

**ÁRABES, BERÉBERES Y AUTÓCTONOS EN EL PROCESO DE
ARABIZACIÓN LINGÜÍSTICA DE AL-ANDALUS (SS. VIII-X)
II. LOS AUTÓCTONOS:
CRISTIANOS, JUDÍOS Y MULADÍES**

Yuliya Miteva
Universidad de Veliko Tarnovo “Stos Cirilo y Metodio”

**ARABS, BERBERS AND NATIVES IN THE PROCESS OF
LINGUISTIC ARABIZATION OF AL-ANDALUS
(8th-10th CENTURIES)
II. THE NATIVES:
CHRISTIANS, JEWS AND MULADIS**

Yuliya Miteva
St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Turnovo

We devote this second part of the study¹ to the analysis of the process of linguistic Arabization of the three indigenous communities that shared the Andalusian political and cultural space: Christians, better known as Mozarabs, indigenous Jews and Muladis, converted to Islam and forgotten by history. Each of the three communities devised its own strategies for adapting to the new political situation and launched mechanisms of cultural resistance. In the case of Christians and Jews, these mechanisms contributed to preserving the use of their community languages: Latin and Hebrew. However, the adoption of Arabic and the recognition of its official language status was the price they had to pay to integrate as minority communities within an Arab and Islamic state.

Key words: *al-Andalus, Andalusian Arabic, Andalusian Romance, Arabization, Christians, Hebrew, Jews, Languages in contact, Mozarabs, Muladis*

¹ **Miteva 2015:** Miteva, Y. *Árabes, beréberes y autóctonos en el proceso de arabización lingüística de al-Andalus (ss. VIII-X): I. Los árabes y los beréberes.* // *Paisii Hilendarski University of Plovdiv-Bulgaria Research Papers*, vol. 53, book 1, part A, 2015-Languages and Literature, pp. 430-451.

Introducción

Dedicamos esta segunda parte del estudio al análisis del proceso de arabización lingüística de las tres comunidades autóctonas que compartían el espacio político y cultural andalusí: los cristianos, más conocidos como *mozárabes*, los judíos autóctonos y los indígenas conversos al Islam, los *muladíes*, los grandes olvidados de la historia. Cada una de las tres comunidades ideó sus propias estrategias de adaptación a la nueva situación política y puso en marcha mecanismos de resistencia cultural. En el caso de los cristianos y judíos, estos mecanismos contribuyeron a preservar el uso de sus lenguas comunitarias: el latín y el hebreo. No obstante, la adopción del árabe y el reconocimiento de su carácter de lengua oficial, fue el precio que tuvieron que pagar, para integrarse como comunidades minoritarias en el seno de un estado árabe e islámico.

Los cristianos

La historiografía ha consagrado el uso del término *mozárabe* para hacer referencia a los cristianos de al-Andalus. 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 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 *dimmíes*, entre otras designaciones, pero no *mozárabes* (Lapiedra 2006).

Aunque se trate de un término muy controvertido y hasta desaconsejado por algunos especialistas, 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 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 *dimmies*, 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 cristiana en los primeros dos siglos después de la conquista está marcada por dos procesos que corrían en paralelo, su disminución numérica, 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.

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 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).

Tanto los nativos, como los invasores árabes, estaban inmersos en situaciones de diglosia (Corriente 2008). 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.

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 códigos latinos fueron trasladados de Toledo a la

nueva capital, Córdoba. “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 (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 Álbaro 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 consciente 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.

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. 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.

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 luminosus* (*Guía luminosa*) de 854, *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 martyrum* (*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).

Y 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

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.

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. De las 52 inscripciones que constituyen el corpus de inscripciones funerarias mozárabes estudiadas por González Fernández, 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 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 éstas 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 vacantes. 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).

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 (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.

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.

En al-Andalus, los núcleos más importantes del cristianismo arabizado fueron, según Aillet (2009), 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.

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, Hafs 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, Hafs 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. Hafs, 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. 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, Hafs 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*.

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. Aún 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 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 árabe, éste 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.

Los judíos

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.

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 bilingüismo 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 (Aragón), donde en algunas juderías se hablaba en árabe, pero en otras, en romance. 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 alefato 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 sinagogal, 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. 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. 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, dio sus frutos y las obras literarias, filológicas y apologéticas en hebreo son una clara muestra de ello.

Ciertamente, es muy amplio el espectro de usos del hebreo. Según Laura 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.

Los muladíes o los autóctonos conversos al Islam

Hoy ya sabemos que la mayoría de los autóctonos hispano-romanos y visigodos adoptaron el Islam y la lengua árabe como rasgos propios y con el paso del tiempo asumieron una nueva identidad.

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, 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)”.

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 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 mudéjars 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.

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 mudéjars de Aragón (Laliena 1996), 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 la comunidad cristiana de Córdoba en el siglo IX 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 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 árabes 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 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. 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. Las letras del alifato no solo cumplían una función decorativa, 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 un reciente estudio de Gutiérrez Lloret (2011). Las inscripciones árabes que dejaron los alfareros del Tolmo sobre cerámica, fechados en la segunda mitad del siglo IX (Gutiérrez Lloret 2006), los escritos árabes sobre las paredes del eremitorio visigodo de la Camareta (Bejarano Escanilla 1993) 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.

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 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 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 demuestran que el árabe y el Islam ya habían penetrado en las zonas rurales en el siglo IX.

Martínez Núñez (2011) ha analizado también el desarrollo de la epigrafía funeraria en árabe, en los siglos IX al XII. 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.

Las inscripciones funerarias árabes 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, e incluso Madrid), como en las zonas rurales (la provincia de Jaén ha proporcionado numerosas inscripciones funerarias de esta época).

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. Pero ¿qué información lingüística nos 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.

¿Cuál fue la suerte del romance? Las primeras generaciones de muladíes eran romanceparlantes. 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.

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.

Este bilingüismo desigual 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.

Conclusión

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.

REFERENCIAS

- Abumalham Mas 2004:** Abumalham Mas, M. El significado lingüístico y social del Judeo-árabe. // *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Anejos, nº 9, 2004, pp. 7-15.
- Aillet 2009:** Aillet, C. Las glosas como fuente para la historia del cristianismo arabizado en la península ibérica (ss. IX-XIII). // *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Monteiro Arias, I., Muñoz Martínez, A.B., Villaseñor Sebastián, F., (eds.), Madrid: CSIC, 2009, pp. 19-29.
- Aillet 2012:** Aillet, C. El caso mozárabe (ss. IX-XIII): Algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación. // *Identitats, XIV Curs d'Estiu Comtat d'Urgell- Reunió Científica Internacional: (Balaguer, 1, 2 i 3 de juliol de 2009)*, Sabaté y Curull, F., (ed.), Lleida: Pagès Editors, 2012, pp.117-141.
- Barceló 2001:** Barceló, C. Columnas "arabizadas" en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus. // *Cuadernos emeritenses*, nº 17, 2001, pp. 87-138.
- Bejarano Escanilla 1993:** Bejarano Escanilla, I. Las inscripciones árabes de la Cueva de la Camareta. // *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Ejemplar dedicado a: La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), nº10, 1993, pp. 323-378.
- Cano Aguilar 1988:** Cano Aguilar, R. *El español a través de los tiempos*, Madrid: Arco/Libros, 1988.
- Corriente 1995:** Corriente, F. El idiolecto romance andalusí reflejado por las *xarajat*. // *Revista de Filología Española*, vol.75, 1995, pp.5-33.
- Corriente 1997:** Corriente, F. *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús (céjeles y xarajat de muwassahat)*, Madrid: Gredos, 1997.
- Corriente 2008:** Corriente, F. El elemento árabe en la historia lingüística peninsular: actuación directa e indirecta. Los arabismos en los romances peninsulares (en espacial, en castellano). // *Historia de la Lengua Española*, Rafael Cano (coord.), Barcelona: Ariel, 2008, pp.185-206.
- González Fernández 2002:** González Fernández, J. Mozarabía versus Islam: ¿convivencia o intransigencia? // *Cuadernos del CEMYR*, nº 10, 2002, pp. 27-42.

- González Muñoz 1996:** González Muñoz, F. *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba*, A Coruña: Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, 1996.
- González Muñoz 2002:** González Muñoz, F. En torno a la poesía latina de la Córdoba del siglo IX. // *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.
- Gutiérrez Lloret 2006:** Gutiérrez Lloret, S. Cerámica y escritura: dos ejemplos de arabización temprana. Graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). // *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 2011:** Gutiérrez Lloret, S. El reconocimiento arqueológico de la islamización: una mirada desde al-Andalus. // *Zona Arqueológica*, nº 15, 2011, pp. 189-210.
- Herrera Roldán 1995:** Herrera Roldán, P. Una aproximación al legado latino de los mozárabes cordobeses. // *Meridies*, nº 2, 1995, pp. 9-22.
- Herrera Roldán 2005:** Herrera Roldán, P. *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*, Madrid: Akal, 2005.
- Labarta 1987:** Labarta, A. *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid: CSIC, 1987.
- Laliena 1996:** Laliena, C. La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa. // *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du colloque international, Rome, 6-8 octobre 1994*, Monique Bourin, Jean-Marie Martin et François Menant (eds.), Roma, 1996, pp. 143-166.
- Lapiedra 2006:** Lapiedra, E. 'Ulug, rum, muzárabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus. // *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 3, 2006, pp. 105-142.
- Lomax 1984:** Lomax, D. *La Reconquista*, Barcelona: Crítica, 1984.
- López Guix 2013:** López Guix, J.G. Las primeras traducciones bíblicas en la península ibérica. // *1611 Revista de historia de la traducción*, nº 7, 2013, pp. 1-8.
- Maíllo Salgado 2002:** Maíllo Salgado, F. Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el medievo. // *Memoria de Sefarad: Toledo Centro Cultural San Marcos*, Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, pp. 279-291.

- Manzano Moreno 2007:** Manzano Moreno, E. Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyyas. // *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Herbers, K. y Jaspert, N., (eds.), Berlin, 2007, pp. 219-240.
- Manzano Moreno 2013:** Manzano Moreno, E. Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia. // *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 7, 2013, pp. 225-246.
- Marín 1983:** Marín, M. Onomástica árabe en al-Andalus: *Ism 'alam y kunya*. // *Al-Qantara*, vol. IV, 1983, pp. 131-150.
- Martínez Núñez 1997:** Martínez Núñez, M. A. Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí. // *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 4, 1997, pp. 127-162.
- Martínez Núñez 2009:** Martínez Núñez, M. A. Epigrafía árabe e historia de al-Andalus: nuevos hallazgos y datos. // *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 23, 24 e 25 de Outubro 2008)*, Silves, Algarbe, Portugal: Camara Municipal de Silves, 2009, pp. 39-54.
- Martínez Núñez 2011:** Martínez Núñez, M. A. Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII). // *Actas del Seminario Islamisation et pratiques funeraires. Islam Médiaval d'Occident: Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiaval (VIIIe-XIIe siècles)*, París, noviembre de 2007-mayo de 2008, organizado por C. Picard, C. Aillet; A. Nef; S. Gilotte; J-P-Van Staëvel, París: Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série, nº 41 (1), 2011, pp. 181-209.
- Minervini 2008:** Minervini, L. Formación de la lengua sefardí. // *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa. XV Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Jacob Hassán, Ricardo Izquierdo Benito (coords.), Elena Romero (ed.), Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 25-48.
- Miteva 2015:** Miteva, Y. Árabes, beréberes y autóctonos en el proceso de arabización lingüística de al-Andalus (ss. VIII-X): I. Los árabes y los beréberes. // *Paisii Hilendarski University of Plovdiv-Bulgaria Research Papers*, vol. 53, book 1, part A, 2015-Languages and Literature, pp. 430-451.

- Monferrer Sala 2002:** Monferrer Sala, J. P. Unas notas sobre los ‘textos árabes cristianos andalusíes’. // *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 38, 2002, pp. 155-168.
- Olstein 2003:** Olstein, D. A. El péndulo mozárabe. // *Anales Toledanos*, nº 39, 2003, pp. 37-77.
- Olstein 2006:** 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.
- Sáenz-Badillos 2000:** Sáenz-Badillos, A. Panorámica de la filología hebrea en al-Andalus en la segunda mitad del siglo XX. // *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Hebreo, nº 49, 2000, pp. 105-146.
- Sáenz-Badillos 2004:** Sáenz-Badillos, A. Gramáticas y léxicos y su relación con el judeoárabe. El uso del judeoárabe entre los filólogos hebreos de al-Andalus. // *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo IX, 2004, pp. 75-93.
- Samsó 1990:** Samsó, J. La supervivencia de la cultura mozárabe en al-Andalus. // *Historia 16*, nº 167, 1990, pp. 71-76.
- Simonet 1897–1903:** 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 vols., 1897-1903.