

**ÁRABES, BERÉBERES Y AUTÓCTONOS EN EL PROCESO DE
ARABIZACIÓN LINGÜÍSTICA DE AL-ANDALUS (SS. VIII-X)
I. LOS ÁRABES Y LOS BERÉBERES**

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 CENTURY)
I. THE ARABS AND THE BERBERS**

Yuliya Miteva

Veliko Turnovo University St. Cyril and St. Methodius

The Arab conquest of the Iberian Peninsula led to the meeting of three different linguistic communities. One of them, the Arabic-speaking elite, prevailed as the dominant community, whose signs of identity – the Arabic language and Islam – were adopted by most of the members of the two subordinate communities i.e. the Berbers and the natives. We propose to study the beginning of the process of linguistic Arabization of the Andalusian population from the perspective of sociolinguistics and the social history of language.

Key words: al-Andalus, Arabization, Arabs, Berbers, languages in contact

Introducción

Este trabajo se desarrolla en el “espacio conceptual” que se abre entre tres disciplinas: la Historia de la lengua, la Sociolingüística y la Historia social. Este nuevo espacio conceptual nos obliga a adoptar un nuevo enfoque, llamado por Burke *el tercer enfoque*, el de la Historia social de la lengua, que “podría resumirse como el intento de agregar una dimensión social a la historia del lenguaje y una dimensión histórica al trabajo de los sociolingüistas y etnógrafos del habla” (Burke 1996: 17). El análisis que nos proponemos realizar no es lingüístico y no se centra en la lengua, sino en la sociedad, entendida como un microcosmos integrado por distintas comunidades de hablantes.

Los árabes

Según el anónimo autor de la *Gramática de la lengua vulgar de España* (Lovaina 1559), a mediados del siglo XVI en la Península Ibérica se hablaban cinco lenguas: 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” (*Gramática* 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”.

¿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”.

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 llama el “discurso nacionalista”. Con este objetivo tanto Simonet, como Ribera, y más tarde Sánchez Albornoz, 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 Acien Almansa (1998: 45), que ya es imposible mantener los postulados “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, 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 (2011: 13-14)– 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 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 (1992: 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 (1992: 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). Los beréberes y los hispanos no eran indiferentes a este 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 (2011), este proceso de cambio social fue lento y complejo, pero prosperó.

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 árabo-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.

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) 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” (Marcos Marín 2015: 213). 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. Afirma 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 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 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 1992: 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 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*¹, 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

¹ 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).

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 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 exiguuo 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. Aún así y “a pesar del escaso número de berberismos transmitidos al andalusí, y menos aun 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 2008: 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”.

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 1992: 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 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-Mahdi, 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).

REFERENCIAS

- Abellán Pérez 2006:** Abellán Pérez, J. Poblamiento y sociedad en al-Andalus. // *Saber y sociedad en al-Ándalus. IV-V Jornadas de cultura islámica, Almonaster la Real (Huelva)*. Huelva: Servicio de publicaciones Universidad de Huelva, 2006, 13-36.
- Acién Almansa 1998:** Acién Almansa, M. La desarticulación de la sociedad visigoda. // *Hispania, Al-Andalus, Castilla, Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir*. Jaén: Universidad de Jaén, 1998, 45-68.
- Arié 1982:** Arié, R. España musulmana (siglos VIII-XV). // *Historia de España*, M. Tuñón de Lara (dir.), vol. III. Barcelona: Labor, 1982.
- Bosch Vilá 1980:** Bosch Vilá, J. Andalucía islámica: arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema. // *Andalucía Islámica*, I, 1980, 9-42.
- Burke 1996:** Burke, P. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- Chalmeta 1989:** Chalmeta, P. Estructuras socio-económicas musulmanas. // *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1989, 13-52.
- Chalmeta 1992:** Chalmeta, P. La conquista del 711-713 y la formación de al-Andalus. // *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio*

- Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992, 161-168.
- Chalmeta 2003:** Chalmeta, P. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén, 2003.
- Corriente 1992:** Corriente, F. *Árabe andalusí y lenguas romances*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Corriente 1999:** Corriente, F. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos, 1999.
- Corriente 2008:** Corriente, F. El elemento árabe en la historia lingüística peninsular: actuación directa e indirecta. Los arabismos en los romances peninsulares (en especial, en castellano). // *Historia de la Lengua Española*, Rafael Cano (coord.). Barcelona: Ariel, 2008, 185-206.
- Cruz Hernández 1992:** 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 1997:** De Felipe, H. *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1997.
- De Felipe 1999:** De Felipe, H. Beréberes de al-Andalus: ¿Barbar o imaziguen? // *El saber en Al-Andalus, Textos y estudios, II*, Julia María Carabaza Bravo, Aly Tawfik Mohamed-Essawy (coord.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, 227-238.
- Fierro 1997:** Fierro, M.I. El alfaquí beréber Yahya b. Yahya al-Layti (m. 234/ 848), “el inteligente de al-Andalus”. // *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, María Luisa Avila Navarro, Manuela Marín (coord.). Madrid: CSIC, 1997, 269-344.
- Fierro 2001:** Fierro, M.I. *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: Icaria, 2001.
- Fierro 2008a:** Fierro, M.I. Las huellas del Islam a debate. // *Las huellas del Islam*, Fátima Roldán Castro, María Mercedes Delgado Pérez (coord.). Huelva: Universidad de Huelva, 2008, 73-96.
- Fierro 2008b:** Fierro, M.I. Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII). // *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2008, 31-80.
- Glick 1991:** Glick, T. *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza, 1991.
- Gramática 1559:** *Gramática de la lengua vulgar de España*. Lovaina: Bartolomé Gravio, impresor, 1559.

- Guichard 1989:** Guichard, P. Otra vez sobre un viejo problema: orientalismo y occidentalismo en la civilización de la España musulmana. // *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1989, 73-96.
- Guichard 1995:** Guichard, P. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Granada: Universidad de Granada, 1995.
- Manzano Moreno 1990:** Manzano Moreno, E. Beréberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica. // *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 11, fasc. 2., 1990, 397-428.
- Manzano Moreno 1991:** Manzano Moreno, E. *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid: CSIC, 1991.
- Manzano Moreno 1992:** Manzano Moreno, E. *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*. Madrid: Síntesis, 1992.
- Manzano Moreno 2000:** Manzano Moreno, E. La interpretación utilitaria del pasado. El ejemplo de la conquista árabe en la historiografía nacionalista española. // *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Barcelona: Crítica, 2000, pp. 48-60.
- Manzano Moreno 2010:** Manzano Moreno, E. Conquista y formación de al-Andalus. // *Historia de España. Épocas medievales*, J. Fontana y R. Villares (dir.). Madrid: Crítica, 2010, vol. 2, 93-134.
- Manzano Moreno 2011:** Manzano Moreno, E. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2011.
- Marcos Marín 2015:** Marcos Marín, F. Notas sobre los beréberes, el afrorrománico y el romance andalusí. // *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, nº 19, 2015, 203-221.
- Marín 1992:** Marín, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Marín 2000:** Marín, M. *Al- Andalus y los andalusíes*. Enciclopedia del Mediterráneo nº 8. Barcelona: Icaria, 2000.
- Marín 2001:** Marín, M. Signos visuales de la identidad andalusí. // *Tejer y vestir: de la antigüedad al islam*, Marín, M. (ed.). Madrid: CSIC, 2001, 137-180.
- Mármol Carvajal 1573:** Mármol Carvajal, L. *Primera parte de la descripción general de Affrica con todos los successos de guerras que a auido*. Granada, 1573.
- Martínez Núñez 2011:** Martínez Núñez, M.A. Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII). // *Actas del Seminario Islamisation et pratiques funéraires, en el curso Islam Médival d'Occident: Islamisation et*

arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIIe-XIIIe 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, 41 (1), 2011, 181-209.

Oliver Asín 1974: Oliver Asín, J. *En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y los beréberes*. Madrid: RAH, 1974.

Ribera y Tarragó 1912: Ribera y Tarragó, J. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1912.

Sánchez Albornoz 1962: Sánchez Albornoz, C. *España un enigma histórico*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962, tomo 1.

Sánchez Albornoz 1965: Sánchez Albornoz, C. El Islam de España y el Occidente. // *L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo/ 12*, 1-2. Spoleto, 1965, 149-308.

Simonet 1888: Simonet, F.J. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid: RAH, 1888.

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.