retenerlos (Martínez Carrillo 1980: 29-31). Es curioso constatar que entre los artesanos exentos de 1407 figuraran algunos mudéjares. Había dos herreros exentos, uno cristiano, Martín Blasco, y el otro mudéjar, Maestre Mahomad. Entre los “excusados” de este año se contaban también los pescadores Alfonso Ruiz (tal vez un converso), Alix Albarracín y Hayet. En 1413 se incluyó en la lista de menestrales exentos a Mahomad Alisponi, por su habilidad de “gabellar trigo e limieso e grana e cominos e otras cosas”. No había otro gabellador en Murcia y los cristianos, moros y judíos del alfoz contrataban sus servicios. En 1418 entre los exentos había dos maestros de gramática, Mateo Sánchez y Juan Ortiz, cinco médicos, la mayoría judíos, y nada menos que nueve pescadores, casi todos mudéjares: Alix Albarracín, Mahomad Alisar, Casín Alisar, hijo de Mahomad, Abdallah, Hayet y Hamet Albarracín (Martínez Carrillo 1980: 29-31).

### La presión aculturadora y la actitud de las élites

Las minorías religiosas constituían micro-sociedades, más o menos jerarquizadas y complejas, incrustadas en la sociedad mayoritaria (Menjot 2008: 536). La aljama mudéjar de Murcia tenía sus propias autoridades: un consejo de ancianos, los viejos de la aljama, y dos magistrados que, en la segunda mitad del siglo XIV, eran el *qadi* ‘alcalde’, con funciones judiciales de carácter interno, y el *caid* ‘alcaide’, con tareas ejecutivas delegadas por el alguacil mayor del concejo (Molina Molina 1996: 69). Eran los representantes de la aljama ante las autoridades cristianas. El alcalde estaba autorizado para impartir justicia de acuerdo con la ley islámica, lo que exigía cierto grado de formación lingüística y jurídica en árabe, aunque ignoramos por completo el nivel de estudios que pudieran tener los alcaldes mudéjares murcianos.

En teoría, los mudéjares tenían autonomía interna. En el año 1305, Fernando IV ordenó “que los sus oficiales sean de los moros sus vezinos et de los de su aljama et que los ponga el aljama, aquellos que entendieren que sean mas a mio seruicio et a pro et guarda dellos, et otrosy, que el aljama los pueda remouer et poner otros en su lugar” (CODOM-V, 1980: 48-50; Echevarría Arsuaga 2003a: 147). Sin embargo, no sabemos si la libertad de elección de sus propios oficiales tuvo aplicación en la aljama de la Arrixaca y durante cuánto tiempo. Consta que, al menos desde finales del siglo XIV, fueron los magistrados urbanos quienes nombraban personalmente al alcaide. Mahomad Borrás, por ejemplo, fue elegido para este cargo en 1396 no por la aljama, sino por los jurados y alcaldes de la ciudad.

La intromisión del concejo urbano en los asuntos internos de la comunidad mudéjar iba a causar momentos de tensión dentro del grupo. Martínez Carrillo (1980: 65, 1996: 66-70) y Menjot (2008: 553) analizan un conflicto que surgió en el año 1410 entre la aljama y la familia del alcaide. El enfrentamiento culminó cuando el alcaide y sus hijos insultaron en la mezquita, a la hora de la oración, a los jurados y al alcalde Hamet Caher (Hamet Abentaher

¿el alfaquí Mahomad Alfajar?), llamándolos “hijos de puta, bastardos y barbas de chivo”, en su castizo romance. Mahomad Borrás, más conocido como Maestre Mahomad, era un reconocido herrero, que en el año 1407 figuraba entre los artesanos exentos de pagar impuestos. En 1412, como consecuencia de sus desavenencias con la aljama, solicitó del concejo un permiso para cerrar la puerta de su tienda que daba a la morería, y abrir otra del lado cristiano de la villa. Cerrar el acceso a su casa desde la morería fue un acto simbólico de romper con su comunidad de origen y con sus correligionarios. A partir de esta fecha, su nombre desaparece de las fuentes y es probable que optara por la conversión al cristianismo (Martínez Carrillo 1980: 41-42, 1996: 65-69).

Muy pronto se impuso la necesidad de usar el castellano como instrumento de comunicación escrita, tanto con las autoridades cristianas como dentro de la propia aljama. Torres Fontes (1961: 67) dio a conocer un curioso documento del Archivo Municipal de Murcia, que consiste en una carta de donación del 30 de agosto de 1279, firmada por Muhammad Abd Allah ibn Hud, “rey de los moros del Arrixaca de Murcia”. En ella, el rey moro hace algunas concesiones de tierra a su escudero Pedro Sánchez. El documento fue redactado en romance por Esteban de Luçan, “escribano del dicho rey”:

“Sepan quantos esta carta vieren como yo, don Abuabdille Aben Hut, rey de los moros del Arrixaca de Murcia, otorgo que do a vos Pedro Sánchez, mio escudero, por servicio que me feçieste et me fazedes, quatro alhabas et ochaua et media de heredat que yo he en la alcheria de Idaxer [...]. Et porque esto sea mas firme et non venga en dubda, di vos en testimonio esta mi carta abierta, seellada con mio seello colgado. Fecha la carta en Feixar, miércoles XXX días andados del mes de agosto, en la era de mil et CCC et diez et siete annos. Yo Esteuen de Luçan, escriuano del dicho rey, la fiz escriuir por su mandado” (Torres Fontes 1961: 67).

Estamos en plena época de repartimientos y de cambios de propiedad. Es posible que, para agilizar los trámites burocráticos, Alfonso X nombrara un escribano cristiano al servicio del rey moro, que se encargaría de redactar todas las cartas de donación directamente en castellano, evitando, de este modo, la necesidad de traducirlas del árabe. Estamos ante un ejemplo temprano de la introducción del castellano en el seno de la comunidad mudéjar murciana. Con los años, el romance va a ir conquistando espacios cada vez más amplios, sustituyendo y reemplazando la lengua árabe, tanto en la esfera pública como en la privada.

En el año 1410 los representantes de la aljama, el alcaide maestre Mahomad, el alcalde Hamet Abentaher, y los jurados Çale Abixcardi e Yuçaf el Calderero, comparecieron ante el escribano Pedro Royz Delgadiello para protestar contra la actuación de los jurados del concejo urbano (Veas Arteseros 1992: 116). No consta que haya intervenido o que se necesitara la intervención de un intérprete. Las autoridades de la aljama se presentaron en persona ante el concejo, exigieron del escribano un testimonio escrito de su queja e incluso amenazaron con elevar su protesta ante el rey, si no se les restituía su derecho.

La aljama podía, a través de sus procuradores, dirigirse directamente al Consejo Real, como consta que hicieron sus notables en 1411, cuando denunciaron la apropiación por parte de un tal Pascual Ferrandez de un solar ubicado en la morería. A raíz de esta queja, Juan II envió una carta a las autoridades urbanas, instándoles que respetaran e hicieran respetar los derechos y privilegios que tenían los mudéjares de la capital, entre ellos, la prohibición de que los cristianos y judíos tuvieran casas en la morería: “Sepades que el aljama de los moros de la moreria desa dicha çibdat, se me enbieron querellar, etc.” (CODOM XV, 1993: 312-313).

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

En la sesión concejil de 29 de noviembre de 1496, maestro Yusaf Alfajar, vecino de la Arrixaca, presentó al concejo “poder signado de escriuano publico”, otorgado por los alcaldes mayores de las aljamas de Castilla, Abrahen Xarafi y Abrahen Redomero, que le autorizaba a ejercer el cargo de “alcalde de las morerías deste regno de Murçia y Obispado de Cartagena” (Veas Arteseros 1992: 125; Molina Molina y Veas Arteseros 1992: 96; Echevarría Arsuaga 2003a: 148). La carta de poder estaba redactada en castellano. No sabemos si el maestro Yusaf Alfajar dominaba la lengua árabe, pero, sin duda, sabía romance. Hay que asumir que los mudéjares que aspiraban a ocupar cargos de representación dentro de la aljama, tenían que manejar, por necesidad, el romance castellano.

Además, con el tiempo fue aumentando la presión aculturadora que ejercía el concejo urbano y que se evidencia, por ejemplo, en el intento de prohibir la llamada a la oración, un acto que atentaba contra la libertad religiosa de los mudéjares. Según Torres Fontes (1961: 73), fue Alfonso X quien prohibió por primera vez a los mudéjares de Murcia cantar la oración de la mañana desde lo alto de los minaretes. Al parecer, esta fue una preocupación constante del concejo de Murcia. En el año 1481, los murcianos enviaron procuradores a la Corte con la petición de que se prohibiera la llamada a la oración:

“veemos por espiencia grandes ynconvinientes e deserviçio de Nuestro Redentor Ihesus Christo e de su Santa Fe, tanto que redunda en menospreçio della, a causa que los moros cantan el Açala a bozes en las torres de sus mezquitas, que suplicamos a vuestra alteza mande lo tal no se faga de la çibdad de Xativa aca en todo este regno de Murçia, porque sy solo en este çibdad se fiziese, los moros desta çibdad e de su comarca se despoblarían e se yrian a otros lugares cercanos donde lo tal no fuese vedado lo qual vuestra alteza deve mandar con pena que se guarde” (Molina Molina 1996: 68-69).

La medida era más que una limitación de culto. Se prohibía una de las funciones públicas y simbólicas de la lengua árabe, la llamada a la oración. El concejo era plenamente consciente de la importancia que tenía este acto religioso para los musulmanes, y entendía perfectamente que la prohibición podía causar su salida de la capital, razón por la cual los procuradores del concejo exigieron que la medida se extendiera a todo el reino, desde Játiva, en territorio valenciano.

### La movilidad geográfica

Para entender el proceso de aculturación, hay que tener en cuenta la gran movilidad de los mudéjares, tanto de los procedentes de las aljamas urbanas como de las rurales. La libertad de desplazamiento fue un derecho concedido a los musulmanes por Fernando IV en el año 1305: “tengo por bien et mando que todo moro pueda yr et venir a Murcia quando se pagare con todo lo suyo saluamente pagando mio derecho” (CODOM V 1980: 48-50). Privados de la propiedad eminente de la tierra que cultivaban y sujetos a un régimen fiscal oneroso, los mudéjares podían cambiar de residencia con relativa frecuencia y facilidad, cada vez que se les ofrecía alguna posibilidad de mejora (Rodríguez Llopis 1986a: 45).

Torres Fontes (1993: 371-377) ha estudiado la movilidad mudéjar en sus tres aspectos de emigración interior, emigración exterior e inmigración. No es necesario insistir en las importantes implicaciones lingüísticas y culturales que tenían los procesos migratorios. Sin embargo, no es nada sencillo averiguar los efectos concretos que tuvieron en cada una de las comunidades mudéjares que se vieron implicadas en ellos. En algunos casos, los

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

desplazamientos pudieron favorecer la aculturación, el abandono del árabe y la adopción del romance. Este sería el proceso experimentado por los mudéjares de Ricote, Blanca, Abanilla, Alcantarilla, Cotillas y Ceutí que se establecieron en la capital a finales del siglo XIV (Torres Fontes 1993: 372). Pero, en otros casos, pudo suceder lo contrario, es decir, la inmigración podía frenar el proceso de cambio de lengua y potenciar el mantenimiento del árabe, incluso en aquellas comunidades que se encontraban en vías de asimilación. Piénsese, por ejemplo, en la afluencia de mudéjares valencianos y granadinos al reino de Murcia, que fue una constante en los siglos XIV al XVI. A la hora de estudiar estos procesos de cambio, hay que tener en cuenta varios factores. Habría que determinar el origen y el destino de los inmigrantes, establecer su número con respecto a la población autóctona, determinar si se trata de individuos, familias o comunidades enteras que se desplazan de un lugar a otro. Es muy importante también establecer la cronología de los flujos migratorios, determinar en qué momento y circunstancias se produce la emigración y detectar, si fuera posible, en qué fase del proceso de cambio de lengua se encontraban los autóctonos y los advenedizos. Habría que medir, también, la duración y la intensidad del contacto, determinar cuáles son las actitudes lingüísticas tanto de los inmigrantes como de la comunidad de acogida. Hay que reconocer, sin embargo, que muchas veces es imposible obtener esta información de las escasas fuentes medievales que manejamos.

La supervivencia de la aljama mudéjar de Murcia capital dependía en buena medida de la aceptación de inmigrantes. La comunidad se alimentaba constantemente de la llegada de mudéjares forasteros, provenientes tanto de otras localidades del reino de Murcia como del vecino Aragón. Es probable que el continuo goteo de mudéjares valencianos, oriolanos y granadinos mantuviera vivo el árabe en la capital en los siglos XIV y XV. Las comunidades mudéjares de Valencia y de Granada mantuvieron el árabe andalusí como lengua de comunicación habitual hasta la época de la expulsión, lo que significa que los individuos o familias que salían de su seno, para establecerse en Murcia, hablaban árabe. Sin embargo, desde el momento en el que arribaban a la capital de Murcia, estos musulmanes entraban en una espiral de aculturación que terminaba con el obligado dominio del romance.

Hasta mediados del siglo XV los flujos migratorios se dirigían desde la ciudad al campo. Muchos mudéjares dejaban la capital para establecerse en tierras de señorío. Es lógico suponer que, a estas alturas, ya estaban lo suficientemente aculturados como para actuar como agentes de cambio en las comunidades de acogida, aunque su poder de influencia debió ser limitado. Desde mediados del siglo XV, sin embargo, los flujos migratorios se invierten y ahora es la ciudad la que atrae a familias mudéjares provenientes de las zonas rurales, que se integran de este modo en unas comunidades urbanas en avanzado proceso de cambio cultural. “Será entonces -dice Molina Molina (1996: 81)- cuando la ciudad se convierta en centro de atracción poblacional, en donde la subsistencia pasará forzosamente por la integración en el engranaje social, económico y jurídico de la población cristiana”.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## CONCLUSIONES

Frente a las visiones continuistas del pasado, que negaban la importancia del proceso de arabización, hoy en día ya sabemos que la conquista árabe cambió radicalmente la historia lingüística peninsular. Durante muchas décadas se afirmaba que tan solo una élite culta y selecta de la sociedad conoció el árabe y que la inmensa mayoría de la población autóctona no llegó a arabizarse nunca. La realidad mozárabe y mudéjar que se ha ido conociendo en los últimos años desmiente esta afirmación y demuestra que la arabización de la sociedad andalusí fue muy generalizada y alcanzó a la mayoría de la población, tanto en el ámbito urbano como en el rural. El proceso de arabización lingüística y cultural en al-Andalus no tuvo un carácter étnico y confesional. Se arabizaron tanto los autóctonos (cristianos, judíos y musulmanes) como los beréberes que llegaron con la conquista. La arabización fue un proceso homogeneizador que hizo desaparecer las diferencias lingüísticas iniciales y cuyo resultado final fue la creación de una sociedad árabe andalusí.

La clave del éxito del proceso de arabización fue el contacto humano entre las tres comunidades lingüísticas: arabófonos, berberófonos y romanceparlantes. Uno de los factores que explican la arabización relativamente uniforme del territorio andalusí fue la geografía de los asentamientos árabes. Los primeros contingentes militares se establecieron en las ciudades más importantes: Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza, así como en puntos estratégicos a lo largo de las principales vías de comunicación. Pero pronto los militares árabes y beréberes tuvieron que dispersarse por las zonas rurales, y entraron en contacto directo con las comunidades campesinas. Los conquistadores casi nunca optaron por crear nuevos enclaves y preferían establecerse en medio de la población sometida para controlarla mejor y administrar mejor sus recursos. Eso permitió el establecimiento de vínculos muy estrechos con los autóctonos. La urbanización fue otro factor que contribuyó al proceso de arabización. Durante los siglos VIII y IX al-Andalus experimentó un intenso proceso de urbanización. Se desarrollaron los núcleos ya existentes y se fundaron ciudades de nueva planta. Las ciudades funcionaban como polos de atracción para la población extraurbana y como potentes centros de islamización y arabización. El comportamiento de la élite autóctona tras la conquista musulmana es otra de las claves que explica el éxito de la aculturación. En su mayoría, la aristocracia visigoda pactó con los conquistadores. Estableció lazos de parentesco con ellos, adoptó en muchos casos el Islam, emuló en lengua, traje y costumbres a los árabes, y acabó fusionándose con ellos. La islamización y la arabización en al-Andalus empezaron por los grupos de poder, que, con su ejemplo, marcaron las pautas de comportamiento social que el resto de la sociedad imitó. Al prestigio que tenía el árabe como lengua del Islam habría que añadir la gran proyección internacional que alcanzó como vehículo de la alta cultura literaria y científica a partir del siglo IX.

En al-Andalus existían fronteras lingüísticas interiores entre arabófonos, berberófonos y romanceparlantes desde el momento mismo de la conquista islámica. El estado andalusí tendía, como todos los estados, a un ideal de homogeneización lingüística y religiosa, que podemos definir como la hegemonía de la cultura árabe-islámica. Pero ¿se alcanzó una homogeneización lingüística y cultural completa en al-Andalus? Es imposible dar una respuesta a esta incógnita. Sabemos que el proceso de aculturación de los autóctonos fue avanzando con el tiempo y extendiéndose por todo el territorio andalusí. Sin embargo,

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

carecemos prácticamente de referencias espacio-temporales que nos permitan determinar la cronología y el alcance de este proceso. El cambio lingüístico y cultural conoció distintos tiempos, ritmos y profundidad en función de factores como la geografía de los asentamientos árabes, la densidad de las comunidades indígenas, la intensidad y la duración del contacto entre arabófonos y romanceparlantes. Se sabe que la arabización del campo andalusí empezó más tarde que en los grandes núcleos de población, pero no se puede determinar la cronología y la extensión geográfica de estos procesos, ni tampoco su alcance y sus límites.

Se admite la vigencia generalizada del romance andalusí hasta el siglo X. A partir del siglo XI esta lengua entra en una etapa de decadencia y desaparece a finales del siglo XII. Esto significa que en los territorios reconquistados con anterioridad a esta última fecha (los reinos de Toledo y Aragón) el romance andalusí podría tener todavía cierta vigencia. Tal vez estaba ya arrinconado en bolsas rurales y segmentos desfavorecidos de la población, pero no podemos afirmar con absoluta seguridad su desaparición. En las ciudades reconquistadas en el siglo XIII (Sevilla, Córdoba, Valencia y Murcia) ya no quedaban comunidades autóctonas romanceparlantes.

Las comunidades mudéjares que permanecieron en los territorios de Castilla y Aragón después de la Reconquista experimentaron un proceso de aculturación inverso, cuya máxima expresión fue el cambio de lengua: la adopción del romance como medio de comunicación habitual. Las claves que explican el éxito de este proceso son de carácter demográfico, económico y social. La inmensa mayoría de la población musulmana arabófona, tanto en Castilla como en Aragón, emigró después de la conquista cristiana. Las comunidades mudéjares que sobrevivieron no tenían la densidad demográfica que les permitiera resistir durante mucho tiempo a la presión aculturadora que ejercía la mayoría cristiana. El trato diario y la promiscuidad interconfesional que existía, sobre todo en los contextos urbanos, facilitaron enormemente el proceso de aculturación. Los mudéjares alcanzaron plena integración económica y laboral en la sociedad cristiana. Prácticamente la totalidad de los musulmanes de las cuatro comunidades examinadas adoptaron el romance como lengua de comunicación habitual. No podemos establecer la cronología y las etapas de este proceso de cambio de lengua, pero no hay duda de que los mudéjares de Castilla y Aragón se asimilaron lingüísticamente a la mayoría cristiana. Es más difícil determinar hasta qué grado y hasta cuándo conservaron la lengua árabe en sus dos registros, el clásico y el coloquial. Las élites mudéjares de Huesca y Zaragoza mantuvieron un uso activo del árabe clásico, como demuestra la enorme cantidad de documentos en lengua árabe producidos en Aragón después de la Reconquista. Sin embargo, es imposible saber hasta cuándo se mantuvo en uso el árabe andalusí como lengua de comunicación en las aljamas mudéjares aragonesas. El fenómeno de la literatura aljamiada, que surge en el seno de las comunidades mudéjares de Aragón, apunta a una pérdida generalizada del vernáculo y la adopción del romance aragonés como vehículo de comunicación, pero no podemos descartar el mantenimiento del bilingüismo árabe-romance aragonés en algunas comunidades del reino de Aragón.

En Sevilla y Murcia el árabe clásico pronto debió de caer en desuso, pues no se han encontrado archivos mudéjares en lengua árabe que nos permitan plantear su mantenimiento como lengua de cultura. A diferencia de Huesca y Zaragoza, sin embargo, en Andalucía y Murcia existían mejores posibilidades para el mantenimiento del árabe andalusí, en una situación de bilingüismo con el romance. La proximidad a Granada y a Valencia, dos focos de

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

arabización muy importantes, y los frecuentes contactos de los mudéjares de Sevilla y Murcia con arabófonos a través de la frontera contribuirían a la conservación del árabe andalusí como lengua de comunicación.

Es importante seguir investigando para completar el mapa lingüístico de las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón, lo que nos permitirá entender mejor a sus herederos, los moriscos.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

## BIBLIOGRAFÍA

ABAD, F., “Orígenes del andaluz y de la norma lingüística de Sevilla”, en *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 1988, pp. 765-772.

ABAD MERINO, M.: “Exeas y alfaqueques: aproximación a la figura del intérprete de árabe en el periodo fronterizo (ss. XIII-XV)”, en *Homenaje al prof. Estanislao Ramón Trives*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, pp. 35-50.

ABELLA SAMITIER, J. “Una familia de mudéjares aragoneses en el tránsito de la Edad Media a la Moderna: los Xama de Zaragoza”, en *En la España Medieval*, nº 28, 2005, pp. 197-212.

ABELLÁN PÉREZ, J., “Notas sobre cuatro judíos murcianos”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo*, vol. 30, 1981, pp. 99-107.

ABELLÁN PÉREZ, J., “Poblamiento y sociedad en al-Andalus”, en *Saber y sociedad en al-Ándalus. IV-V Jornadas de cultura islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2006, pp. 13-36.

ABELLÁN PÉREZ, J., “La pérdida de Hispania y la formación de al-Andalus”, en *Historia de España de la Edad Media*, Álvarez Palenzuela, V.A. (coord.), Barcelona, Ariel, 2008, pp. 59-77.

ABUMALHAM MAS, M., “El significado lingüístico y social del Judeo-árabe”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Anejos, nº 9, 2004, pp. 7-15.

ACIÉN ALMANSA, M., “La desarticulación de la sociedad visigoda”, en *Hispania, Al-Andalus, Castilla, Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir*, Salvatierra Cuenca, V. (coord.), Jaén, Universidad de Jaén, 1998a, pp. 45-68.

ACIÉN ALMANSA, M., “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del “incastellamento” e imposición de la sociedad islámica”, en *“L’Incastellamento”. Actes des Rencontres de Gérone (26-27 Novembre 1992) et de Rome (5-6 Mai 1994)*, Barceló, M. y Toubert, P. (coords.), Rome, Ecole française de Rome, 1998b, pp. 291-305.

ACIÉN ALMANSA, M., “Poblamiento y sociedad en al-Andalus. Un mundo de ciudades, alquerías y husun”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales*, Iglesia Duarte, J.I., (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 141-168.

AILLET, C., “Las glosas como fuente para la historia del cristianismo arabizado en la península ibérica (ss. IX-XIII)”, en *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Monteiro Arias, I., Muñoz Martínez, A.B., Villaseñor Sebastián, F. (eds.), Madrid, CSIC, 2009a, pp. 19-29.

AILLET, C., “Islamización y arabización en al-Andalus a través de la evolución del cristianismo autóctono (ss. VIII-XII)”, en *Arqueología medieval: La transformació de la frontera medieval musulmana*, Brufal, J. y Sabaté y Curull, F. (coords.), Lleida, Pagès editors, 2009b, pp. 39-52.

AILLET, C., “El caso mozárabe (ss. IX-XIII): Algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación” en *Identitats, XIV Curs d'estiu - Reunió Científica Internacional: (Balaguer, 1, 2 i 3 de juliol de 2009)*, Sabaté y Curull, F. (ed.), Lleida, Pagès Editors, 2012, pp. 117-141.

AILLET, C., “La formación del mozarabismo y la remodelación de la Península Ibérica (ss. VIII-IX)”, en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2013, pp. 285-310.

AINAGA ANDRÉS, M.T., “El fogaje aragonés de 1362: aportación a la demografía de Zaragoza en el siglo XIV”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 8, 1989, pp. 33-58.

ALDRETE, B., *Del origen y principio de la lengua castellana, o Romance que oy se vsa en España/ compuesto por el Doctor Bernardo Aldrete*, Madrid, Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León, 1674.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



ALJOXANÍ, *Historia de los jueces de Córdoba, por Aljoxaní*. Texto árabe y traducción española por Julián Ribera de la RAE, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.

ALMEIDA, M., *Sociolingüística*, La Laguna, Universidad de la Laguna, 2003.

ALVAR, M., “Sevilla, macrocosmos lingüístico”, en *Norma lingüística sevillana y español de América*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1990, pp. 19-44.

ARIÉ, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*, vol. III de *Historia de España*, Tuñón de Lara, M. (dir.), Barcelona, Labor, 1982.

ARIZA, M., “El habla de Toledo en la Edad Media”, en *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid, Gredos, 2002, pp. 1083-1092.

ARIZA, M., “El romance en al-Andalus”, en *Historia de la Lengua Española*, Cano Aguilar, R., (coord.), Barcelona, Ariel, 2005, pp. 207-235.

ARIZA, M., *La lengua del siglo XII (Dialectos centrales)*, Madrid, Arco Libros, 2009.

ASÍN PALACIOS, M., *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada, CSIC/ Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943.

AYALA MARTÍNEZ, C., “El emirato omeya”, en *Historia de España de la Edad Media*, Álvarez Palenzuela, V.A. (coord.), Barcelona, Ariel, 2008, pp.79-96.

BARCELÓ, C., *Minorías islámicas en el País Valenciano: historia y dialecto*, València, Universitat de València-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984.

BARCELÓ, C., “Mozárabes de Valencia y “lengua mozárabe””, en *Revista de Filología Española*, vol. LXXVII, nº 3/4, 1997, pp. 253-279.

BARCELÓ, C., “Columnas “arabizadas” en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus”, en *Cuadernos emeritenses*, nº 17, 2001, pp. 87-138.

BARCELÓ, M., “¿Por qué los historiadores académicos prefieren hablar de islamización en vez de hablar de campesinos?”, en *La prospección arqueológica. Segundos Encuentros de Arqueología y Patrimonio*, Armada Morales, D. (coord.), 1997, pp. 133-144.

BARRIOS GARCÍA, A., “Toponástica e Historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero”, en *En la España Medieval*, nº 2, 1982, pp. 115-134.

BARRIOS GARCÍA, A., “Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores”, en *Studia historica. Historia medieval*, Universidad de Salamanca, nº 3, 1985, pp. 33-82.

BARRIOS GARCÍA, A., “Una tierra de nadie: los territorios abulenses en la Alta Edad Media”, en *Historia de Ávila, II, Edad Media (Siglos VIII-XII)*, Barrios García, A., (coord.), Ávila, Caja de Ávila-Institución “Gran Duque de Alba”, 2000a, pp. 193-225.

BARRIOS GARCÍA, Á., “Conquista y repoblación: el proceso de reconstrucción del poblamiento y el aumento demográfico”, *Historia de Ávila, II, Edad Media (Siglos VIII-XII)*, Barrios García, A., (coord.), Ávila, Caja de Ávila-Institución “Gran Duque de Alba”, 2000b, pp. 227-270.

BARTOLOMÉ, B., “La educación entre los mozárabes”, en *Historia de la educación en España y América*, Delgado Criado, B. (coord.), vol. 1, Madrid, Morata: Fundación Santa María, 1992, pp. 205-228.

BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.B., *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*, Barcelona, CSIC, 1989.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.B., "Las transmisiones patrimoniales entre los mudéjares aragoneses en época de Jaime II", en *Anuario de Estudios Medievales*, nº 29, 1999a, pp. 59-78.

BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.B., *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de la documentación de la Cancillería Real. Volumen I (1291-1310)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999b.

BEJARANO ESCANILLA, I., "Las inscripciones árabes de la Cueva de la Camareta", en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº10, 1993, pp. 323-378.

BELTRÁN, A., LACARRA, J.M., CANELLAS, A., *Historia de Zaragoza. I. Edades Antigua y Media*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1976.

BERNABÉ PONS, L.F. y RUBIERA MATA, M. J., "La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión", en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 599-631.

BERNABÉ PONS, L.F., "La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos", en *Chrétien et musulmans à la Renaissance: actes du 37e colloque international du CESR, Centre d'études supérieures de la renaissance*, Bennassar, B., Sauzet, R. (eds.), Paris, H. Champion, Genève, Slatkine, 1998, pp. 317-335.

BERNABÉ PONS, L.F., "Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)", en *X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 297-330.

BERNABÉ PONS, L.F., "Por la lengua se conoce la nación. Los moriscos y sus idiomas", en *Alborayque. Revista de la Biblioteca de Extremadura*, vol.3, 2009, pp. 107-126.

BLASCO MARTÍNEZ, A., "Notarios mudéjares de Aragón (siglos XIV-XV)", en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 10-11, 1993, pp. 109-133.

BOSCH VILÁ, J., "Los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra", en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, nº 5, 1952, pp. 407-416.

BOSCH VILÁ, J., "Los documentos árabes del Archivo Catedral de Huesca", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, nº 5 (1-2), 1957a, pp. 1-48.

BOSCH VILÁ, J., "Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses", en *Al-Andalus*, vol. 22, nº 2, 1957b, pp. 463-470.

BOSCH VILÁ, J., "Andalucía islámica: arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema", en *Andalucía Islámica*, I, 1980, pp. 9-42.

BRAMÓN, D., "Una llengua, dues llengües, tres llengües", en *Raons d'identitat del País Valencià ("Pels i senyals")*, Sise, P., Valencia, Eliseu Clíment, 1977, pp. 17-47.

BRANN, R., "Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus", en *Judíos en tierras del Islam I: seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997)*, vol. 1: *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales. Actas reunidas y presentadas por Maribel Fierro*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 13-28.

BUENO SÁNCHEZ, M.L., "Fuga demonium, angeli pacis ingresus". El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacios sacros: de la mezquita a la iglesia (XI-XIII)", en *La piedra postrera. V centenario de la conclusión de la Catedral de Sevilla. Simposium Internacional sobre la Catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, Jiménez Martín, A. (ed.), Sevilla, Turrís Fortissima, 2007, vol.2, pp. 261-280.

BURKE, P., *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1996.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

BURNS, R.I., "The language barrier: bilingualism and interchange", en *Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia: Societies in symbiosis*, Burns, R.I., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 172-192.

BUSTOS TOVAR, J.J., "Las hablas andaluzas en el conjunto de variedades del español", en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, Universidad de Sevilla, nº 40, 2012, pp. 123-150.

CABANELAS RODRÍGUEZ, D., y FÓRNEAS BESTEIRO, J.M., "Estado lingüístico de al-Andalus en torno al siglo XI: estudios y perspectivas", en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, pp. 25-43.

CABRERA MUÑOZ, E., "Población y poblamiento, historia agraria, sociedad rural", en *La historia medieval en España: un balance historiográfico (1968-1998): XXV Semana de Estudios Medievales*, Estella, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 659-745.

CABRERA MUÑOZ, E., "Tópicos y realidades sobre la organización de Andalucía tras la reconquista", en *Historia de Andalucía, VII Coloquio "¿Qué es Andalucía? Una revisión histórica desde el medievalismo"*, Malpica Cuello, A., Peinado Santaella, R.G., Fábregas García, A. (eds.), Granada, Universidad de Granada, 2010, pp. 179-202.

CANO AGUILAR, R., *El español a través de los tiempos*, Madrid, Arco/Libros, 1988.

CANO AGUILAR, R., "La historia del andaluz", en *Actas de las Jornadas sobre "El habla andaluza. Historia, normas, usos"*, Reina Reina, C.L. (coord.), Estepa, Ayuntamiento de Estepa, 2001, pp. 33-57.

CANO LEDESMA, A., *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*, Madrid, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial, vol. II, 1997.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "Textos jurídico-religiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca", en *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, Murcia, Universidad de Murcia, nº 14, 1992, pp. 15-26.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "Notas sobre la religiosidad y creencias en al-Andalus, a propósito del estudio de la cueva de La Camareta", en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº10, 1993, pp. 467-478.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "Textos árabes acerca del Reino de Murcia entre 1243 y 1275. Aspectos jurídicos y políticos", en *Glossae: revista de historia del derecho europeo*, Murcia, Universidad de Murcia, Instituto de Derecho Común Europeo, nº 5-6, 1993-94, pp. 243-253.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "El Reino de Murcia entre 1238 y 1275 en fuentes árabes de los siglos XIII y XIV", en *Yakka. Revista de Estudios Yeclanos*, nº5, 1994, pp. 53-62.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "La traducción de textos jurídicos islámicos al español en los siglos XIV-XVI", en *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Agud, A., Cantera, A., Falero, A., El Hour, R., Manzano, M.A., Muñoz, R., Yildiz, E. (eds.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012, pp. 193-199.

CASCIARO RAMÍREZ, J.M., "Las glosas marginales árabes del *Codex Visigothicus Legionensis* de la *Vulgata*", en *Scripta Theologica*, nº 2 (2) 1970, pp. 303-339.

CERVERA FRAS, M.J., "Documento árabe de venta (Zaragoza, 1194)", en *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí (EDNA)*, nº 2, 1997, pp. 83-93.

CERVERA FRAS, M.J., "Lengua y religión de los mudéjares aragoneses", en *Mudéjar. Libro-catálogo de la Exposición Itinerante*, Borrás Gualis, G.M., Álvaro Zamora, M.I y Sarasa Sánchez, E., Zaragoza, Ibercaja, 2005, pp. 78-88.

CERVERA FRAS, M.J., "Literatura aljamiada en la geografía aragonesa", en *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*, Latorre Ciria, J.M. et al, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010, pp. 25-63.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

CHALMETA, P., “Estructuras socio-económicas musulmanas”, en *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989, pp. 13-52.

CHALMETA, P., “El concepto de *tagr*”, en *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Sénac, Ph. (coord.), Madrid, Casa de Velázquez, Universidad de Zaragoza, 1991a, pp. 15-27.

CHALMETA, P., “Balance. Renovación-ampliación del cuestionario: un ejemplo de análisis socio-económico”, en *Aragón en la Edad Media*, nº 9, 1991b, pp. 315-339.

CHALMETA, P., “La conquista del 711-713 y la formación de al-Andalus”, en *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, pp. 161-168.

CHALMETA, P., “Presupuestos políticos e instrumentos institucionales y jurídicos en al-Andalus”, en *V Semana de Estudios Medievales*, Iglesia Duarte, J.I. (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 51-64.

CHALMETA, P., *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, Universidad de Jaén, 2003.

CODOM I: *Colección de documentos para la historia de Murcia, vol. I, Documentos de Alfonso X el Sabio*, Torres Fontes, J. (ed.), Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008.

CODOM V: *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, vol. V, Documentos de Fernando IV*, Torres Fontes, J. (ed.), Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, CSIC, 1980.

CODOM VIII: *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, vol. VIII, Documentos de Enrique II*, Pascual Martínez, L. (ed.), Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, CSIC, 1983.

CODOM X: *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, vol. X, Documentos del siglo XIV*, 2, Veas Arteseros, F. (ed.), Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, CSIC, 1985.

CODOM XI: *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, vol. XI, Documentos de Juan I*, Díez Martínez, J.M., Bejarano Rubio, A., Molina Molina, Á.L. (eds.), Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2001.

CODOM XV: *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, vol. XV, Documentos de la minoría de Juan II. La regencia de Don Fernando de Antequera*, Vilaplana Gisbert, M.V. (ed.), Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, CSIC, 1993.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A., “Los mudéjares sevillanos”, en *I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, CSIC, 1981, pp. 225-235.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A., “De la ciudad andalusí a la castellana: el espacio urbano en la Andalucía bajomedieval”, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, Universidad de Sevilla, nº 37, 2009, pp. 163-192.

COLOMINA I CASTANYER, J., “El dialecto murciano como resultado del contacto lingüístico medieval castellano-catalán”, en *Estudios de sociolingüística: Linguas, sociedades e culturas*, Universidad de Vigo, nº 1(1), 2000, pp. 153-172.

CONTE CAZCARRO, A., “Aspectos sociales de la población altoaragonesa a través de la documentación templaria de Huesca”, en *Argensola*, Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, nº 90, 1980, pp. 261-300.

CONTE CAZCARRO, A., *La aljama de moros de Huesca*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992.

CONTE CAZCARRO, A., “Los moros de Naval (Nabal) en los siglos XV y XVI”, en *Aragón en la Edad Media*, nº 24, 2013, pp. 91-139.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., “El reflejo de la sociedad bajomedieval en los protocolos notariales de Andalucía”, en *Aragón en la Edad Media. Perspectivas actuales sobre las fuentes notariales de la Edad Media*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2004, pp. 83-102.

CORRAL LAFUENTE, J.L., “El sistema urbano en la Marca Superior de al-Andalus”, en *Turiaso*, Institución Fernando el Católico, nº 7, 1987, pp. 23-64.

CORRAL LAFUENTE, J. L., “Las ciudades de la Marca Superior de al-Ándalus”, en *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 253-287.

CORRAL LAFUENTE, J. L., “La reconquista del Valle del Ebro”, en *Militaria*, Revista de cultura militar, Universidad Complutense, nº 12, 1998, pp. 49-65.

CORRAL LAFUENTE, J.L., “Toponimia de origen árabe de entidades de población y de carácter macrogeográfico”, en *Atlas de Historia de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999, [http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice\\_epocas/islamica/38.htm](http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas/islamica/38.htm)  
Consultado el 16.06.2017.

CORRIENTE, F., “Toponimia hispanoárabe en Aragón (Marca Superior)”, en *Turiaso*, nº 7, 1987, pp. 73-79.

CORRIENTE, F., *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, MAPFRE, 1992.

CORRIENTE, F., “El idiolecto romance andalusí reflejado por las *xarajat*”, en *Revista de Filología Española*, vol.75, 1995, pp. 5-33.

CORRIENTE, F., *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús (céjeles y xarajat de muwassahat)*, Madrid, Gredos, 1997.

CORRIENTE, F., *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 1999.

CORRIENTE, F., “El romandalusí reflejado por el glosario botánico de Abulxayr”, en *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí (EDNA)*, nº 5, 2000-2001, pp. 93-241.

CORRIENTE, F., “El elemento árabe en la historia lingüística peninsular: actuación directa e indirecta. Los arabismos en los romances peninsulares (en espacial, en castellano)”, en *Historia de la Lengua Española*, Cano Aguilar, R. (coord.), Barcelona, Ariel, 2005, pp. 185-206.

CORRIENTE, F., *Romanía arábica, tres cuestiones básicas: arabismos, “mozárabe” y “jarchas”*, Madrid, Trotta, 2008a.

CORRIENTE, F., “Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr”, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Penelas, M., Aillet, C., y Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008b, pp. 83-90.

*Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla, publicadas por la RAH*, tomo IV, Madrid, 1882.

COVARRUBIAS, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El Islam de Al-Andalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.

DE FELIPE, H., *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997.

DE FELIPE, H., “Beréberes de al-Andalus: ¿Barbar o imaziguen?”, en *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios, II*, Carabaza Bravo, J.M., y Mohamed Essawy, A.T. (eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, pp. 227-238.

DE GUADIX, D., *Recopilación de algunos nombres arábigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*, Bajo Pérez, E. y Maíllo Salgado, F. (eds.), Gijón, Ediciones Trea, 2005.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “La vida literaria entre los mozárabes de Toledo (siglos VIII-XI)”, en *Arte y cultura mozárabes*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1979, pp. 71-100.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “El corpus de códices visigóticos”, en *Boletín Millares Carlo*, nº 13, 1994, pp. 21-38.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “Los mozárabes. Una minoría combativa”, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Penelas, M., Aillet, C., y Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 1-8.

DÍAZ-MAS, P., *Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, Barcelona, Riopiedras, 2006.

DÍEZ DE REVENGA TORRES, P. y GARCÍA DÍAZ, I., “Historia y lengua en el Reino de Murcia bajomedieval”, en *Estudios de lingüística E.L.U.A.*, Universidad de Alicante, nº 8, 1992, pp. 85-98.

DURÁN GUDIOL, A., “Las diócesis de Huesca y Jaca”, en *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, nº 109, 1995, pp. 25-38.

ECHENIQUE ELIZONDO, M.T. y SÁNCHEZ MÉNDEZ, J., *Las lenguas de un reino. Historia lingüística hispánica*, Madrid, Gredos, 2005.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “Implicaciones políticas y sociales de la conversión al cristianismo en tiempos de Fernando III y Alfonso X”, en *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, González Jiménez, M. (coord.), Sevilla, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, pp. 873-880.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “De cadí a alcalde mayor: la élite judicial mudéjar en el siglo XV (I)”, en *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, vol. 24, nº 1, 2003a, pp. 139-168.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “De cadí a alcalde mayor: la élite judicial mudéjar en el siglo XV (II)”, en *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, vol. 24, nº 2, 2003b, pp. 273-290.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”, en *A la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe-XIIIe siècle)*, Henriot, P. (ed.), Lyon, ENS Editions, 2003c, pp. 53-77.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población”, en *En la España Medieval*, nº 29, 2006, pp. 7-30.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “Los mudéjares al norte del Sistema Central: nuevas aportaciones sobre la aljama de Ávila”, en *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Período Medieval e Moderno*, Lopes de Barros, M.F., Hinojosa Montalvo, J. (eds.), Lisbonne, Publicações do Cidehus, 2008, pp. 291-307.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, en *Studia Histórica. Historia medieval*, nº 27, 2009a, pp. 37-52.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., “Desplazamientos de población y movilidad social en los orígenes del mudejarismo castellano”, en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales, Avila, Fundación Sánchez Albornoz, 2009b, pp. 525-544.

ECKER, H.L., “Administradores mozárabes en Sevilla después de la conquista”, en *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, González Jiménez, M. (coord.), Sevilla, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, pp. 821-838.

ELVIRA, J., “Orígenes de las lenguas romances peninsulares: del latín al castellano, el catalán y el gallego”, en *Las lenguas españolas: un enfoque filológico*, Miguel Aparicio, E., y Buitrago Gómez, M.C. (coords.), Madrid, MEC, Secretaría General Técnica, 2006, pp. 37-58.

ENGUITA UTRILLA, J.M., y LAGÜÉNS GRACIA, V., “En torno a los orígenes del romance aragonés”, en *Aemilianense*, nº 1, 2004, pp. 65-93.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ENGUITA UTRILLA, J.M., "Sobre el aragonés medieval", en *Lenguas, reinos y dialectos en la Edad Media ibérica. La construcción de la identidad. Homenaje a Juan Ramón Lodares*, Elvira, J., Fernández-Ordóñez, I., García González, J., Serradilla Castaño, A. (eds.), Madrid, Iberoamericana/ Vervuert, 2008, pp. 83-106.

ENGUITA UTRILLA, J.M., "Variedades internas del aragonés medieval", en *Baxar para subir: colectánea de estudios en memoria de Tomás Buesa Oliver*, Lagüéns Gracia, V. (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 111-149.

EPALZA, M., "La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, nº 23, 1985-1986, pp. 171-179.

EPALZA, M., "El Islam aragonés, un Islam de frontera", en *Turiaso*, Institución Fernando el Católico, nº 7, 1987, pp. 9-21.

EPALZA, M., "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus", en *Al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, vol. 15, nº 2, 1994, pp. 385-399.

EPALZA, M., "Nota sobre el concepto cultural euro-árabe de "mudéjar", según Guillermo Guastavino (1904-1977)", en *Sharq al-Ándalus*, Estudios Mudéjares y Moriscos, Universidad de Alicante, nº 14-15, 1997-1998, pp. 343-351.

FALCÓN PÉREZ, M.I., "La construcción en Zaragoza en el siglo XV: organización del trabajo y contratos de obras en edificios privados", en *Homenaje a José María Lacarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1986, vol. 1, pp. 117-143.

FALCÓN PÉREZ, M.I., "Comercio y comerciantes en Huesca a principios del siglo XV", en *Aragón en la edad media*, Universidad de Zaragoza, nº 9, 1991, pp. 243-268.

FALCÓN PÉREZ, M.I., "Sociedad cristiana en el mundo urbano aragonés", en *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, González Jiménez, M. (ed.), Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1997, pp. 967-998.

FERIA GARCÍA, M.C. y ARIAS TORRES, J.P., "Un nuevo enfoque en la investigación de la documentación árabe granadina romanceada (ilustrado con dos traducciones inéditas de Bernardino Xarafi, escribano y romanceador del Reino de Granada)", en *Al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, vol. 26, nº 1, 2005, pp. 191-247.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J., "Los mozárabes en el Reino de León: siglos VIII-XI", en *Studia histórica. Historia medieval*, nº 27, 2009, (Ejemplar dedicado a: Los mozárabes: entre la Cristiandad y el Islam), pp. 53-69.

FERNÁNDEZ FÉLIX, A., y FIERRO, M.I., "Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusi del siglo IX", en *Visigodos y Omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Caballero Zoreda, L., y Mateos Cruz, P. (eds.), Madrid, Anejos de Archivo Español de Arqueología, CSIC, 2000, pp. 415-427.

FERNÁNDEZ FÉLIX, A., *Cuestiones legales del Islam temprano: la `Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusi*, Madrid, CSIC, 2003.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I., *La lengua de Castilla y la formación del español*, Madrid, RAE, 2011.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, Joaquín Muñoz, 1866.

FERRANDO, I., *El dialecto andalusi de la Marca Media. Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1995a.

FERRANDO, I., "Los romancismos de los documentos mozárabes de Toledo", en *Anaquel de Estudios Árabes*, Universidad Complutense, nº 6, 1995b, pp. 71-86.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

FERRANDO, I., “El árabe andalusí en Aragón: fuentes y vías de aproximación”, en *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí (EDNA)*, nº 3, 1998, pp. 35-59.

FERRANDO, I., “Dos nuevos documentos mozárabes de Toledo, 1234-1250”, en *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, Universidad de Cádiz, nº 7, 1999, pp. 83-99.

FERRANDO, I., “El árabe, lengua del Toledo islámico”, en *Actas del Congreso Internacional Entre el Califato y la Taifa. Mil años del Cristo de la Luz (Toledo, 1999)*, Toledo, Asociación de Amigos del Toledo Islámico, 2000, pp. 107-123.

FERRER I MALLOL, M.T., “La capitulación de Borja en 1122”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 10-11, 1993, pp. 269-279.

FERRER I MALLOL, M.T., “Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población”, en *VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol.1, pp. 27-153.

FERRER I MALLOL, M.T., “El endeudamiento de la aljama islámica de Zaragoza a fines del siglo XIV”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 19, 2006, pp. 173-180.

FERRER I MALLOL, M.T., “Francos, pero excluidos de la mezquita y del cementerio: los Bellito y los Galip de la morería de Zaragoza”, en *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, González de la Peña, M.V. (coord.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2007, pp. 341-352.

FIERRO, M.I., y MARÍN, M., “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. VIII-comienzos s. X)”, en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Cressier, P., y García-Arenal, M. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 1998, pp. 65-97.

FIERRO, M.I., “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas”, en *Awraq*, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, nº 12, 1991, pp. 11-41.

FIERRO, M.I., “Árabes, beréberes, muladíes y *mawali*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, VII, Marín, M., y De Felipe, H. (eds.), Madrid, CSIC, 1995a, pp. 41-54.

FIERRO, M.I., “Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun”, en *al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, vol. 16, nº 2, 1995b, pp. 221-257.

FIERRO, M.I., “El alfaquí beréber Yahya b. Yahya al-Layti (m. 234/ 848), “el inteligente de al-Andalus””, en *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, Avila Navarro, M.L., y Marín, M. (coords.), Madrid, CSIC, 1997, pp. 269-344.

FIERRO, M.I., “Los *mawali* de Abd al-Rahman I”, en *al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, vol. 20, nº 1, 1999a, pp. 65-98.

FIERRO, M.I., “La religión en al-Andalus”, en *¿Cómo entender al-Andalus? Reflexiones sobre su estudio y enseñanza*, Madrid, Anaya, 1999b, pp. 45-62.

FIERRO, M.I., *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Cidob-Icaria, 2001.

FIERRO, M.I., “Idealización de al-Andalus”, en *Revista de Libros*, nº 94, 2004, pp. 3-5.

FIERRO, M.I., “Mitos y realidades del Toledo islámico”, en *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico*, nº 12, 2005, pp. 29-60.

FIERRO, M.I., “Las huellas del Islam a debate”, en *Las huellas del Islam*, Roldán Castro, F., y Delgado Pérez, M.M. (coords.), Huelva, Universidad de Huelva, 2008a, pp. 73-96.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



FIERRO, M.I., “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*. XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007, Iglesia Duarte, J.I. (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008b, pp. 31-80.

FIERRO, M.I., “Reseña del libro *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*”, Penelas, M., Aillet, C., Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 6, 2009, pp. 453-568.

FIERRO, M.I., “Los que vinieron a al-Andalus”, en *Zona arqueológica*, nº 15 (1), 2011a, (Ejemplar dedicado a: 711, arqueología e historia entre dos mundos), pp. 165-176.

FIERRO, M.I., “Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales”, en *I Congreso Internacional: Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, Martínez Enamorado, V. (ed.), Málaga, Iniciativa Urbana “De toda La Villa”, 2011b, pp.137-167.

FITA COLOMÉ, F., “*Marjdraque* según el fuero de Toledo”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 7, 1885, pp. 360-394.

FITA COLOMÉ, F., “Epitafios poéticos de Badajoz, Granada y Málaga en los años 1000, 1002 y 1010”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 70, 1917, pp. 85-91.

FONT Y RIUS, J.Mª, “La reconquista y repoblación de Levante y Murcia”, en *La Reconquista española y la repoblación del país*. Conferencias del curso celebrado en Jaca en agosto de 1947, Zaragoza, CSIC, 1951, pp. 85-126.

FRAGO GRACIA, J.A., “En los orígenes del particularismo lingüístico andaluz”, en *Historia de las hablas andaluzas*, Frago Gracia, J.A., Madrid, Arco Libros, 1993, pp. 47-97.

FRAGO GRACIA, J.A., “Las lenguas de Aragón en la Edad Media”, en *Boletín de la Real Academia Española*, tomo 81, nº 284, 2001, pp. 465-478.

FRAGO GRACIA, J.A., “Origen, desarrollo y declive del romance aragonés”, en *Ecología lingüística i desaparició de llengües*, Colón Doménech, G., y Gimeno Betí, Ll. (coords.), Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, Servicio de Publicaciones, 2007, pp. 105-120.

GALLEGO, M.A. y ABUMALHAM MAS, M., “La versión judeo-árabe”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 7, 2002, pp. 83-90.

GALLEGO, M.A., “Factor Religioso y Factor Lingüístico en el Judeo-Árabe Medieval”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 2, 1997, pp. 39-48.

GALMÉS DE FUENTES, Á., *Dialectología mozárabe*, Madrid, Gredos, 1983.

GALMÉS DE FUENTES, Á., *Las jarchas mozárabes, forma y significado*, Barcelona, Crítica, 1994.

GALMÉS DE FUENTES, Á., “Mozarabische Varietäten/ Las variedades mozárabes”, en *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, VI, Holtus, G., Metzeltin, M. y Schmitt, C. (eds.), Tübinga, Max Niemeyer, 1995, pp. 720-735.

GALMÉS DE FUENTES, Á., “La arabización de al-Andalus: sus oscuros orígenes”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 199, nº 1, 2002, pp.17-34.

GARCÍA ALGARRA, A., *El Istisqa': la petición de lluvia. Un manuscrito mudéjar de la Huesca del siglo XV*, Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, 1995.

GARCÍA-ARENAL, M., “Documentos árabes de Tudela y Tarazona”, en *Al-Qantara*, Revista de Estudios Árabes, vol. 3, nº 1-2, 1982, pp. 27-72.

GARCÍA-ARENAL, M., *La diáspora de los andalusíes*, Barcelona, Icaria, 2003.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

GARCÍA BALLESTER, L., “La actividad intelectual médica de las minorías judía y mudéjar”, en *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, García Ballester, L. (coord.), Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, vol. 1, pp. 789-825.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., “Sociedad y organización social del espacio castellano en los siglos VII a XII. Una revisión historiográfica”, en *“Romanización” y “Reconquista” en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*, Hidalgo, M.J., Pérez, D., y Gervás, M.J.R. (eds.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pp. 317-337.

GARCÍA DE LINARES, R., “Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza”, en *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 171-197.

GARCÍA FITZ, F., “El cerco de Sevilla: reflexiones sobre la guerra de asedio en la Edad Media”, en *Sevilla 1248, Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, González Jiménez, M. (coord.), Sevilla, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, pp. 115-154.

GARCÍA-GALLO, A., *Antología de fuentes del antiguo derecho. Manual de Historia del Derecho*, vol. 2, Madrid, Tecnos, 1979.

GARCÍA MARCO, F.J., “Las morerías en Aragón”, en *Atlas de Historia de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999,  
[http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice\\_epocas/islamica/33.htm](http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas/islamica/33.htm)  
Consultado el 4.07.2016.

GARCÍA MARCO, F.J., “Los mudéjares aragoneses en los siglos XII al XV”, en *Aragón Sefarad*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza-Ibercaja, 2004, pp. 131-159.

GARCÍA SANJUÁN, A., “Del *Dar al-Islam* al *Dar al-Harb*: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica”, en *Archivo Hispalense*, Revista histórica, literaria y artística, Sevilla, tomo 80, nº 243-245, 1997, pp. 177-188.

GARCÍA SANJUÁN, A., “¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa?”, en *Utopía: los espacios imposibles*, García Gutiérrez, R., Navarro Domínguez, E., y Núñez Rivera, V. (eds.), Frankfurt, Peter Lang, 2003a, pp. 267-280.

GARCÍA SANJUÁN, A., “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn Abdún”, en *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media: III Jornadas de Cultura Islámica*, García Sanjuán, A. (coord.), Huelva, Universidad de Huelva, 2003b, pp. 57-84.

GARCÍA SANJUÁN, A., “Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, Universidad de Sevilla, nº 31, 2004a, pp. 269-286.

GARCÍA SANJUÁN, A., “Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264”, en *IX Simposio Internacional de Mudéjarismo. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2004b, pp. 505-518.

GARCÍA SANJUÁN, A., “El concepto tributario y la caracterización de la sociedad andalusí. Treinta años de debate historiográfico”, en *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica*, García Sanjuán, A. (coord.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, pp. 81-152.

GARCÍA SANJUÁN, A., “La celebración de la Navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes”, en *Te cuento la Navidad. Visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*, Miura Andrades, J.Mª (dir.), Sevilla, Aconcagua, 2011, pp.44-46.

GARCÍA SORIANO, J., *Vocabulario del dialecto murciano*, Madrid, C. Bermejo, 1932.

GARULO, T., *Los arabismos en el léxico andaluz. (Según los datos del Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

GIL Y GIL, P., “Los manuscritos aljamiados de mi colección”, en *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 537-549.

GLICK, T., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

GLICK, T., *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

GÓMEZ AYLLÓN, E.E., *Inscripciones árabes de Toledo: época islámica*, Tesis Doctoral Inédita, Madrid, Universidad Complutense, 2006.

GONZÁLEZ, J., *Repoblación de Castilla la Nueva*, vol. 1, Madrid, Universidad Complutense, 1975a.

GONZÁLEZ, J., *Repoblación de Castilla la Nueva*, vol. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1975b.

GONZÁLEZ, J., “Los mozárabes toledanos desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1978, pp.79-90.

GONZÁLEZ ARCE, J.D., “Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, Universidad de Sevilla, nº 16, 1989, pp. 103-132.

GONZÁLEZ CASADO, P. y ABUMALHAM MAS, M., “Génesis 1-2, 4 en la Biblia árabe cristiana”, en *Narraciones bíblicas de la Creación (Edición y estudio comparativo)*, *Anejos de 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 7, 2002, pp. 91-100.

GONZÁLEZ CASTAÑO, J., “El informe de Fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión, año 1612”, en *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 14, 1992, pp. 215-235.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., “Mozarabía versus Islam: ¿convivencia o intransigencia?”, en *Cuadernos del CEMYR*, nº 10, 2002, pp. 27-42.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., y MONTES ROMERO-CAMACHO, I., “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”, en *Revista d'història Medieval*, nº 12, 2001-2002, pp. 47-78.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Andalucía Bética”, en *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII al XV*, García de Cortázar, J.A., et al, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 163-194.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., *En torno a los orígenes de Andalucía. La repoblación del siglo XIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988a.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV)”, en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, Cabrera, E., (coord.), Córdoba, Excma. Diputación Provincial de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 1988b, pp. 537-550.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “La condición social y actividades económicas de los mudéjares andaluces”, en *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Economía*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1993, pp. 411-426.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Del Duero al Guadalquivir. Repoblación, despoblación y crisis en la Castilla del siglo XIII”, en *Despoblación y colonización del valle del Duero: siglos VIII-XX*. IV Congreso de Estudios Medievales, Madrid, Fundación Sánchez Albornoz, 1995a, pp. 209-224.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “El trabajo mudéjar en Andalucía. El caso de Sevilla (siglo XV)”, en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995b, pp. 39-56.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “La repoblación de Andalucía (siglos XIII-XV)”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 18, nº 69, 1997, pp. 23-40.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Alfonso X el Sabio y Sevilla”, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, Universidad de Sevilla, nº 28, 2000a, pp. 23-49.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “La cultura del libro en Sevilla desde Alfonso X al Renacimiento”, en *Aragón en la Edad Media. Sociedad culturas e ideologías en la España Bajomedieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000b, pp. 101-113.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Las migraciones en la España Medieval”, en *Acogidos y rechazados en la historia*, González Jiménez, M. (coord.), Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 9-34.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “De la expansión a la crisis: la sociedad andaluza entre 1225 y 1350”, en *La repoblación del Reino de Sevilla en el siglo XIII*, González Jiménez, M., Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 329-366.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Los ritmos de la repoblación: El Reino de Sevilla en vísperas de la conquista de Niebla”, en *Estudios alfonsíes*, Granada, Universidad de Granada, 2009a, pp. 193-204.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Alfonso X, repoblador”, en *Estudios alfonsíes*, Granada, Universidad de Granada, 2009b, pp. 205-223.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Historia de dos ciudades: Sevilla y Murcia en tiempos de Alfonso X el Sabio”, en *Estudios alfonsíes*, Granada, Universidad de Granada, 2009c, pp. 371-427.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “¿Qué es Andalucía? Una revisión histórica desde el medievalismo”, en *Historia de Andalucía, VII Coloquio “¿Qué es Andalucía? Una revisión histórica desde el medievalismo”*, Malpica Cuello, A., Peinado Santaella, R.G., y Fábregas García, A. (eds.), Granada, Universidad de Granada, 2010a, pp. 13-29.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., “Los otros andaluces: los moros que no se quisieron ir”, en *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras*, nº 38, 2010b, pp. 85-98.

GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba*, A Coruña, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, 1996.

GONZÁLEZ MUÑOZ, F., “En torno a la poesía latina de la Córdoba del siglo IX”, en *Iberia cantat. Estudios sobre poesía hispánica medieval*, Casas Rigall, J. y Díaz Martínez, E.M. (eds.), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2002, pp. 31-60.

GONZÁLEZ PALENCIA, C.A., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930, 4 volúmenes.

GONZÁLEZ PALENCIA, C.A., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. Volumen preliminar. Estudio e índices*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930.

GONZÁLEZ PALENCIA, C.A., “Toledo en los siglos XII y XIII”, en *Moros y cristianos en España medieval. Estudios histórico-literarios*, Madrid, CSIC, Instituto Antonio de Nebrija, 1945, pp. 189-208.

GONZÁLEZ RUÍZ, R., “Las minorías étnico-religiosas en la Edad Media española”, en *Historia de la Iglesia en España*, García Villoslada, R. (dir.), vol. 2, Madrid, Editorial Católica, 1982, pp. 487-557.

GONZÁLEZ RUÍZ, R., “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII”, en *Alarcos, 1195: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VII Centenario de la Batalla de Alarcos*, Izquierdo Benito, R., y Ruiz Gómez, F. (coords.), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, Servicio de Publicaciones, 1996, pp. 169-210.

GONZÁLEZ RUÍZ, R., “La Catedral de Toledo y las artes de la escritura en la Edad Media (1100-1500)”, en *Lugares de escritura: la catedral*, X Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Molina de la Torre, F.J., Ruiz Albi, I., y Herrero de la Fuente, M. (eds.), Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 41-102.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

*Gramática de la lengua vulgar de España*, Lovaina, Bartolomé Gravio, 1559.

GRANJA, F., “Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio”, en *Al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Instituto Miguel Asín, nº 31, 1966, pp. 47-72.

GRANJA, F., “La Marca Superior en la obra de al-Udri”, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, nº 8, 1967, pp. 447-545.

GRANJA, F., “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). I: *al-Durr al-munazzam* de al-Azafi”, en *al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Instituto Miguel Asín, nº 34, 1969, pp.1-53.

GRANJA, F., “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II: Textos de Turtusi, el cadí Iyad y Wansarisi”, en *al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Instituto Miguel Asín, nº 35, 1970, pp.119-142.

GRANJA, F., “El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura”, en *Qurtuba*, Estudios Andalusíes, Universidad de Córdoba, nº 3, 1998, pp. 183-194.

GUAL CAMARENA, M., “La Corona de Aragón en la repoblación murciana”, en *Congreso de Historia de la Corona de Aragón, VII. Jerónimo Zurita. La seva obra i l'estat general de la investigació històrica*, Barcelona, 1964, vol. II, pp. 303-310.

GUICHARD, P., “Evolución sociopolítica de la región murciana durante la época musulmana”, en *Estudios de historia de la región murciana*, Pérez Picazo, M.T. (coord.), Madrid, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, 1983, pp. 53-74.

GUICHARD, P., “Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana”, en *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987, pp. 27-71.

GUICHARD, P., “Otra vez sobre un viejo problema: orientalismo y occidentalismo en la civilización de la España musulmana”, en *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989, pp. 73-96.

GUICHARD, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, Universidad de Granada, 1995.

GUTIER, T., *En defensa de la lengua andaluza*, Córdoba, Almuzara, 2006.

GUTIÉRREZ LLORET, S., “Cerámica y escritura: dos ejemplos de arabización temprana. Graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, en *Al-Ándalus espaço de mudança: balanço de 25 anos de história e arqueologia medievais: homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*, Gómez Martínez, S. (coord.), Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, 2006, pp. 52-60.

GUTIÉRREZ LLORET, S., “La islamización de Tudmir: balance y perspectivas”, en *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, Sénac, Ph. (éd.), Paris, CNRS, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2007, pp. 275-318.

GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico de la islamización: una mirada desde al-Andalus”, en *Zona Arqueológica*, nº 15, 2011, pp. 189-210.

GUTIÉRREZ LLORET, S., “De Teodomiro a Tudmir. Los primeros tiempos desde la arqueología (s. VII-IX)”, en *De Mahoma a Carlomagno: los primeros tiempos, siglos VII-IX*. XXXIX Semana de estudios medievales, Estella, 17-20 de julio 2012, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2013, pp. 229-284.

HAYEK, S., “Aragón y su papel en la transmisión de la cultura árabe a Occidente”, en *Aragón vive su historia*. Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica, Teruel, Al-Fadila, 1990, pp. 109-129.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

HERRERA ROLDÁN, P., “Una aproximación al legado latino de los mozárabes cordobeses”, en *Meridies*, nº 2, 1995, pp. 9-22.

HERRERA ROLDÁN, P., *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*, Madrid, Akal, 2005.

HITCHCOCK, R., “Los musta`ribun: ¿comunidad marginada en al-Andalus a principios del siglo XII?”, en *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*, Hitchcock, R., y Penny, R. (eds.), Tomo III, Historia, Madrid, Castalia, 1994, pp. 251-260.

IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Ándalus (Kitab al-Iktifa`)*, Maíllo Salgado, F. (ed.), Madrid, Akal, 2008.

IBN HAWQAL, *Configuración del mundo. Fragmentos alusivos al Magreb y España*, Romani Suay, M.J. (ed.), Valencia, Anubar, 1971.

INIESTA GONZÁLEZ, J.E., “Influencia de la lengua árabe en el dialecto murciano”, en *Cangilón. Revista etnográfica del Museo de la Huerta de Murcia*, nº 32, 2009, pp.13-34.

IZQUIERDO BENITO, R., “Toledo, entre visigodos y omeyas”, en *De Mahoma a Carlomagno: los primeros tiempos, siglos VII-IX*. XXXIX Semana de estudios medievales, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2013, pp. 99-130.

JIMÉNEZ ALCÁZAR, J.F. y ABAD MERINO, M., “Fronteras lingüísticas durante la Baja Edad Media en el Sureste peninsular: castellano, árabe y catalán en el Reino de Murcia (siglos XIII-XV)”, en *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI*. Homenaje a M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2009, pp. 409-421.

JIMÉNEZ ALCÁZAR, J.F. *El Reino de Murcia (siglos XIII-XVII). Historia, Lengua e Identidad Cultural*, Murcia, Compobell, 2012.

*Judíos en tierras del Islam I: seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997)*, vol. 1: Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales, Fierro, M. (ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

*La Hispania Visigótica y Mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Codoñer, C. (coord.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010.

LABARTA, A. y ESCRIBANO, J.C., “Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, Universidad Complutense, nº 11, 2000, pp. 355-367.

LABARTA, A., “Reconocimiento de tutela a un mudéjar de Daroca (documento árabe de 1477)”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 5, 1983, pp. 207-217.

LABARTA, A., *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, CSIC, 1987.

LABARTA, A., “La aljama de los musulmanes de Calatorao nombra procurador (documento árabe de 1451)”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 9, nº 2, 1988, pp. 511-517.

LACARRA, J.M., “La conquista de Zaragoza por Alfonso I”, en *Al-Andalus*. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Instituto Miguel Asín, vol. 12, nº1, 1947, pp. 65-96.

LACARRA, J.M., *Aragón en el pasado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

LACARRA, J.M., “Zaragoza musulmana”, en *Historia de Zaragoza, I. Edades antiguas y medias*, Beltrán, A., Lacarra, J.M., Canellas, A., Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1976, pp. 105-158.

LACARRA, J.M., “Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 2, 1979, pp. 7-22.

LACARRA, J.M., “Acerca de las fronteras en el Valle del Ebro, siglos VIII-XII”, en *En la España Medieval. Estudios dedicados al profesor Don Julio Gonzalez*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, pp. 181-191.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

LACARRA, J.M., “Acerca de la atracción de pobladores en las ciudades fronterizas de la España cristiana (siglos XI-XII), en *En la España Medieval, Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó (I)*, Ladero Quesada, M.A. (ed.), Madrid, Universidad Complutense, nº 2, 1982, pp. 485-498.

LACARRA, J.M., “La reconquista y repoblación del Valle del Ebro”, en *Estudios dedicados a Aragón*, Lacarra, J.M., Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987a, pp. 195-242.

LACARRA, J.M., “La repoblación de Zaragoza por Alfonso el Batallador”, en *Estudios dedicados a Aragón*, Lacarra, J.M., Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987b, pp. 113-131.

LACRUZ BERDEJO, J.L., y BERGUA CAMÓN, J., *Fueros de Aragón. Versión romanceada contenida en el ms. 207 de la Biblioteca Universitaria de Aragón*, Zaragoza, Librería General, 1953.

LADERO QUESADA, M.A., “La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga”, en *Hispania. Revista española de historia*, CSIC, nº 105, 1967, pp. 63-88.

LADERO QUESADA, M.A., “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, nº 5, 1978, pp. 257-304.

LADERO QUESADA, M.A., “Toledo en época de la frontera” en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, Universidad de Alicante, nº 3, 1984, pp. 71-98.

LADERO QUESADA, M.A., *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, Gredos, 1989.

LADERO QUESADA, M.A., “Reconquista. Frontera. Colonización”, en *Historia de España, Menéndez Pidal, IX, La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Madrid, Espasa Calpe, 1998, pp. 11-46.

LADERO QUESADA, M.A., “Grupos marginales”, en *La historia medieval en España: un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1999, pp. 505-602.

LADERO QUESADA, M.A., *La formación medieval de España: territorios, regiones, reinos*, Madrid, Alianza, 2008.

LAFUENTE GÓMEZ, M., “Solidaridad interconfesional en tiempo de guerra: la cautividad y redención de Fátima de Almonacid, mudéjar aragonesa en 1363”, en *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, vol. 2, pp. 425-437.

LALIENA CORBERA, C., “La formación de las estructuras señoriales en Aragón (ca. 1083-ca. 1206)”, en *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, Serrano Martín, E., y Sarasa Sánchez, E. (coords.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, vol.1, pp. 553-585.

LALIENA CORBERA, C., “La sociedad en Aragón en la época visigoda”, en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, VV. AA., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996a, pp. 287-300.

LALIENA CORBERA, C., “La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa”, en *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du colloque international, Rome, 6-8 octobre 1994*, Bourin, M., Martin, J.M., et Menant, F. (eds.), Roma, École Française de Rome, 1996b, pp. 143-166.

LALIENA CORBERA, C., “Expansión territorial, ruptura social y desarrollo de la sociedad feudal en el valle del Ebro, 1080-1120”, en *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Utrilla Utrilla, J.F. y Laliena Corbera, C. (eds.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998, pp. 199-227.

LALIENA CORBERA, C., “Navarra y la Corona de Aragón”, en *Economía y sociedad en la España medieval*, Ayala Martínez, C., Cantera Montenegro, E., Caunedo del Potro, B., y Laliena Corbera, C., Madrid, Istmo, 2004, pp. 249-379.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

LALIENA CORBERA, C., “Frontera y conquista feudal en el Valle del Ebro desde una perspectiva local (Tauste, Zaragoza, 1086-1200)”, en *Studia Histórica, Historia Medieval*, Universidad de Salamanca, vol. 23, 2005, pp. 115-138.

LALIENA CORBERA, C., “La conquista feudal en el Valle Medio del Ebro: escenarios locales”, en *Balaguer 1105: cruïlla de civilitzacions*, Sabatè i Curull, F. (ed.), Lérida, Pagès editors, 2007a, pp. 137-160.

LALIENA CORBERA, C., “Repartos de tierras en el transcurso de la conquista feudal del Valle del Ebro (1080-1160)”, en *Repartiments a la Corona d'Aragó (Segles XII-XIII)*, Guinot, E., y Torró, J. (eds.), Valencia, Universitat de Valencia, 2007b, pp. 17-50.

LALIENA CORBERA, C., “Organización social del espacio en tierra de conquista: el entorno rural de Zaragoza en el siglo XII”, en *La pervivencia del concepto: nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008, pp. 259-297.

LALIENA CORBERA, C., “Guerra santa y conquista feudal en el noreste de la Península Ibérica a mediados del siglo XI: Barbastro, 1064”, en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2009, pp. 187-218.

LALIENA CORBERA, C., “Arqueología del poblamiento en el Aragón medieval (siglos X-XIII): problemas de historia social”, en *I Jornadas de arqueología medieval en Aragón. Balances y novedades*, Ortega, J.M., y Escriche Jaime, C. (eds.), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2010, pp. 29-52.

LALIENA CORBERA, C., “Indicadores toponímicos de las migraciones internas en Aragón, siglos XI-XII”, en *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor J. A. García de Cortázar*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, tomo I, pp. 643-651.

LAPIEDRA, E., “Sobre *ahl ad-dayn* y *mudayyan* en el discurso histórico-literario”, en *Sharq al-Ándalus*. Estudios Mudéjares y Moriscos, Universidad de Alicante, nº 16-17, 1999-2002, pp. 23-43.

LAPIEDRA, E., “*Ulug, rum, muzárabes* y *mozárabes*: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 3, 2006, pp. 105-142.

*Las Siete partidas del sabio rey Don Alonso el Nono, glosadas por el licenciado Gregorio Lopez, tomo III que contiene la VIª y VIIª partida*, Madrid, Benito Cano, 1789.

LEDESMA RUBIO, M.L., “La sociedad de frontera en Aragón (siglos XII y XIII)”, en *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, pp. 31-50.

LEDESMA RUBIO, M.L., “La ocupación del espacio y las transformaciones económicas en Aragón en los siglos XII y XIII”, en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, VV. AA., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996a, pp. 75-86.

LEDESMA RUBIO, M.L., “El urbanismo en las morerías”, en *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Ledesma Rubio, M.L., Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1996b, pp. 55-73.

LEDESMA RUBIO, M.L., “Los oficios urbanos y rurales”, en *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Ledesma Rubio, M.L., Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1996c, pp. 75-88.

LOMAX, D., *La Reconquista*, Barcelona, Crítica, 1984.

LÓPEZ DE COCA, J.E., “Marmuyas: un despoblado medieval en los Montes de Málaga”, en *Mainake*, nº 2-3, 1980-1981, pp. 213-217.

LÓPEZ DE COCA, J.E., “Cristianos en al-Andalus (siglos VIII-XII)”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 271-297.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



LÓPEZ GUIX, J.G., “Las primeras traducciones bíblicas en la Península Ibérica”, en *1611 Revista de historia de la traducción*, nº 7, 2013, pp. 1-8.

LÓPEZ Y LÓPEZ, A.C., “La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac Ben Velasco de Córdoba en el siglo X a. D.”, en *Boletín Millares Carlo*, nº 13, 1994, pp. 79-84.

LOZANO GRACIA, S., “La población de la ciudad de Zaragoza en los siglos XIV y XV”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004, pp. 471-518.

LLEAL, C., *La formación de las lenguas romances peninsulares*, Barcelona, Barcanova, 1990.

LLEAL, C., *El judezmo. El dialecto sefardí y su historia*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1992.

LLEAL, C., “Los otros dialectos del latín: el asturiano-leonés y el navarro-aragonés”, en *Las lenguas españolas: un enfoque filológico*, Miguel Aparicio, E., y Buitrago Gómez, M.C. (coords.), Madrid, MEC, Secretaría General Técnica, 2006, pp. 77-102.

MAÍLLO SALGADO, F., “Contenido, uso e historia del término “enaciado””, en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Université Paris-Nord, nº 8, 1983, pp. 157-164.

MAÍLLO SALGADO, F., “Acerca del uso, significado y referente del término “mudéjar”. Contribución al estudio del medioevo español y al de su léxico”, en *IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, Universidad de Tel-Aviv, 1988, pp. 103-112.

MAÍLLO SALGADO, F., “Del Islam residual mudéjar”, en *España, Al-Ándalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Maíllo Salgado, F. (ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 129-140.

MAÍLLO SALGADO, F., “Sobre la presencia de los musulimes en Castilla la Vieja en las edades medias”, en *Repoblación y reconquista, Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Hernando Garrido, J.L., y García Guinea, M.A. (coords.), Madrid, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, 1993, pp. 17-22.

MAÍLLO SALGADO, F., “Guerra y sociedad a finales del siglo XI”, en *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Utrilla Utrilla, J.F. y Laliena Corbera, C. (eds.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998a, pp.11-27.

MAÍLLO SALGADO, F., *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998b.

MAÍLLO SALGADO, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1999.

MAÍLLO SALGADO, F., “Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el medioevo”, en *Memoria de Sefarad: Toledo Centro Cultural San Marcos*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, pp. 279-291.

MAINÉ BURGUETE, E., “El urbanismo de la morería zaragozana a fines del XIV”, en *VI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 619-634.

Manuscripta CSIC. Portal de Manuscritos árabes y hebreos de las Bibliotecas del CSIC:

<http://manuscripta.bibliotecas.csic.es/>

Consultado el 26.06.2017

MANZANO MORENO, E., “Beréberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 11, nº 2, 1990, pp. 397-428.

MANZANO MORENO, E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC, 1991.

MANZANO MORENO, E., *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, Síntesis, 1992.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

MANZANO MORENO, E., “La interpretación utilitaria del pasado. El ejemplo de la conquista árabe en la historiografía nacionalista española”, en *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Sisínio Pérez Garzón, J., Manzano Moreno, E., López Facal, R., y Riviére Gómez, A., Barcelona, Crítica, 2000, pp. 48-60.

MANZANO MORENO, E., “Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyas”, en *Grenzüme und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Herbers, K., y Jaspert, N. (eds.), Berlin, Europa Im Mittelalter, 2007, pp. 219-240.

MANZANO MORENO, E., “Conquista y formación de al-Andalus”, en *Historia de España. Épocas medievales*, vol. 2, Fontana, J., y Villares, R. (dirs.), Madrid, Crítica/ Marcial Pons, 2010, pp. 93-134.

MANZANO MORENO, E., “La conquista militar de al-Andalus”, en *Andalucía en la historia*, nº 31, 2011a, pp. 10-17.

MANZANO MORENO, E., “Algunas reflexiones sobre el 711” en *Awraq*, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, Sección monográfica: *Repensar al-Andalus: presencias y ausencias tras 1300 años*, nº 3, 2011b, pp. 3-20.

MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2011c.

MANZANO MORENO, E., “Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia”, en *Awraq*, Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, nº 7, 2013, pp. 225-246.

MARCOS MARÍN, F., “Glosas románicas a una gramática del haz dialectal hispano-árabe”, en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, Instituto Hispano- Árabe de Cultura, 1981, pp. 109-114.

MARCOS MARÍN, F., “Romance andalusi y mozárabe, dos términos no sinónimos”, en *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*, Madrid, Gredos, 1998, pp. 335-341.

MARCOS MARÍN, F., “Notas sobre los beréberes, el afrorrománico y el romance andalusi”, en *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, nº 19, 2015, pp. 203-221.

MARÍN, M., “Onomástica árabe en al-Andalus: *Isim ‘alam y kunya*”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 4, nº 1-2, 1983, pp. 131-150.

MARÍN, M., “Familias de ulemas en Toledo”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. 5, Madrid, CSIC, 1992a, pp. 229-271.

MARÍN, M., *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, MAPFRE, 1992b.

MARÍN, M., “Ulemas en la Marca Media”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. 7, Madrid, CSIC, 1995, pp. 203-230.

MARÍN, M., *Al- Andalus y los andalusies*. Enciclopedia del Mediterráneo nº 8, Barcelona, Icaria, 2000.

MARÍN, M., “Signos visuales de la identidad andalusi”, en *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Marín, M. (ed.), Madrid, CSIC, 2001, pp. 137-180.

MARÍN, M., “Los ulemas de Ilbira: saberes islámicos, linajes árabes”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam, nº 57, 2008, pp. 169-203.

MARINER BIGORRA, S., “Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo”, en *Ampurias: revista de prehistoria, arqueología y etnología*, nº 22-23, 1960-1961, pp. 317-322.

MARMOL CARVAJAL, L., *Primera parte de la descripción general de Affrica con todos los successos de guerras que a auído*, Granada, 1573.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

MARMOL CARVAJAL, L., *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Reyno de Granada*, Libro segundo, Málaga, 1600.

MARTÍN VISO, I., “Una frontera casi invisible: los territorios al norte del Sistema Central en la Alta Edad Media (siglos VIII-XI)”, en *Studia Historica: Historia Medieval*, Universidad de Salamanca, nº 23, 2005, pp. 89-114.

MARTÍN VISO, I., “*Capere vel populare*. Formación y desarrollo de una frontera feudal entre el Duero y el Tajo (siglos XI-XII)”, en *Balaguer 1105: cruïlla de civilitzacions*, Sabaté i Curull, F. (ed.), Lérida, Pagès editors, 2007, pp. 177-224.

MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> de los LL., *Revolución urbana y autoridad monárquica en Murcia durante la Baja Edad Media (1395-1420)*, Murcia, Universidad de Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1980.

MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> de los LL., “Oligarquización profesional y decadencia mudéjar. Los herreros murcianos (ss. XIV y XV)”, en *Sharq al-Andalus*, Estudios mudéjares y moriscos, nº 13, 1996, pp. 63-81.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí”, en *Arqueología y Territorio Medieval*, Universidad de Jaén, nº 4, 1997, pp. 127-162.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Correos y medios de comunicación y propaganda en al-Andalus”, en *Aladas palabras. Correos y Comunicaciones en el Mediterráneo*, Pérez Jiménez, A., y Cruz Andreotti, G. (eds.), Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, pp. 133-172.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Sentido de la epigrafía omeya de al-Andalus”, en *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental*, Viguera Molins, M.J., y Castillo, C. (coords.), Granada, El Legado Andalusi, 2001, pp. 408-417.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Epigrafía árabe e historia de al-Andalus: nuevos hallazgos y datos”, en *Xelb (Silves): Actas do 6º Encontro de Arqueologia do Algarbe: “O Gharb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudo. Homenagem a José Luís de Matos*, Silves, Algarbe, Portugal, Camara Municipal de Silves, 2009, pp. 39-54.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII)”, en *Mélanges de la Casa de Vélazquez*, Casa de Vélazquez, nº 41, fasc.1, 2011, pp. 181-209.

MARTÍNEZ RIPOLL, A., “Aportaciones a la vida cultural de Murcia en el siglo XIII. La “madrissa” de M. al-Ricotí y el “studium solemne” de los dominicos”, en *Murgetana*, Real Academia Alfonso X el Sabio, nº 28, 1968, pp. 33-46.

*Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, tomo I, Madrid, RAH, 1851.

MENDOZA EGUARAS, A., “Inscripción mozárabe de la Zubia (Granada)”, en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, Universidad Autónoma de Madrid, nº 13-14, 1986-1987, pp. 277-279.

MENÉNDEZ PIDAL, R., “Dos problemas iniciales relativos a los romances hispánicos”, en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol.1, Madrid, CSIC, 1960, pp. XXVII-CXXXVIII.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, en *Obras completas*, vols. 6-7. Madrid, Espasa Calpe, 1969.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *Islam y Cristiandad. España entre las dos culturas*, Galmés de Fuentes, A. (ed.), vol. I, Málaga, Universidad de Málaga, 2001.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de la Lengua española*, vol. 1, Madrid, RAE, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2005.

MENJOT, D., *Murcia: ciudad fronteriza en la Castilla bajomedieval*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

MILLÁS VALLICROSA, J.M., “Documentos hebraicos del Archivo del Pilar de Zaragoza”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 96, 1930, pp. 669-684.

MILLÁS VALLICROSA, J.M., “Contratos de judíos y moriscos del Reino de Navarra”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 10, 1933, pp. 273- 290.

MILLÁS VALLICROSA, J.M., “La conquista musulmana de la región pirenaica”, en *Pirineos*, nº 4, 1946, pp. 53-67.

MINERVINI, L., “Formación de la lengua sefardí”, en *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa. XV Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Hassán, J., y Izquierdo Benito, R. (coords.), Romero, E. (ed.), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 25-48.

MINERVINI, L., “Elementos para una historia lingüística de los judíos de Toledo en la Baja Edad Media”, en *Jerusalén y Toledo. Historias de dos ciudades*, Casado Velarde, M., Fine, R., y Mata Induráin, C. (eds.), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 233-246.

MOLÉNAT, J.-P., “Los mozárabes, entre al-Andalus y el Norte peninsular”, en *Minorías y migraciones en la historia*, Vaca Lorenzo, A. (ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, pp. 11-24.

MOLINA MARTÍNEZ, L., y ÁVILA NAVARRO, M.L., “Sociedad y cultura en la Marca Superior”, en *Historia de Aragón*, Beltrán, A. (dir.), tomo 3, Zaragoza, Guara, 1985, pp. 83-108.

MOLINA MARTÍNEZ, L., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rij* de Ibn al-Faradi”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. 1, Madrid, CSIC, 1988, pp. 585-610.

MOLINA MOLINA, A.L. y VEAS ARTESEROS, M.C., “Situación de los mudéjares en el Reino de Murcia (siglos XIII-XV)”, en *Áreas. Revista internacional de ciencias sociales*, Murcia, Universidad de Murcia, nº 14, 1992, pp. 93-105.

MOLINA MOLINA, A.L., *La sociedad murciana en el tránsito de la Edad Media a la moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1996.

MOLINA MOLINA, A.L., “Minorías étnico-religiosas en el Reino de Murcia durante la Baja Edad Media”, en *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Período Medieval e Moderno*, Lopes de Barros, M.F., y Hinojosa Montalvo, J. (eds.), Lisbonne, Publicações do Cidehus, 2008, pp. 211-239.

MONFERRER SALA, J.P., “De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las “Sagradas Escrituras” realizada en al-Andalus”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, nº 31, 1999, pp. 77-105.

MONFERRER SALA, J.P., “Unas notas sobre los ‘textos árabes cristianos andalusíes’”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 38, 2002, pp. 155-168.

MONFERRER SALA, J.P., “Manuscritos árabes cristianos en España. Notas preliminares”, en *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún*, Viguera Molins, M.J., y Castillo, C. (eds.), Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2006, pp. 193-208.

MONFERRER SALA, J.P., “¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria andalusí”, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Penelas, M., Aillet, C., y Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 167-210.

MORENO-FERNÁNDEZ, F., *Historia social de las lenguas de España*, Barcelona, Ariel, 2005.

MORENO-FERNÁNDEZ, F., *La lengua española en su geografía*, Madrid, Arco Libros, 2009.

MORTE GARCÍA, M.C., “Mahoma Moferriz, maestro de Zaragoza, constructor de claviórganos para la corte de los Reyes Católicos”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 14-15, fasc. 2, 1999, pp. 1115-1124.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

- MOXÓ, S., *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1979.
- MUNDÓ, A.M., “La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos”, en *Hispania Sacra*, nº 18, 1965, pp. 1-25.
- MUNDÓ, A.M., “Millares Carlo y las dataciones visigóticas”, en *Boletín Millares Carlo*, UNED, nº 13, 1994, pp. 39-50.
- NARBONA JIMÉNEZ, A., CANO AGUILAR, R., MORILLO-VELARDE PÉREZ, R., *El español hablado en Andalucía*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.
- NAVAL, F., “Lápidas mozárabes de Córdoba”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 65, 1914, pp. 465-470.
- NAVARRO ESPINACH, G., y VILLANUEVA MORTE, C., “La población mudéjar de Aragón en el siglo XV”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004, pp. 165-192.
- NAVARRO ESPINACH, G., “La morería de Zaragoza en el siglo XV”, en *XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, pp. 761-774.
- NAVARRO ESPINACH, G., “Ciudades y villas del Reino de Aragón en el siglo XV. Proyección institucional e ideología burguesa”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, nº 16, 2009-2010, pp. 195-221.
- NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P., “El poblamiento andalusí tras la conquista castellana”, en *Alfonso X el Sabio [exposición] Sala San Esteban, Murcia, 27 octubre 2009-31 enero 2010*, Murcia, Comunidad Autónoma Región de Murcia, Ayuntamiento de Murcia, Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2009, pp.726-739.
- NAVARRO TOMÁS, T., *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1957.
- OCAÑA JIMÉNEZ, M., “Lápida bilingüe hallada en Córdoba”, en *Al-Mulk*, Anuario de estudios arabistas, Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, nº 2, 1961-1962, pp. 157-159.
- OLIVER ASÍN, J., *En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y los beréberes*, Madrid, RAH, 1974.
- OLIVER PÉREZ, D., “La toponimia como reflejo de movimientos migratorios entre el Magreb, España y América Latina”, en *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, Universidad de Cádiz, nº 8-9, fasc. 2, 2000-2001, pp. 281-297.
- OLSTEIN, D.A., “El péndulo mozárabe”, en *Anales Toledanos*, Diputación Provincial de Toledo, nº 39, 2003, pp. 37-77.
- OLSTEIN, D.A., *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006.
- PAZ TORRES, M., “Lenguas y literatura de al-Andalus”, en *¿Cómo entender al-Andalus? Reflexiones sobre su estudio y enseñanza*, Fórneas Besteiro, J.M., et al, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia/ Anaya, 1999, pp. 63-94.
- PENELAS, M., “Un nuevo testimonio de la circulación de obras orientales de apologética cristiana en al-Andalus”, en *Collectanea Christiana Orientalia*, Universidad de Córdoba, nº 11, 2014, pp. 75-112.
- PENNY, R., *Variación y cambio en español*, Versión española de Juan Sánchez Méndez, Madrid, Gredos, 2004.

Identificador del documento: 965234		Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20	
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00	
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46	
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14	

PEÑARROJA TORREJÓN, L., *El mozárabe de Valencia. Nuevas cuestiones de fonología mozárabe*, Madrid, Gredos, 1990.

PEÑARROJA TORREJÓN, L., *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993.

PEÑARROJA TORREJÓN, L., “El romance nativo del valle del Ebro y de la Frontera Superior de al-Andalus”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 20, 2008, pp. 615-634.

PÉREZ MARINAS, I., “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento”, en *Estudios Medievales Hispánicos*, Universidad Autónoma de Madrid, nº 1, 2012, pp. 177-220.

PÉREZ MARINAS, I., “Leovigildo de Córdoba: El *De Habitu Clericorum* y su trasfondo histórico”, en *Estudios recientes de jóvenes medievalistas. Lorca 2012*, Villanueva Morte, C., Reinaldos Miñarro, D.A., Maíz Chacón, J., y Calderón Medina, I. (eds.), Murcia, Universidad de Murcia, 2013, pp. 137-148.

PÉREZ VIÑUALES, P., “Contratos de “firma de mozo aprendiz” para los oficios de sastre y tejedor: la comunidad mudéjar de Épila (Zaragoza) en el siglo XV”, en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995, pp. 197-208.

PETERSON, D., “Aculturación, inmigración o invasión: sobre los orígenes de la onomástica árabe en el noroeste peninsular”, en *Árabes in patria Asturiensium*, Prieto Entrialgo, C.E. (coord.), Oviedo, Universidad de Oviedo, 2011, pp.143-156.

POCKLINGTON, R., “La influència catalana en la toponímia de l'Horta i el Camp de Múrcia”, en *Miscel·lània d'Homenatge a Enric Moreu-Rey*, Barcelona, Abadia de Montserrat, 1988, vol. III, pp. 43-62.

POCKLINGTON, R., *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1990.

POCKLINGTON, R., “El Pacto de Teodomiro y las siete ciudades”, en *Regnum Murciae, Génesis y configuración del Reino de Murcia*, Robles Fernández, A., y Pozo Martínez, I. (eds.), Murcia, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 2008, pp. 73-84.

POCKLINGTON, R., *Toponimia murciana, testimonio vivo de su Historia*, Murcia, Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia, 2013.

POCKLINGTON, R., “La descripción de la Vega de Murcia en la *Qasida Maqsura* de Hazim al-Qartayanni”, en *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, vol. 18, nº 3, 2016, pp. 1021-1050.

PONS TOVAR, M., *Estudio lingüístico de las ordenanzas sevillanas*, Tesis doctoral inédita, Málaga, Universidad de Málaga, 2007.

PRETEL MARÍN, A., CARMONA GONZÁLEZ, A., y GIMÉNEZ REILLO, A., “Carta de compraventa otorgada por el moro Aboaballa, hijo del alcayate de Albacete, de la aldea de Sierra, junto a Hellín y Tobarra, que el rey le concedió, a favor del concejo de Alcaraz. Jerez, 6 de marzo, 1268”. Colección documental albacetense-documento nº 3, Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, Diputación de Albacete, 2008. <http://pandora.dipualba.es/details.vm?q=parent:0000000455&lang=es&view=imgs&s=1>  
Consultado el 14.02.2017.

RAE, *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, tomo IV (1734), en <http://web.frl.es/DA.html>  
Consultado el 22.06.2017.

RAMÍREZ DEL RÍO, J., “*Al-Dajira al-saniyya*: una fuente relevante para el siglo XIII en la Península Ibérica”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 33, nº 1, 2012, pp. 7-44.

RAMÓN GUERRERO, R., “Aproximación a la literatura cristiana oriental en árabe: Yahya Ibn ‘Adi, teólogo y filósofo cristiano”, en *Cauriensia*, Revista anual de Ciencias Eclesiásticas, Universidad de Extremadura, nº 4, 2009, pp. 141-163.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



RAZI, ISA IBN AHMAD, *Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H/ 971-975 J.C.). Traducción de un Manuscrito árabe de la real Academia de Historia*, García Gómez, E. (ed.), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

REGLERO DE LA FUENTE, C., “Onomástica arabizante y migraciones en el Reino de León (siglos IX-X)”, en *Anthroponymie et migrations dans la chrétienté médiévale*, Bourin, M., y Martínez Sopena, P. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 89-104.

RIBERA, J. y ASÍN, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección Árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1912.

RIBERA, J., *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1912.

RIBERA, J., “Prólogo”, en *Historia de los jueces de Córdoba, por Aljoxani*. Texto árabe y traducción española por Julián Ribera de la RAE, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914, pp. VII-XLVI.

RIBERA, J., “Épica andaluza romanceada”, en *Disertaciones y opúsculos*, vol. 1, Madrid, Estanislao Maestre, 1928a, pp. 93-150.

RIBERA, J., “La enseñanza entre los musulmanes españoles”, en *Disertaciones y opúsculos*, vol. 1, Madrid, Estanislao Maestre, 1928b, pp. 229-359.

RIDRUEJO, E., “Procesos migratorios y nivelación dialectal en los inicios de la reconquista castellana”, en *Estudis de Lingüística i Filologia oferts a Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, vol. 2, pp. 235-251.

RIESCO TERRERO, A., “Tres lápidas funerarias con epígrafes latinos de los siglos IX-XI conservadas en la Alcazaba de Málaga”, en *Mainake*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, nº 10, 1988, pp. 185-212.

RIVERA RECIO, J.F., “La Iglesia mozárabe”, en *Historia de la Iglesia en España*, García Villoslada, R. (dir.), vol. 2, Madrid, Editorial Católica, 1982, pp. 21-60.

ROBLES FERNÁNDEZ, A., y NAVARRO SANTA-CRUZ, E., “El oficio alfarero en Murcia: talleres y hornos mudéjares”, en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995a, pp. 445-454.

ROBLES FERNÁNDEZ, A., y NAVARRO SANTA-CRUZ, E., “Urbanismo de la morería murciana: del arrabal de la Arrixaca a la morería”, en *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1995b, pp. 753-766.

RODRÍGUEZ LLOPIS, M., “La expansión territorial castellana sobre la cuenca del Segura (1235-1325)”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, Universidad de Murcia, nº 12, 1985, pp. 106-138.

RODRÍGUEZ LLOPIS, M., “Población y fiscalidad en las comunidades mudéjares del Reino de Murcia (siglo XV)”, en *III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986a, pp. 39-53.

RODRÍGUEZ LLOPIS, M., “La evolución del poblamiento en las Sierras de Segura (provincias de Albacete y Jaén) durante la Baja Edad Media”, en *Al-Basit. Revista de estudios albacetenses*, Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, nº 19, 1986b, pp. 5-32.

RODRÍGUEZ LLOPIS, M., “La escritura y el poder. La emisión de documentos en la sociedad murciana bajomedieval”, en *Áreas*, Revista Internacional de Ciencias Sociales, nº 9, 1988, pp. 11-24.

RODRÍGUEZ MEDIANO, F., “Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI)”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 15, nº 2, 1994, pp. 465-472.

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

- ROISSE, Ph., "Célébraient-on les offices liturgiques en arabe dans l'occident musulman?: étude, édition et traduction d'un "Capitulare Evangeliorum" arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)", en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Penelas, M., Aillet, C., y Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 211-254.
- ROSSELLÓ, V.M. y CANO GARCÍA, G.M., *Evolución urbana de la ciudad de Murcia (831-1973)*, Murcia, Ayuntamiento de Murcia, 1975.
- ROY MARÍN, M.J., "La comanda-depósito entre las minorías religiosas en la Zaragoza bajomedieval", en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, Institución Fernando el Católico, nº 74, 1999, pp. 27-50.
- RUBIERA MATA, M.J., "Los primeros moros conversos y el origen de la tolerancia", en *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Cardaillac, L. (dir.), Arántegui, J.L. (coord.), Madrid, Alianza, 1992, pp. 109-117.
- RUBIO GARCÍA, L., *Caracterización del catalán*, Murcia, Universidad de Murcia, 1967.
- RUBIO GARCÍA, L., "Jaime I y Murcia", en *La Corona de Aragón en la Reconquista de Murcia*, Rubio García, L., Murcia, Universidad de Murcia, 1989a, pp. 9-28.
- RUBIO GARCÍA, L., "El habla de Murcia en tiempos de Sancho IV (1284-1295)", en *La Corona de Aragón en la Reconquista de Murcia*, Rubio García, L., Murcia, Universidad de Murcia, 1989b, pp. 29-75.
- RUBIO GARCÍA, L., "Procedencia de los repobladores en el Repartimiento de Murcia", en *La Corona de Aragón en la Reconquista de Murcia*, Rubio García, L., Murcia, Universidad de Murcia, 1989c, pp. 77-143.
- RUCQUOI, A., "Educación y cultura", en *Rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media*, Sesma Muñoz, A. (ed.), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001, pp. 65-88.
- RUHSTALLER, S., "Proyecto de un Diccionario toponomástico de Andalucía occidental", en *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Ariza Viguera, M. (coord.), Madrid, Pabellón de España, 1992, vol. 2, pp. 1029-1036.
- SAAVEDRA Y MORAGAS, E., "Índice general de la literatura aljamiada", en *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de Manuel Tello, tomo VI, 1889, pp. 140-328.
- SÁENZ-BADILLOS, A., "El 'Amaq, poema lingüístico de Selomoh ibn Gabirol", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Hebreo, vol. 29, nº 2, 1980, pp. 5-29.
- SÁENZ-BADILLOS, A., "Panorámica de la filología hebrea en al-Andalus en la segunda mitad del siglo XX", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Hebreo, nº 49, 2000, pp. 105-146.
- SÁENZ-BADILLOS, A., "Gramáticas y léxicos y su relación con el judeoárabe. El uso del judeoárabe entre los filólogos hebreos de al-Andalus", en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, nº 9, 2004, pp. 75-93.
- SAMSÓ, J., "Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X", en *Llull*, Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, vol. 4, nº 6-7, 1981, pp.171-179.
- SAMSÓ, J., "La supervivencia de la cultura mozárabe en al-Andalus", en *Historia 16*, nº 167, 1990, pp.71-76.
- SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España un enigma histórico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1962, tomo 1.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "El Islam de España y el Occidente", en *L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1965, pp. 149-308.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., "Centros de enseñanza y estudiantes de Sevilla durante los siglos XIII al XV", en *En la España Medieval*, nº 5, *Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez*, Ladero Quesada, M.A. (coord.), Madrid, Universidad Complutense, 1984, vol. 2, pp. 875-898.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14



SARASA SÁNCHEZ, E., “La sociedad aragonesa en la Baja Edad Media”, en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, VV. AA., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996, pp. 327-343.

SÉNAC, Ph., “Poblamiento, hábitats rurales y sociedad en la Marca Superior de al-Andalus”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 9, 1991, pp. 389-402.

SÉNAC, Ph., “Evolución del poblamiento musulmán al Norte del Ebro (siglos VIII-XI)”, en *Arqueología Medieval. Reflexions des de la pràctica*, Brufal, J., y Sabaté i Curull, F. (eds.), Lérida, Pagès editors, 2007, pp. 143-153.

SÉNAC, Ph., “La frontera aragonesa en los siglos XI y XII. *Pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum*”, en *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, Universidad de Oviedo, nº 4, 2009, pp. 151-166.

SESMA MUÑOZ, J.A., y ABELLA SAMITIER, J., “La población del Reino de Aragón según el fogaje de 1405”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004, pp. 115-164.

SESMA MUÑOZ, J.A., “El comercio de exportación de trigo, aceite y lana desde Zaragoza, a mediados del siglo XV”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 1, 1977, pp. 201-237.

SESMA MUÑOZ, J.A., “Del Cantábrico al Mediterráneo: la vía fluvial del Ebro”, en *Itinerarios medievales e identidad hispánica. XXVII Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2001, pp.189-220.

SESMA MUÑOZ, J.A., “La población urbana en la Corona de Aragón (siglos XIV-XV)”, en *Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2003, pp. 151-193.

SESMA MUÑOZ, J.A., “Sobre los fogajes generales del reino de Aragón (siglos XIV-XV) y su capacidad de reflejar valores demográficos”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004a, pp. 23-53.

SESMA MUÑOZ, J.A., “Las ciudades en Aragón y la Cataluña interior: población y flujos económicos (1150-1350)”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004b, pp. 55-90.

SESMA MUÑOZ, J.A., “El poblamiento del espacio periurbano de Zaragoza a comienzos del siglo XIV”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004c, pp. 385-401.

SESMA MUÑOZ, J.A., “Adaptación socio-espacial de las comunidades mudéjares dedicadas al transporte entre Aragón y Valencia (siglos XIV-XV)”, en *La pervivencia del concepto: nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008, pp. 409-426.

SIMONET, F.J., *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, RAH, 1888.

SIMONET, F.J., *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid, RAH, 4 vol. 1897-1903.

SOUTO LASALA, J.A., “La sociedad islámica en la Marca Superior de al-Andalus”, en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, VV. AA., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996, pp. 301-312.

STEIGER, A., “Toponimia árabe de Murcia. Contribución a la historia lingüística de la historia murciana”, en *Murgetana*, Academia Alfonso X el Sabio, nº 11, 1958, pp. 9-27.

TAPIA SÁNCHEZ, S., “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, en *Studia historica. Historia medieval*, Universidad de Salamanca, nº 7, 1989, pp. 95-125.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

TERÉS SÁDABA, E., *Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia: la "Colección Gayangos"*, Madrid, RAH, 1975.

TERREROS Y PANDO, E., *Paleografía española, que contiene todos los modos conocidos que ha habido de escribir en España*, Madrid, Joachin Ibarra, 1758.

TORRES FONTES, J., "Los mudéjares murcianos en el siglo XIII", en *Murgetana*, Academia Alfonso X el Sabio, nº 17, 1961, pp. 57-89.

TORRES FONTES, J., "El poblamiento murciano en el siglo XIII", en *Murgetana*, Academia Alfonso X el Sabio, nº 19, 1962, pp. 89-99.

TORRES FONTES, J., "La repoblación murciana en el siglo XIII", en *Murgetana*, Academia Alfonso X el Sabio, nº 20, 1963, pp. 5-21.

TORRES FONTES, J., "Incorporación del Reino de Murcia a la Corona de Castilla", en *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, III. Fueros y Privilegios de Alfonso X el Sabio al Reino de Murcia*, Torres Fontes, J. (ed.), Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1973, pp. XIX-LXV.

TORRES FONTES, J., "Los mudéjares murcianos en la Edad Media", en *III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 55-66.

TORRES FONTES, J., "Murcia: la conformación de un reino-frontera", en *Historia de España, Menéndez Pidal, XIII, 1. La expansión peninsular y mediterránea, 1212-1350, La Corona de Castilla*, Murcia-Madrid, Universidad de Murcia, Espasa-Calpe, 1990a, pp. 429-505.

TORRES FONTES, J., "Los repartimientos murcianos del siglo XIII", en *De Al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*, Barcelona, CSIC, Institución Milá i Fontanals, 1990b, pp. 71-94.

TORRES FONTES, J., *Libro del Repartimiento de las tierras hecho a los pobladores de Murcia*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1991.

TORRES FONTES, J., "Los mudéjares murcianos: economía y sociedad", en *IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Economía*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1993, pp. 365-393.

TORRES FONTES, J., "Introducción", en *Colección de documentos para la historia de Murcia, vol. I, Documentos de Alfonso X el Sabio*, Torres Fontes, J. (ed.), Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2008, pp. IX-XXXII.

UBIETO ARTETA, A., *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza, Escuela de Estudios Medievales-CSIC, 1951.

UBIETO ARTETA, A., *Orígenes del reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su reconquista, II.*, Zaragoza, Anubar, 1979.

UTRILLA UTRILLA, J.F. y ESCO SAMPÉRIZ, J.C., "La población mudéjar en la Hoya de Huesca (siglos XII y XIII)", en *III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 187-208.

UTRILLA UTRILLA, J.F. y LALIENA CORBERA, C., "Reconquista y repoblación. Morfogénesis de algunas comunidades rurales altoaragonesas en el siglo XII", en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 13, 1997, pp. 5-40.

UTRILLA UTRILLA, J.F. "Demografía medieval: la población y el poblamiento en el área del Cinca y la Litera (Huesca) según un monedaje de fines del siglo XIV", en *Argensola*, Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, nº 93, 1982, pp. 153-181.

UTRILLA UTRILLA, J.F., "La sociedad cristiano-aragonesa de los siglos XI y XII", en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, VV. AA., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996, pp. 313-326.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

- UTRILLA UTRILLA, J.F., *El nacimiento de Aragón*, Zaragoza, Caja de Ahorros de La Inmaculada, 1999.
- UTRILLA UTRILLA, J.F. “El monedaje de Huesca de 1284 (contribución al estudio de la ciudad y de sus habitantes”, en *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV): estudios de demografía histórica*, Sesma Muñoz, J.A., y Laliena Corbera, C. (coords.), Zaragoza, Leyere, 2004, pp. 281-348.
- UTRILLA UTRILLA, J.F. “Conquista, guerra santa y territorialidad en el reino de Aragón: hacia la construcción de un nuevo orden feudal (1064-1194)”, en *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII. De la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad)*, Sarasa Sánchez, E. (coord.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2007, pp. 95-128.
- UTRILLA UTRILLA, J.F. “La sociedad de frontera en el Aragón Meridional en los siglos XII y XIII: Cristianos, mudéjares y judíos”, en *La historia peninsular en los espacios de frontera: las “Extremaduras históricas” y la “Transierra” (siglos XI-XV)*, García Fitz, F., y Jiménez Alcázar, J.F. (coords.), Cáceres-Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2012, pp. 321-350.
- VALDEÓN BARUQUE, J., “Las huellas del Islam en la Meseta Norte”, en *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, UNED, nº 1, 1988, pp. 481-493.
- VALENCIA, R., “La emigración sevillana hacia el Magreb alrededor de 1248”, en *Historia, Ciencia y Sociedad*, Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, pp. 323-327.
- VALLVÉ BERMEJO, J., “Historia, toponimia y lengua”, en *El saber en Al-Andalus, Textos y estudios, II*, Carabaza Bravo J.M., y Mohamed Essawy, A.T. (eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, pp. 99-120.
- VAN KONINGSVELD, P.S., “La literatura cristiano-árabe de la España Medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio Conciliorum*”, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1991*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, pp. 695-710.
- VEAS ARTESEROS, F.A., “La civilización andalusí”, en *Historia de España de la Edad Media*, Álvarez Palenzuela, V.A. (coord.), Barcelona, Ariel, 2008, pp. 189-215.
- VEAS ARTESEROS, M.C. y VEAS ARTESEROS, F.A., “Las relaciones económicas entre Murcia y los mudéjares del Valle de Ricote en el siglo XV. Notas para su estudio”, en *IV Simposio Internacional de Mudéjarismo. Economía*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1993, pp. 395-407.
- VEAS ARTESEROS, M.C., *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (ss. XIII-XV)*, Cartagena, Ayuntamiento de Cartagena, 1992.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., “Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta”, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Ejemplar dedicado a La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), nº 10, 1993, pp. 267-322.
- VERNET GINÉS, J., “Toponimia árabe”, en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol.1, Madrid, CSIC, 1960, pp. 561-578.
- VICENTE, A., *El proceso de arabización de Alandalús. Un caso medieval de interacción de lenguas*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2006.
- VIGUERA MOLINS, M.J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, Librería General, 1981a.
- VIGUERA MOLINS, M.J., “Dos nuevos documentos árabes de Aragón (Jarque y Morés, 1492)”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 4, 1981b, pp. 235-261.
- VIGUERA MOLINS, M.J., “Documentos mudéjares aragoneses”, en *Quaderni di Studi Arabi*, Venecia, nº 5-6, 1987-1988, pp. 786-790.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015. Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <a href="https://sede.ull.es/validacion/">https://sede.ull.es/validacion/</a>	
Identificador del documento: 965234	Código de verificación: GCsC4Cec
Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

VIGUERA MOLINS, M.J., “Noticias sobre Aragón musulmán”, en *Aragón vive su historia: II Jornadas de Cultura Islámica*, Teruel, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Al-Fadila, 1990a, pp. 45- 55.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Introducción”, en *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, Corriente, F., Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990b, pp. 7-51.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Apuntes diversos en el manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón”, en *Aragón en la Edad Media*, Universidad de Zaragoza, nº 10-11, 1993, pp. 895-906.

VIGUERA MOLINS, M.J., *El Islam en Aragón*, Zaragoza, Caja de la Inmaculada de Aragón, 1995.

VIGUERA MOLINS, M.J., “La historia de al-Andalus”, en *¿Cómo entender al-Andalus? Reflexiones sobre su estudio y enseñanza*, Madrid, Anaya, 1999a, pp. 25-43.

VIGUERA MOLINS, M.J., “La población musulmana del valle del Ebro”, en *La población del valle del Ebro en el pasado, Actas del Congreso Internacional de la Población: V Congreso de la ADEH*, vol. 3, Salas Ausens, J.A. (coord.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999b, pp. 23-40.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Cultura árabe y arabización”, en *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, *El reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 324-337.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Lengua árabe y lenguas románicas”, en *Revista de Filología Románica*, Universidad Complutense, nº 19, 2002, pp. 45-54.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Al-Andalus y Oriente: crónica de una historia compartida”, en *Al-Andalus y Oriente Medio: Pasado y presente de una herencia común*, Roldán Castro, F. (ed.), Sevilla, Fundación El Monte, 2006a, pp. 35-62.

VIGUERA MOLINS, M.J., “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus”, en *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Roldán Castro, F. (ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006b, pp. 151-168.

VIGUERA MOLINS, M.J., “¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión”, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Penelas, M., Aillet, C., y Roisse, Ph. (eds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 299-316.

VIGUERA MOLINS, M.J., *Los manuscritos árabes en España: su historia y la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2016.

VILADOT I PRESAS, M.A., “El català a Múrcia”, en *Revista de Catalunya*, nº 164, 2001, pp. 47-62.

VINCENT, B., “Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)”, en *Sharq al-Andalus*, Estudios mudéjares y moriscos, nº 10-11, 1993-1994, pp. 731-748.

WAGNER, K., “Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502”, en *Al-Andalus*, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Instituto Miguel Asín, vol. 36, nº 2, 1971, pp. 373-382.

WAGNER, K., *Regesto de documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

WESTERVELD, G., *Historia de Blanca (Valle de Ricote), lugar más islamizado de la región murciana. Años 711-1700*, vol. 1, Beniel, Murcia, 1997.

WIEGERS, G., “Isà b. Yabir and the origins of Aljamiado literature”, en *Al-Qantara*, Revista de estudios árabes, vol. 11, nº 1, 1990, pp. 155- 192.

YNDURAIN, F., “Relaciones entre la filología y la historia”, en *La Reconquista española y la repoblación del país. Conferencias del curso celebrado en Jaca en agosto de 1947*, Zaragoza, CSIC, 1951, pp. 233-241.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por:	Fecha:
YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14

ZANON, J., "Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los Manuscritos de la Junta", *Sharq al-Andalus*, Estudios mudéjares y moriscos, nº 12, 1995, pp. 363-374.

Este documento incorpora firma electrónica, y es copia auténtica de un documento electrónico archivado por la ULL según la Ley 39/2015.  
Su autenticidad puede ser contrastada en la siguiente dirección <https://sede.ull.es/validacion/>

Identificador del documento: 965234

Código de verificación: GCsC4Cec

Firmado por: YULIYA RADOSLAVOVA MITEVA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	Fecha: 27/06/2017 08:38:20
EDUARDO AZNAR VALLEJO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 08:53:00
MANUEL VENTURA ALMEIDA SUAREZ UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	27/06/2017 09:27:46
ERNESTO PEREDA DE PABLO UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA	04/07/2017 18:28:14