

ACULTURACIÓN EN LA FRONTERA. LA ARABIZACIÓN DE LOS MULADÍES EN LA MARCA SUPERIOR

*ACCULTURATION ON THE BORDER:
THE ARABIZATION OF MUWALLADS IN THE UPPER MARCH*

Yuliya RADOSLAVOVA MITEVA
Universidad de Veliko Tarnovo. Bulgaria

Resumen: El Resumen: Hacia el año 714 las tropas árabo-beréberes consiguen establecer un dominio firme y duradero sobre el territorio de valle del Ebro. Se inicia la etapa andalusí en la historia de Aragón. Y, sin embargo, más allá de los hechos políticos, no conocemos muy bien los procesos de cambio cultural que experimentó la población local a consecuencia de la conquista. No se ha analizado el impacto cultural de este acontecimiento. Como suele ser habitual, la historia política ha eclipsado casi por completo la historia cultural. Por esta razón, en el presente trabajo se intenta reconstruir el proceso de aculturación que experimenta la población hispano-goda del valle del Ebro a partir del siglo VIII. Se analiza el proceso de cambio cultural de los autóctonos en sus dos facetas principales: la islamización y la arabización lingüística.

Palabras clave: Aculturación, arabización, islamización, muladíes, Frontera Superior. Al-Andalus

Abstract: Towards the year 714 the Arab-Berber troops managed to establish a firm and lasting domain over the territories of the Ebro valley. The Andalusí-Arabic period in the history of Aragón began. However, beyond the political facts, we do not know very well the processes of cultural change that the local population experienced as a result of the conquest. The cultural impact of this event has not been analyzed in detail. As usual, political history has almost completely eclipsed cultural history. For this reason, in this paper we try to reconstruct the process of acculturation experienced by the Hispano-Gothic population from the 8th century onward. We analyze the process of cultural change in its two main facets: Islamization and the linguistic arabization of the natives.

Key words: Acculturation, arabization, Islamization, muwallads/muladíes, Upper March of al-Andalus

1. Los *tagarinos*, los hombres de la frontera

En árabe el término *tagr* (pl. *tugur*) ‘marca’ o ‘frontera’ no designó una línea fronteriza, en el sentido actual, sino una amplia zona periférica que limitaba con la *dar al harb*, es decir, con el territorio de los infieles. Hay que tener en cuenta que el *tagr* era móvil. Las fronteras entre al-Andalus y los estados cristianos del norte se movieron constantemente en uno u otro sentido al ritmo de las acciones militares. Algunas de las ciudades de la frontera cambiaron varias veces de manos. Permanecían un tiempo bajo la autoridad andalusí, para volver posteriormente a manos cristianas y viceversa. Esta inestabilidad de la frontera favoreció el desplazamiento continuo de las comunidades que vivían en este territorio. Grupos de población cristiana del sur se trasladaban al norte, comunidades musulmanas de la frontera emigraban al sur. Los movimientos humanos tuvieron consecuencias demográficas, económicas y sociales. Tuvieron también su reflejo en el terreno lingüístico, aunque no siempre disponemos de las fuentes necesarias para analizar estos procesos en profundidad.

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

Las marcas fueron un territorio habitado y su población tenía características propias. Los *zegríes/ tagarinos* u ‘hombres de la frontera’ vivieron no solo entre dos estados, sino también entre dos lenguas, dos religiones y dos culturas y participaron, en cierta medida, de ambas realidades. Podemos hablar incluso de una tercera «cultura de la frontera». Esto no significa que los límites entre las identidades de los musulmanes y de los cristianos hubieran desaparecido. Al contrario, aquí hubo dos grupos, con clara conciencia de su identidad, que vivieron enfrentados y en permanente guerra, pero la proximidad facilitó los contactos entre ellos, y tal contacto ya implicaba cierto conoci-

miento del otro. Abu Bakr al-Turtushi describe a un interesante personaje de la Frontera Superior, contemporáneo del rey zaragzano al-Muqtadir, que en un momento determinado de la lucha fue capaz de adoptar la identidad de un cristiano, vistiendo su traje, pero lo más significativo es que hablaba su idioma «por haber vivido —dice al-Turtushi— en su vecindad y haber tenido mucho trato con ellos» (al-Turtushi, 1931: 334). Es imposible saber si esta anécdota refleja una situación generalizada o un hecho excepcional. En cualquier caso, se trata de un testimonio que confirma la permeabilidad de la frontera y la idiosincrasia de su gente.

«El “*tagr al-Andalus*” —señala Manzano Moreno (1991: 389)— es también un ámbito lleno de claroscuros y de realidades muy poco conocidas. Algunos de sus sectores se encuentran literalmente borrados del mapa ideal de nuestras fuentes y en ellos sólo es posible intuir la existencia de poblaciones que, libres de todo control administrativo, es muy posible que fueran sujetos de intrincados procesos de asimilación cultural o creadores de originales desarrollos legales». Gracias a autores como Chalmeta (1991) y Manzano Moreno (1991), hoy ya conocemos un poco mejor las marcas fronterizas andalusíes y a su gente. Pero ¿es posible reconstruir su historia cultural? El presente artículo intenta responder a esta pregunta, poniendo el énfasis en los procesos de cambio cultural que experimentaron a partir del siglo VIII.

2. La conquista del valle del Ebro

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

La conquista de la región del Ebro fue rapidísima y, en palabras de Millás Vallicrosa (1946: 63-64) «tuvo casi el carácter de un paseo militar». La población local no opuso ninguna resistencia, con pocas excepciones, lo cual dio lugar al establecimiento de pactos entre los conquistadores y las élites autóctonas. El objetivo principal de los invasores fue dominar las ciudades y las plazas fuertes, donde se establecieron los primeros contingentes árabes. El

contacto entre autóctonos y foráneos empezó precisamente en el ámbito urbano y la islamización y la arabización se propagaron desde las ciudades, afectando en primer lugar a la población local urbana (Sénac, 2007: 143-153).

Las circunstancias en las que se produjo la conquista favorecieron la permanencia de los autóctonos en sus lugares de origen. Aquí no hubo un éxodo masivo de la población y tampoco una colonización importante. Ignoramos el número de beréberes que pudieron asentarse en la Marca Superior. Sin embargo, la toponimia sugiere el establecimiento de tribus norteafricanas en Mequinenza, Hisn Zanata, Cinegia, Monzalbarba, Fabara, Aqabat Malila, Yarawa, Saddina, Hisn al-Barbar, Cotema, Oseja, Lagata, Letux, Nepza y Azuara (Sarr, 2013: 209-230). Al parecer, la presencia beréber fue más importante en la Marca Media, en Teruel y Albarracín (Viguera Molins, 1995: 82). Según la historiografía tradicional, el número de los contingentes árabes en la Marca fue superior al número de los beréberes. No se trató de asentamientos tribales, sino de individuos o familias de origen árabe que se establecieron en distintos puntos de la Marca, donde fijaron su residencia y empezaron a crear sus propias redes clientelares (Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 85-88). Los asentamientos árabes fueron relativamente numerosos en la capital, Zaragoza, y en la cuenca meridional del Ebro.

La densidad y la demografía del poblamiento apenas se vieron alteradas después de la conquista. Este hecho prometía el mantenimiento del *statu quo* y ciertas continuidades del pasado. Sin embargo, los cambios no tardaron en llegar. Muchas de las familias prominentes de la zona adoptaron el Islam en el momento de la firma de los pactos. «Lo que sucede entonces —dice Laliena Corbera (1996a: 298)— es un fenómeno que uno tiene la tentación de calificar de “traición” de las clases dirigentes frente a una “lealtad” de las clases inferiores, no ya al estado visigodo en sí, sino especialmente a las formas culturales de todo el período anterior». Y, efectivamente, el cambio religioso, lingüístico y cultural alcanzó primero a los grupos de poder, pero la «lealtad» del pueblo a las señas de identidad tradicionales tampoco fue incondicional. La actitud de las élites pronto fue imitada por la mayoría de la población urbana y rural de la Marca, que también tuvo que adaptarse a los nuevos tiempos.

En el siglo VIII el conjunto del territorio actualmente aragonés quedó oficialmente sometido al dominio musulmán. En los territorios más septentrionales, sin embargo, hubo un dominio político meramente nominal que muy pronto se vio cuestionado por los poderes locales pirenaicos. No fue así en el valle del Ebro, donde la presencia de los árabes se dejó sentir tempranamente.

Por ello, es importante distinguir entre las zonas directamente ocupadas y colonizadas por los árabes y los beréberes y aquellas otras que solo fueron sometidas al Islam indirectamente, por una obligación tributaria intermitente, y que fueron controladas a distancia por guarniciones musulmanas establecidas en determinados puntos estratégicos (Viguera Molins, 1990: 51). Lógicamente, el impacto de los procesos de arabización e islamización no fue el mismo en las dos zonas de influencia. Sin embargo, es muy difícil trazar el límite entre el área de sumisión temporal y la de ocupación permanente. Con este objetivo se ha recurrido a la toponimia. Según Viguera Molins (1990: 51; 1999: 30-32), es posible trazar una línea divisoria entre las zonas donde la presencia de toponimia árabe es rarísima y las zonas donde esta toponimia es abundante. Los nombres de lugar de origen árabe se concentran sobre todo por debajo de una línea virtual que empieza desde Almusara y Almoester, en Tarragona, sigue por Alcoletge y Alguaire, en Lérida, remonta por Albelda y Alquézar, en Huesca, baja al Ebro por Alfaro, Azagra y Alcanadre y termina en Alberite y Albelda, en Logroño. Este, precisamente, sería el escenario de los dos grandes procesos de cambio que pasamos a analizar.

3. La islamización en la Marca Superior

No conocemos muy bien el desarrollo del proceso de islamización en la Marca Superior. Souto Lasala (1996: 304-305) apuesta por una islamización rápida y generalizada de la población autóctona. Según Viguera Molins (1999: 29), la islamización de la población del valle del Ebro alcanzaría el 50% en pleno siglo X y llegaría al 90% a principios del siglo XII, tal y como propone Bulliet (1979: 114-127) para al-Andalus en su totalidad. Sénac (2007: 143-153), por su parte, cree que el proceso de islamización fue muy lento y que una parte importante de la población de la Marca Superior conservó la religión cristiana hasta mediados del siglo XI.

Es difícil determinar el ritmo del proceso de conversiones al Islam. Sabemos el punto de partida y el resultado final, pero ignoramos las etapas de desarrollo del proceso. Sin duda, hubo diferencias importantes dependiendo, entre otros factores, de la modalidad de la conquista. Huesca podría ser un buen ejemplo de ello. Según al-Udri (Granja, 1967: 507-508), durante la conquista, esta plaza resistió un asedio de siete años, y cuando la situación de la población se hizo insostenible, los oscenses pidieron el *amán*, 'la paz': «Los que se convirtieron al Islam siguieron siendo dueños de sus personas, sus bie-

nes y sus privilegios, pero los que continuaron en la fe cristiana hubieron de pagar la capitación». Al-Udri, que escribe en el siglo XI, y desde la perspectiva del tiempo transcurrido, decía que en esta ciudad no había verdaderos árabes descendientes de los conquistadores, haciendo, sin duda, referencia al origen muladí de la mayoría de los oscenses.

Según este testimonio, una parte de la población de Huesca adoptó el Islam en el momento de la conquista. Otros siguieron en la fe católica. Hubo cierta continuidad episcopal en la ciudad, donde las fuentes citan los nombres de dos obispos de finales del siglo VIII y comienzos del siglo IX que aún mantenían sus nombres latinos, Nitidio y Frontiniano (Durán Gudiol, 1995: 30). En las zonas rurales alrededor de Huesca también se constata la presencia de comunidades cristianas en el siglo IX. Es conocida la historia de las dos jóvenes, Nunilo y Alodia, que fueron decapitadas en Alquézar el año 851. Se trataba de dos hermanas, hijas de un matrimonio mixto, su padre era musulmán y su madre cristiana. Fueron condenadas por apostatar del Islam, la religión en la que habían nacido. La mención de un intérprete durante el juicio hace pensar que la arabización no había llegado aún a generalizarse en esta zona de la Frontera (Sénac, 2007: 143-153).

Como pone en evidencia este episodio, hubo una etapa de fluctuaciones y de indiferenciación del estatus religioso de muchas personas durante los siglos VIII y IX. La afiliación religiosa de algunos andalusíes de la época era ambigua (Fierro, 1995: 245-246). La presencia de cristianos en la región de Huesca, sin embargo, no puede servir como un argumento para negar el avance de la islamización en la zona. Los resultados de la investigación arqueológica muestran la existencia de una densa red de hábitats musulmanes rurales en este espacio fronterizo. Se han contabilizado unos sesenta asentamientos islámicos en la región de Huesca y unos treinta en la de Barbastro (Sénac, 1991: 393).

Las dos realidades coexistieron. La población cristiana, mayoritaria en el siglo VIII, fue disminuyendo debido a las conversiones al Islam, aunque quedaron también núcleos de resistencia. Teniendo en cuenta que en la Marca no hubo una colonización árabe-beréber importante, hemos de reconocer, con al-Udri, que la mayoría de los musulmanes eran hijos y nietos de cristianos y judíos que en un momento dado habían abrazado el Islam. No conocemos muy bien el desarrollo de este proceso, pero sí su resultado final. La densidad de la población mudéjar del valle del Ebro, que se constata a partir de la conquista cristiana, nos permite concluir que prácticamente la totalidad de los autóctonos profesaban el Islam a principios del siglo XII. Esto, por supuesto, no niega

la posibilidad de la permanencia de comunidades cristianas en la Marca Superior. Se dice que las iglesias de Tudela, Barbastro, Huesca y Zaragoza pervivieron hasta la conquista cristiana. Sin embargo, si hemos de juzgar por el estado en el que se encontraba la iglesia de Santa María de Zaragoza en vísperas de la conquista aragonesa, hemos de concluir que la situación de los mozárabes, si quedaban algunos, debió de ser muy precaria (Lacarra, 1976: 144-146).

Sin duda, la islamización no hubiese prosperado en la sociedad andalusí sin el respaldo de las élites autóctonas. Durante la mayor parte del siglo IX los territorios de la Frontera Superior estaban bajo el control de familias de origen indígena: los Banu Qasi, Banu Amrus, Banu Shabrit y Banu Rashid. Los epónimos de estos linajes no tardaron en concertar vínculos de *wala*¹ con las familias árabes que se afincaron en la Frontera después la conquista (Manzano Moreno, 1991: 232). La *wala* fue una de las vías más rápidas y seguras hacia la conversión religiosa y la aculturación. Según Lorenzo Jiménez (2009: 179-180, 2010a: 209-232), fue una práctica habitual en la Marca Superior, que permitió a muchos linajes locales entrar en la órbita de poder de los omeyas y consolidar su dominio en la zona.

Los muladíes controlaban sobre todo el área occidental y central del valle, y se mantuvieron en el poder hasta finales del siglo IX (Viguera Molins, 1999: 28-30). Consiguieron implantar en sus dominios «una soberanía casi independiente con respecto al poder central» (Manzano Moreno, 1991: 233). Sin embargo, esta situación no frenó los procesos de islamización y arabización de las comunidades indígenas bajo su control y no despertó un movimiento de resistencia cultural. Las élites autóctonas, que se habían convertido al Islam en los primeros tiempos, nunca renunciaron a su nueva religión. Habían roto con el pasado visigodo definitivamente, sustituyendo las señas de identidad latino-cristianas por las árabo-islámicas. Sus referentes culturales estaban en Córdoba y en Oriente. Los muladíes no intentaron evitar la asimilación cultural, al contrario, aspiraban a ella. La disidencia política que mostraron con respecto al gobierno central no los llevó al cuestionamiento de su lealtad cultural a los

1 La *wala* era un tipo de vínculo personal que unía a un individuo, llamado *cliente*, con un señor de origen árabe. Se trataba de una relación de dependencia: a cambio de la protección que recibía de su señor, el *cliente* (*mawla*, pl. *mawali*) estaba obligado a prestarle determinados servicios. La *wala* permitía a individuos de diverso origen, tanto beréberes como autóctonos, integrarse en las estructuras tribales árabes. A menudo, *los clientes* adoptaban, por cuestiones de prestigio, la *nisba* de sus señores (Manzano Moreno, 1992: 60-61; Lorenzo Jiménez, 2010b: 389).

parámetros árabo-islámicos (Manzano Moreno, 2011: 324-325). En la Marca Superior no hubo, al parecer, un gesto de reivindicación cultural, como fue la vuelta al cristianismo de Omar Ben Hafsun. Tanto los Banu Qasi como los Banu Amrus se mantuvieron fieles al Islam. Lo demuestra la onomástica de las dos familias muladíes, donde, de vez en cuando, aparece algún nombre de reminiscencias hispanas, como Lubb o Fortún, pero en general, los nombres se mantienen dentro de la tradición islámica (Viguera Molins, 1981: 64; Manzano Moreno, 1991: 427). Estos linajes rivalizaron con Córdoba y entre sí por el control político del territorio, pero no se plantearon un cambio de dirección y una marcha atrás en el proceso de islamización y arabización que ya habían iniciado sus mayores.

Como en el resto de al-Andalus, los principales focos de islamización en la Marca Superior fueron las ciudades. Los testimonios arqueológicos de este proceso son indiscutibles. En Zaragoza se han localizado dos grandes cementerios de época andalusí: la *Maqbara bab al-Quibla* y la *Maqbara bab Tula-ytula*, donde se han exhumado unas mil quinientas tumbas de rito musulmán, de una amplia cronología que va desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo XII (Galve Izquierdo, 2018: 99-162). La mezquita aljama de Zaragoza, fundada en el siglo VIII, fue ampliada hasta en tres ocasiones (Hernández Vera, 2004: 75-85). En el año 856-857, el gobernador de Zaragoza, el muladí Musa b. Musa, encargó la primera ampliación de la sala de oraciones. Más tarde, probablemente en el siglo X, se llevó a cabo una segunda remodelación, que no ha sido reflejada en las fuentes escritas, pero que ha dejado huellas arquitectónicas. La tercera y última ampliación del recinto data de la segunda década del siglo XI y fue realizada por Mundir I (Souto Lasala, 1989: 392-404). Según Corral Lafuente (1987: 44-45), las sucesivas ampliaciones de la mezquita obedecen no solo al desarrollo urbano que se observa en Zaragoza desde el siglo IX, sino también al crecimiento de la *umma* por las conversiones al Islam.

¿Cuáles son las claves que explican el éxito de la islamización en el valle del Ebro? El intenso proceso de urbanización que se desarrolló en la Marca a partir del siglo IX dio un impulso a los procesos de islamización y arabización. Cuando los árabes llegaron al valle del Ebro, en el año 714, los únicos núcleos urbanos fueron las sedes episcopales de Zaragoza, Huesca, Tarazona, Calahorra y Pamplona. La mayoría de la población aragonesa vivía entonces en el campo (Corral Lafuente, 1987: 25). Los musulmanes asignaron nuevos gobernadores en estas ciudades y empezaron a reorganizar la admi-

nistración de todo el territorio circundante. En época andalusí, la red urbana se amplió con la fundación de nuevas medinas: Calatayud, Tudela y Daroca (s. IX), Barbastro y Fraga (s. X) y Albarracín (s. XI). El resultado de este proceso fue que el valle del Ebro se convirtió en una de las áreas más urbanizadas de al-Andalus (Viguera Molins, 1995: 23). Los principales núcleos urbanos fueron Albarracín, Barbastro, Borja, Calatayud, Daroca, Huesca, Tarazona y Zaragoza. Las fuentes otorgan el estatuto de ciudad también a núcleos de población como Calanda, Cutanda, Ejea, Fraga, Monzón, Mequinenza, Ricla y Rueda de Jalón. Zaragoza fue la capital de la Marca y la ciudad más densamente poblada, que contaría, a mediados del siglo XI, con alrededor de 20.000 habitantes; Huesca tendría entre 6.000 y 7.000; Calatayud, Tudela y Lérida en torno a los 5.000; Barbastro, Daroca y Fraga rondarían los 3.000 habitantes, y Balaguer, Tarazona, Ejea, Borja y Albarracín en torno a los 2.000 (Corral Lafuente, 1991: 275).

Un factor clave en el proceso de islamización de los autóctonos fue la labor de los ulemas. Podemos definirlos como los guías espirituales de la comunidad (Marín, 1992a: 147-176). Su conocimiento del Corán y de la Tradición del Profeta los convertía en las máximas autoridades en cuestiones legales. Además, eran los censores morales de la comunidad, que velaban por el estricto cumplimiento de la ley islámica (Fierro, 2011: 143-151).

Zaragoza fue uno de los importantes focos de islamización en al-Andalus, si hemos de juzgar por el elevado número de ulemas que ejercieron en esta ciudad entre los siglos VIII y IX. La mayoría de ellos llevaba *nisbas* árabes,² un porcentaje muy elevado en comparación con otras ciudades andalusíes de la misma época (Fierro y Marín, 1998: 86-88). Muchos habían hecho la *rihla*, ‘el viaje de estudios’, fuera de al-Andalus. Al regresar a la Marca, fundaban sus propias escuelas y tejían redes locales de transmisión del conocimiento. Gracias a ellos, la ciudad se convirtió en un centro de enseñanzas de primer orden que rivalizaba con Córdoba e incluso llegó a superarla a partir del siglo XI.

2 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 (Cervera Fras, 1991: 225-242; Manzano Moreno, 1992: 17-19; Marín, 1992b: 177-181).

Pero Zaragoza no fue el único foco de islamización en la Marca Superior. Huesca y Tudela también se convirtieron en importantes centros de estudio. Sus ulemas mantenían estrechos contactos tanto con la capital de la Marca como con las ciudades del Norte de África y de Oriente (Fierro y Marín, 1998: 88-90). Incluso ciudades de pequeño tamaño como Daroca tuvieron, ya tarde, cierta trascendencia intelectual gracias a la labor de sus ulemas (Ortega, 1996: 15-32).

En el siglo VIII los ulemas en al-Andalus procedían exclusivamente de las élites guerreras árabes y beréberes. Con el tiempo, sin embargo, esta tendencia cambió. Casi el 40% de los ulemas cuya vida transcurre a lo largo del siglo IX eran descendientes de indígenas conversos al Islam (Fernández Félix, 2003: 27-38). Esos muladíes estaban imbuidos de cultura oriental. Habían adquirido su formación en árabe, algunos incluso habían viajado a Oriente, y ahora ayudaban, con su enseñanza y con su ejemplo, a difundir el Islam y la lengua árabe entre sus vecinos.

Un factor que contribuyó enormemente al proceso de orientalización de la población local fueron precisamente los viajes de estudio. Durante el período omeya, la Marca Superior fue un territorio prácticamente aislado del resto de al-Andalus, pero completamente abierto al mundo oriental. Sus ulemas preferían estudiar en Qayrawan antes que en Córdoba (Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 100-101). Durante los siglos VIII al X sus contactos con distintas capitales orientales fueron muy frecuentes. Gracias a los viajes y estancias de estudio fuera de al-Andalus, la cultura oriental llegaba al valle del Ebro de forma directa. La costumbre de hacer la *rihla* fue una de las claves del proceso de orientalización de la Marca (Bosch Vilá, 1960: 54-59; Bramón, 1989: 140; Marín, 1992a: 154-173).

El proceso de islamización planteaba un problema de orden lingüístico. En algunos casos, la conversión se produjo en contextos ya arabizados. Es lógico pensar que los autóctonos que adoptaron el Islam a partir del siglo X ya sabían árabe, al menos las comunidades urbanas. Pero en otros casos el cambio de religión se adelantó al cambio de lengua. Huesca sería un ejemplo de ello. Sabemos que una parte de los oscenses adoptaron el Islam en el momento de la conquista, a principios del siglo VIII, cuando el árabe no había penetrado aun en la región. Este sería uno de los ejemplos más tempranos de la existencia de muladíes de habla romance. A medida que avanzaba el proceso de islamización, aumentaba la comunidad de los musulmanes romanceparlantes. ¿Cómo se transmitió el Islam entre unas comunidades

indígenas que desconocían el árabe? Es necesario suponer que los primeros ulemas y alfaquíes, muchos de ellos autóctonos, leían el Corán en árabe, pero lo comentaban en romance. Es más que probable pensar que el sermón del viernes resonara en romance en las primeras mezquitas andalusíes. «El Islam —dice Vallvé Bermejo (1999: 107)—, como todas las grandes religiones, recurrió desde el principio a misioneros indígenas o autóctonos para recitar y comentar el Corán y los fundamentos de la tradición musulmana sin necesidad de abandonar la lengua propia». Hubo, por tanto, una antigua tradición de difusión y adoctrinamiento en el Islam a través del romance vernáculo. En las comunidades que finalmente adoptaron el árabe como lengua de uso esa tradición se vio interrumpida. Sin embargo, en los núcleos donde la arabización llegó más tarde, la vivencia del Islam en romance, como demuestran más tarde las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón, debió ser una práctica bastante extendida.

4. La arabización en la Marca Superior

Frente a las visiones continuistas del pasado, que negaban la importancia del proceso de arabización, hoy en día ya sabemos que la conquista árabe cambió radicalmente la historia lingüística peninsular. Durante muchas décadas se ha afirmado que tan solo una élite culta y selecta de la sociedad andalusí conoció el árabe y que la inmensa mayoría de la población autóctona no llegó a arabizarse nunca. La realidad mozárabe y mudéjar que se ha ido conociendo en los últimos años desmiente esta afirmación y demuestra que el proceso de arabización fue muy generalizado y alcanzó a la mayoría de los andalusíes, tanto en el ámbito urbano como en el rural. Este proceso no conoció límites de carácter étnico o confesional e involucró tanto a los autóctonos —cristianos, judíos y muladíes— como a los beréberes que se establecieron en la Península después de la conquista. Pero ¿qué evidencias tenemos de la arabización en la Marca Superior?

A la hora de estudiar el proceso de arabización, conviene establecer dos niveles de análisis que se corresponden con dos tipos de fuentes de distinta naturaleza. Esto nos permitirá observar los cambios que se producen en los dos registros de lengua, el oficial y el coloquial, porque tanto los nativos como los invasores árabes estaban inmersos en una situación de diglosia. En los registros altos se servían del latín y/o del árabe clásico, lenguas de uso exclusivamente escrito, mientras que en el registro oral, recurrían al romance, al ára-

be andalusí o al beréber, las tres lenguas de comunicación más extendidas en al-Andalus.³ Teniendo en cuenta que solo una minoría culta e instruida dominaba el latín y el árabe clásico, podemos decir que la diglosia no estaba generalizada en la sociedad andalusí, sino limitada a aquellos sectores de la población que tuvieron acceso a una formación lingüística (Corriente, 2005: 186).

La diglosia se caracteriza por el uso de una variedad como lengua vernácula y de otra variedad como lengua escrita. Sin embargo, las dos modalidades de lengua no necesariamente tienen que ser de la misma familia lingüística. Son muy frecuentes los cruces entre lenguas de distintas familias. La evolución lingüística en al-Andalus produjo, según Vicente (2006: 25), diglosias híbridas entre el modelo autóctono (latín-romance) y el modelo importado (árabe clásico-árabe dialectal/beréber).

Este modelo de diglosia se refleja en dos tipos de fuentes. Por un lado, están las fuentes que demuestran el empleo del árabe clásico como lengua oficial del estado andalusí, en los registros altos de la expresión escrita. Por otro lado, contamos con una serie de testimonios en árabe andalusí que nos permiten acceder, aunque de forma indirecta, al registro oral, a la lengua/lenguas de comunicación habitual.

4.1. El árabe clásico

Son pocos los monumentos epigráficos en árabe de la Frontera Superior que han sobrevivido hasta la actualidad (Barceló, 2016: 100-102; Martínez Enamorado, 2018: 373-387). Sin embargo, hay suficientes pruebas para afirmar que el árabe clásico fue la lengua de representación oficial de las sucesivas dinastías que gobernaron la Marca a lo largo de todo el período andalusí. Los epígrafes de carácter fundacional, las leyendas en árabe de las monedas acuñadas en la Marca, las inscripciones funerarias, entre otros ejemplos, evidencian el uso exclusivo del árabe clásico en la esfera oficial.

«La epigrafía —en tanto que manifestación de las clases dominantes, el poder estatal y las élites sociales que lo sustentaban— desempeñaba una función eminentemente propagandística en su contexto de origen» (Martínez Núñez,

3 En al-Andalus convivieron distintas comunidades lingüísticas y confesionales y coexistieron varios modelos de diglosia. El árabe clásico fue la lengua oficial del estado andalusí, pero convivió con el latín y el hebreo, que siguieron empleándose en el seno de las comunidades cristiana y judía. Entre las lenguas vernáculas, además del árabe y del romance andalusí, en sus múltiples variedades, debemos considerar también al beréber (Miteva, 2017: 7-76).

2015: 23). Un claro ejemplo de ello son las inscripciones coránicas que decoraron las paredes del palacio de La Aljafería de Zaragoza (Lasa Gracia, 1987: 246-288; Cabañero Subiza y Lasa Gracia, 1989-1990: 193-198, 201-204).

Sin duda, en la Marca Superior hubo muchos edificios públicos y privados que mostraban en sus fachadas epígrafes en árabe, como la lápida de la alcabala de Tarazona (Barceló, 2016: 102-107), o el arco de Maleján, Borja (Lasa Gracia, 1992: 121-122). La mayoría de estos monumentos no superaron la prueba del tiempo. Otros fueron destruidos conscientemente con el propósito de borrar hasta el último vestigio del pasado andalusí. Sin embargo, lo poco que queda no deja lugar a las dudas. Todo lo que se escribió en el Aragón musulmán —sobre piedra, mármol o marfil, sobre tela o sobre pergamino—, se escribió en árabe clásico.

Las monedas que salieron de las cecas andalusíes de Zaragoza, Tudela, Huesca, Lérida, Tortosa y Calatayud llevaron epígrafes en lengua árabe (Canto García *et al.*, 2000: 203-213). Un ejemplo lo constituyen los fragmentos de dirhams hallados en la tumba nº 100 de la *Maqbara Bab al-Quibla* de Zaragoza (Galve Izquierdo, 2018: 99-162). La moneda es un instrumento del Estado y, en este sentido, la presencia del árabe en el numerario andalusí que circulaba en la Marca Superior cumplía una función simbólica evidente. Mostraba el estrecho vínculo que existía entre el poder político local y la lengua del estado cordobés.

El árabe clásico fue la lengua oficial del estado andalusí y consta su empleo en la administración, en la diplomacia, en el servicio religioso, en la literatura, y también en la educación. La iniciación en el Islam venía acompañada de la instrucción en la lectura y en la escritura del árabe. Este hecho explica la abundancia de alifatos sobre hueso que se han localizado en varios yacimientos arqueológicos de la Marca Superior. De hecho, es una de las zonas de máxima concentración de escápulas con alifato. Aquí se han localizado once de los veintisiete ejemplares peninsulares conocidos: uno en Osma, tres en Lérida, dos en Huesca, dos en Calatayud, otros dos en Zaragoza y uno en Nájera (Doménech Belda y López Seguí, 2008: 255; Juste Arruga y García Calvo, 1992: 196-198; Justes Floría y Royo Guillén, 2018: 56). La mayoría han sido datados en época Omeya. En algunos aparece solo el alifato (Montón Broto, 1995-2000: 193-195). En otros, éste viene acompañado por la *basmala* (Cebolla Berlanga *et al.*, 1997: 113-117 y 128-129). Los investigadores no dudan de su uso didáctico (Zozaya, 1986: 111-126; Doménech Belda y López Seguí, 2008: 247-253). Estas tablillas sirvieron como modelos que los alum-

nos usaban para memorizar el alifato y adiestrarse en la escritura. Porque, como decía Ibn ‘Abdun: «A los maestros de escuela incumbe proporcionar a los alumnos [...] una bella letra, una buena dicción, una hermosa recitación del texto alcoránico y el conocimiento de las pausas y acentos al recitar» (García Gómez y Lévi-Provençal, 1981: 91-92).

Los alifatos sobre hueso no son los únicos testigos materiales del proceso de enseñanza y aprendizaje del árabe en la Marca Superior. Los alumnos dispusieron, además, de tratados gramaticales y de diccionarios de la lengua árabe. Los tagarinos estuvieron entre los primeros andalusíes en conocer el *Kitab al ‘ayn*, el famoso diccionario de al-Jalil. Fue un beréber de Zaragoza, Qasim ben Tabit (m. 915), quien introdujo la obra en al-Andalus (Bosch Vilá, 1960: 54-56; Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 89-90).

Al margen del uso oficial e institucionalizado de la lengua árabe, nos han llegado también testimonios de su empleo por parte de particulares. La epigrafiía funeraria puede ser un buen ejemplo, como demuestran las inscripciones árabes de las lápidas funerarias de Nasr ibn ‘Abd al-Rahman, localizada en Azuara (Codera, 1912: 150-152), y de Nabir, hallada en el solar del antiguo Convento de San Agustín, en Zaragoza (Galve Izquierdo, 2018: 99-162), ambas del siglo XI. Otro ejemplo podría ser el acta de compraventa de un campo en Sobradiel, de 1117, en la que intervinieron Abd al-Rahman b. Muhammad al-Azdi y Muhammad b. Abd al-Samad b. Suleiman b. Atia al-Tamimi (García de Linares, 1904: 174). La práctica de escribir en árabe no solo llega hasta la época de la Reconquista, como demuestra este documento de 1117, el más antiguo del fondo árabe del Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, sino que continúa en los siglos posteriores. Los mudéjares de Aragón se encargaron de mantener viva la tradición de la enseñanza y el uso del árabe clásico en los siglos bajomedievales (Miteva, 2017: 121-128 y 148-156).

Con los testimonios que hemos aportado queda lo suficientemente probada la hegemonía del árabe clásico en la Marca Superior. El árabe sustituyó por completo al latín en la administración del estado, en la enseñanza, en las ciencias y en las artes. La única excepción fue la producción escrita en hebreo que generó la comunidad judía.

4.2. El árabe andalusí

Es mucho más difícil, sin embargo, documentar el proceso de cambio de lengua en el ámbito de la oralidad, es decir, demostrar el abandono del ro-

mance vernáculo y la adopción del árabe andalusí como lengua de uso cotidiano por parte de los muladíes de la Marca Superior. Porque el uso del árabe no se limitó a la escritura. La población autóctona experimentó un proceso de arabización muy profundo, no solo en el registro alto, sino también en el coloquial. Teniendo en cuenta la historia política de la Marca Superior, sus complejas relaciones con Córdoba, la densidad de la población indígena y el carácter fronterizo de la zona, podríamos suponer que aquí la arabización fue más tardía y más lenta que en las provincias meridionales de al-Andalus. Esto, sin embargo, no significa que la arabización de la población local no llegara a producirse o que solo alcanzara a las élites intelectuales, como se afirmaba hasta hace poco. Tanto la antroponimia como la toponimia de la zona, entre otros indicios, vienen a demostrar que la mayoría de la población local tagarina adoptó el árabe andalusí como lengua de comunicación habitual.

En los dos primeros siglos del dominio andalusí en la Marca se dieron todos los cruces posibles entre origen étnico, adscripción religiosa y preferencias onomásticas: algunos muladíes habían adoptado los nombres árabes, mientras que otros mantenían sus patronímicos tradicionales. Incluso se da el curioso caso de una familia árabe de la Marca Superior, los Banu Furtish, que reciben su nombre del apodo romance de su antepasado Sulayman ibn Salih «el fuerte» (Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 88-89). Los apodos romances, sin embargo, no pueden ocultar la tendencia a la adopción del sistema onomástico árabe por parte de la población local, que se observa desde el siglo VIII. Según Viguera Molins (1995: 132-133), la difusión de la antroponimia árabe entre los muladíes es un claro indicio de su arabización lingüística. Esta comunidad mantuvo su fidelidad al sistema onomástico árabe incluso después de la Reconquista. En su estudio sobre la antroponimia de los mudéjares de Aragón, Laliena Corbera (1996b) constata la pervivencia de este modelo onomástico en los siglos XII y XIII. Hasta la conversión al cristianismo en el siglo XVI, los nombres propios más frecuentes entre los mudéjares de Navarra y Aragón fueron *Muhammad*, *Ibrahim*, *Ali*, *Yusuf*, *Musa*, *Abdallah*, *Faray* y *Ahmad* (Laliena Corbera, 1996b: 155). Además, siguió vigente el uso del *nasab* y son abundantes también las *nisbas* de carácter tribal o toponímico que vinculaban a las personas con alguna de las destacadas familias árabes de la Marca Superior, los *Tuyibí*, los *Ansarí* o los *Mudarí*.

La antroponimia es un marcador de confesionalidad, aunque hay notables excepciones, como, por ejemplo, la difusión de la onomástica árabe entre las

comunidades cristianas y judías dentro y fuera de al-Andalus. La antroponimia, sin embargo, no puede ser interpretada como un reflejo exacto de la adscripción de un individuo o grupo de personas a una determinada comunidad lingüística. Dicho de otro modo, la adopción de la onomástica árabe por parte de los muladíes de la Marca Superior no implica necesariamente el abandono del romance como lengua vernácula y su sustitución por árabe andalusí.

No obstante, la toponimia puede ser un indicador de arabización algo más fiable. Los topónimos pertenecen al registro oral, a la lengua de uso cotidiano, y a la hora de buscar su étimo hay que partir siempre del dialecto (Corriente, 1987: 77).

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

La quinta parte de los topónimos que se localizan en la diócesis de Huesca hacia el año 1100 tiene un remoto origen romano (Laliena Corbera 2012: 647-649). Esto significa que la población de la Marca mantuvo buena parte del sustrato de topónimos preislámicos, pero no niega el éxito de la arabización. Una de las razones que justifican la conservación de la toponimia preislámica en la zona tiene que ver con la estabilidad de la población local y con las pautas de asentamiento de los árabes y beréberes que llegaron a este territorio.

Un alto porcentaje de hábitats de la Marca Superior tiene un origen preislámico. La población local permaneció en sus lugares de origen después de la conquista y sobre este poblamiento indígena se superpuso el aporte foráneo. Pero los árabes y los beréberes no «desbautizaron» las localidades en las que se establecieron. Generalmente, respetaron las antiguas denominaciones. Los poblados que recibieron el nombre de una tribu árabe o beréber corresponden, por lo general, a nuevas fundaciones (Guichard, 1995: 310-312).

A la hora de considerar el volumen de topónimos árabes, hay que tener en cuenta que la conquista aragonesa fue tan violenta que muchas comunidades musulmanas fueron aniquiladas y gran parte de sus hábitats destruidos. Muchos topónimos de origen árabe y beréber desaparecieron antes de ser registrados en las fuentes escritas. El volumen de toponimia árabe en uso durante la etapa andalusí fue mucho mayor de lo que las fuentes dejan ver. Aragón, junto con Andalucía y Levante, es una de las tres zonas de la Península donde se ha conservado un mayor número de topónimos de origen árabe (Corriente, 1987: 76).

Otro indicio de la arabización de los muladíes de la Marca Superior son las interferencias del dialecto andalusí que registran las fuentes escritas en árabe clásico. Apenas quedan fuentes lingüísticas directas del árabe andalusí aragonés de época islámica. La mayoría de los datos se encuentran en fuentes indirectas y tardías, de época mudéjar y morisca (Ferrando, 1998: 36). No obstante, estos documentos demuestran inequívocamente el uso cotidiano del árabe andalusí en el seno de las comunidades musulmanas aragonesas. Muchos rasgos fonéticos y morfológicos que detectamos en estas fuentes solo se explican desde la fonética y la morfología del árabe andalusí. Estos dialectalismos se infiltraron en el registro clásico que pretendían usar los escribanos y los copistas, revelándonos una realidad lingüística —el uso cotidiano del árabe— a la que no tenemos otra forma de acceder.

Los arabismos en las hablas aragonesas constituyen otro testimonio de la arabización. Son fruto del prolongado contacto entre las dos comunidades lingüísticas en este punto de la geografía peninsular. En época andalusí, el contacto se produjo a través de la frontera y tuvo como protagonistas a los cristianos arabizados que emigraron de la Marca al norte de Aragón. Ya en época cristiana, fueron los mudéjares aragoneses quienes transmitieron el léxico árabe a los colonos del Norte. En los dos casos, se trata de préstamos del árabe andalusí de la Frontera, transmitidos por vía oral, que confirman que los tagarinos hablaron árabe (Corriente, 1998).

¿Cómo explicar el éxito de la arabización en la Marca Superior? Sin duda, la clave está en el contacto humano entre las dos comunidades lingüísticas. Los conquistadores árabes no se establecieron en ciudades-guarnición aisladas de los núcleos de población; al contrario, se dispersaron por todo el país. Muchas de las villas y alquerías en las que se establecieron los miembros del ejército árabe ya existían con anterioridad, como demuestra el hecho de que, tiempo después, estos hábitats seguían conservando su nombre preislámico (Manzano Moreno, 2010: 106). Los conquistadores casi nunca optaron por crear nuevos enclaves y prefirieron establecerse en medio de la población sometida para controlarla mejor y administrar sus recursos con mayor eficacia (Manzano Moreno, 2011: 279). Estas pautas de asentamiento les permitieron crear *vínculos muy estrechos con la población indígena. La forma en que se había producido la conquista y la ocupación del valle del Ebro*, sin encontrar apenas resistencia por parte de la población local, favoreció los intercambios y los procesos de asimilación lingüística y cultural.

La islamización fue un factor decisivo en el proceso de arabización lingüística. El hecho de que el Corán estuviera escrito en árabe, confirmó un carácter sagrado a esta lengua e impulsó su expansión en los territorios recién incorporados al Islam (Bramón, 1989: 139). El deseo de garantizar una lectura y una interpretación correcta del mensaje del Profeta exigió, a su vez, la promoción de los estudios de la lengua y de la gramática árabe (Sáenz-Badillos, 2002: 29-35). Conocer bien la lengua resultaba esencial para la correcta interpretación y aplicación del derecho islámico.

La actitud de la élite autóctona es otra de las claves que explican el éxito de la aculturación. La islamización y la arabización en al-Andalus empezaron por los grupos de poder que, con su ejemplo, marcaron las pautas de comportamiento de los estratos sociales inferiores. Hay constancia de que los muladíes de clase alta recibieron instrucción en lengua árabe. Por ejemplo, Ibn al-Qutiya cuenta cómo los hijos de Musa ibn Musa recitaban poesía clásica durante su estancia en Córdoba en la segunda mitad del siglo IX (Lorenzo Jiménez, 2010b: 228-230; Manzano Moreno, 2007: 233-234). Se había producido un cambio generacional irreversible entre la generación del conde Casio, probablemente formado en latín, y la de sus nietos, los Banu Qasi, que preferían el árabe. El latín y el romance cayeron en desuso en la Marca Superior, porque no tuvieron el respaldo de una élite autóctona que promoviera su uso. Esta élite, movida por razones prácticas, estaba más interesada en adquirir una buena formación en árabe clásico, lengua que ya había alcanzado un alto pres-

tigio tanto dentro como fuera de al-Andalus. No es, por tanto, una casualidad o una anécdota sin mayor trascendencia que Alfonso III de León enviara a su hijo, el futuro Ordoño II, a formarse en la corte de los Banu Qasi de Zaragoza, donde vivió hasta 886.

La urbanización fue otro factor que contribuyó al proceso de arabización. Durante los siglos VIII y IX la Marca Superior experimentó un intenso proceso de urbanización. Se desarrollaron los núcleos ya existentes y se fundaron ciudades de nueva planta. Las ciudades funcionaban como polos de atracción para la población extraurbana y como potentes centros de islamización y arabización.

Muchos tagarinos se formaron fuera de al-Andalus, con los reputados maestros de Túnez y Egipto, y volvieron a la Marca impregnados de cultura oriental. Aquí fundaban sus propias escuelas, donde enseñaban en árabe (Bosch Vilá, 1960: 54-59; Bramón, 1989: 140). Algunos tagarinos destacaron en el campo de la gramática (Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 104).

Y, por último, la inmigración de muchos intelectuales del sur de al-Andalus a la Marca Superior, después de la caída del califato de Córdoba, jugó un papel muy importante en su desarrollo cultural y en el proceso de arabización (Bosch Vilá, 1960: 59-67). En el siglo XI, debido a la compleja situación política que se vivía en la capital andalusí, muchos intelectuales cordobeses buscaron refugio en la Frontera. La Taifa de Zaragoza recibió un importante aporte humano, responsable no solo del aumento de la densidad demográfica, sino sobre todo de su desarrollo cultural. Los intelectuales musulmanes y judíos que llegaron desde Córdoba contribuyeron enormemente al prestigio cultural de la Taifa (Bosch Vilá, 1960: 35; Molina Martínez y Ávila Navarro, 1985: 101-102, 104-107). La islamización y arabización de los núcleos urbanos, que ya habían avanzado mucho en los tres primeros siglos, llegaron en esta época a su culminación.

5. El destino del romance autóctono

Sabemos que durante un tiempo, difícil de precisar, en la Marca Superior se mantuvieron las estructuras socio-económicas y culturales previas a la conquista. El árabe clásico se impuso como la lengua oficial del estado y como el único vehículo de la expresión escrita. En el ámbito de la oralidad, sin embargo, el árabe andalusí coexistió durante siglos con el romance que hablaban los

autóctonos antes de la conquista. El romance, en sus múltiples variedades, fue la lengua vernácula de la mayoría de la población andalusí, con independencia de su adscripción confesional, hasta el siglo X, cuando triunfa el proceso de arabización lingüística (Corriente, 2008a: 85; 2008b: 97-98). Sabemos que todo proceso de cambio de lengua pasa por una etapa más o menos prolongada de bilingüismo. El reto está en determinar cuánto tiempo duró el bilingüismo árabe-romance en la Marca Superior y cuándo podemos dar por extinto el romance andalusí en este tramo de la frontera.

Algunos autores (Simonet, 1888; Ribera y Asín, 1912; Lacarra, 1979, 1987; García Marco, 2004; Peñarroja Torrejón, 2008) han sugerido la posibilidad de que las comunidades musulmanas del valle del Ebro todavía hablaran romance en la época de la Reconquista.

Simonet fue uno de los primeros autores que defendieron la continuidad del romance autóctono hasta el siglo XII. «Téngase en cuenta —dice este autor (1888: CII)— que el romance castellano fue lengua propia y nativa en todo el territorio conocido por Aragón, [...] y así el idioma que allí se habla desde remota edad, no fue importado por los conquistadores». Según Simonet, la misma afirmación es extrapolable a Navarra, donde el «idioma castellano» fue propio y nativo de la población autóctona a lo largo de toda la Edad Media. Simonet ni siquiera menciona la presencia del euskera en este ámbito de la geografía peninsular, o del árabe, en ciudades como Tudela, que estaban plenamente integradas en el estado andalusí.

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

Según Lacarra (1987: 227), la mayoría de los musulmanes de la Marca Superior descendían de los hispano-romanos e hispano-visigodos que acepta-

ron el Islam en el siglo VIII, de lo que se deriva, automáticamente, que la mayor parte de ellos hablara romance hasta la Reconquista. Lacarra no tiene en cuenta, sin embargo, que, independientemente de su origen étnico, las comunidades pueden cambiar no solo de religión, sino también de lengua.

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

Frago Gracia (2007: 106), por su parte, cree que cuando los reconquistadores llegaron al Ebro las mozarabías aún debían de conservar algo de su romance antiguo, pero muy pronto se vieron asimiladas y su romance se fundió con el romance norteño que traían los colonos. Este autor vincula el mantenimiento del romance a la pervivencia de comunidades mozárabes. Sin embargo, apenas se constata la presencia de comunidades cristianas en la región en vísperas de la conquista aragonesa (Lacarra, 1987: 230-231). Esto significa que si el romance autóctono se mantuvo fue gracias a las comunidades musulmanas y judías, no a los mozárabes.

Peñarroja Torrejón (2008) es uno de los últimos autores que ha planteado la tesis del mantenimiento del romance autóctono en el valle del Ebro durante la etapa andalusí. Este autor presupone una vigencia generalizada del romance en todo el territorio de la Marca Superior, incluidas las tierras bajas turolenses, hasta la frontera con Valencia y la Cataluña meridional.

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

de taxonomía) sería lo característico, al menos hasta la expansión castellana» (Peñarroja Torrejón, 2008: 632).

La idea de la fusión del romance autóctono andalusí con los romances del norte es una de las viejas tesis de Simonet y un tópico muy arraigado en la historiografía. En mi opinión, la realidad lingüística y social en el espacio aragonés fue algo más compleja. Para empezar, no existió, ni antes, ni después de la conquista islámica, una modalidad aragonesa unificada (Enguita Utrilla, 2010). El territorio del actual Aragón ya estaba lingüísticamente fragmentado antes de la conquista islámica. La razón que explica esta fragmentación y la falta de uniformidad lingüística es la distinta intensidad de la romanización de esta zona de la Península, así como la influencia de las lenguas prerromanas, que actuaron como sustrato lingüístico. Mientras que en la zona del valle la romanización y latinización fueron tempranas e intensas, en la zona pirenaica el proceso de romanización resultó más tardío y menos intenso (Enguita Utrilla y Lagüéns Gracia, 2004: 67). Podemos decir, por tanto, que el romance que hablaban las comunidades del valle del Ebro fue distinto de los romances que se hablaban en los valles pirenaicos y que la distinción entre alto y bajo aragonés ya existía en la etapa preandalusí. A estas diferencias iniciales se superpuso la nueva frontera lingüística y cultural que se fue constituyendo después de la conquista islámica. La islamización y arabización, tan intensas en el valle del Ebro, no llegaron hasta los altos valles del Pirineo, lo que hizo que las comunidades del norte se distanciaran cada vez más de las poblaciones del sur. El habla de los montañeses siguió evolucionando de acuerdo a sus propias tendencias, expuesta a las influencias tanto septentrionales como meridionales. Es más, cada uno de los tres condados que se constituyeron en el espacio pirenaico tuvo una trayectoria histórica y lingüística diferente. El Aragón primitivo estaba vinculado al sur francés y a Navarra. Sobrarbe recibió una impronta franca más marcada aún y estuvo más expuesto al influjo andalusí, mientras que Ribagorza se mantuvo siempre dentro de la órbita oriental catalana (Enguita Utrilla, 2010: 139). Este ‘aragonés’ norteño del que habla Peñarroja Torrejón fue, y sigue siendo en la actualidad, un conjunto de hablas muy diversificadas. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que a partir del siglo VIII el romance del valle del Ebro entró en contacto con el árabe y el beréber, sobre todo en aquellas zonas donde la población arabófona y berberófona fue más importante. El resultado de este contacto de lenguas y de las interferencias fonéticas, morfológicas y léxicas que generó fue la creación de una modalidad romance andalusí autóctona, que difería tanto de las hablas aragonesas

septentrionales como de las otras variantes del romance andalusí, el de la Marca Media (Toledo) o del Levante (Valencia y Murcia). Aun partiendo de una supuesta homogeneidad lingüística del ámbito aragonés con anterioridad a la conquista árabe, los acontecimientos históricos que tuvieron lugar después del 714 rompieron esta homogeneidad y dejaron su huella lingüística en la zona. El romance del valle del Ebro evolucionó en un contacto directo con el árabe andalusí. Las hablas aragonesas septentrionales también debieron sentir este impacto, aunque en menor medida, porque ahí era más perceptible el influjo del eusquera, del francés y del catalán.

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

Por eso creo que la reconquista y la colonización del valle del Ebro significaron un cambio profundo en el mapa étnico y lingüístico de la zona. Sénac (1991: 401) prefiere hablar incluso de «ruptura». Reducir los complejos procesos de conquista y colonización a una simple fusión o confluencia de dos modalidades lingüísticas inteligibles, como plantea Peñarroja Torrejón, nos parece simplificar en exceso y, por ello mismo, falsear la compleja realidad social que se originó a raíz de la conquista árabe y sus inevitables implicaciones lingüísticas.

Los colonos que llegaron al valle del Ebro a partir del siglo XII tenían diverso origen y procedencia y hablaban distintas lenguas. No representaban solo al 'aragonés' norteño, sino también al navarro, el eusquera, el castellano, el occitano, el provenzal o el catalán. En la mayoría de los casos, estos colonos entraron en contacto con comunidades autóctonas monolingües en árabe. Más que de confluencia de variedades, cabe hablar, en estos casos, de un conflicto de lenguas y de un serio problema de comunicación. Si hubo comunidades, cristianas, musulmanas o judías, que aún conservaban su antiguo romance, situación que no podemos descartar, aunque no debió ser muy frecuente, este

encuentro entre romanceparlantes del norte con romanceparlantes del sur no debió ser fácil tampoco, porque las dos modalidades romances habían evolucionado de forma diferente y autónoma durante más de cuatro siglos, expuestas a influencias lingüísticas distintas.

Lacarra (1987: 227) cree que no había una frontera lingüística entre los reconquistadores y la población local. Parece, sin embargo, que sí hubo una frontera religiosa, lingüística y cultural entre lo aragonés y lo andalusí, y esta frontera interior permanecería mucho después de la reconquista del territorio de la Marca Superior, gracias a la permanencia de la población mudéjar.

No sabemos si la arabización supuso la pérdida del romance en todo el territorio de la Frontera Superior. Podemos plantear, como mera hipótesis de trabajo, la posibilidad de la pervivencia del romance entre algunas comunidades del valle del Ebro, pero es imposible demostrarlo. Su propia naturaleza de lengua minoritaria, estigmatizada y sin uso en la escritura, convierte al romance en una realidad inaprensible.

Y es que no tenemos prácticamente ninguna referencia a la lengua hablada por la población de la Marca Superior en vísperas de la conquista aragonesa. Los únicos indicios de la existencia de grupos romanceparlantes son una observación escueta en un poema de Ibn Gabirol y la referencia a la aljamía de Zaragoza en la obra de Ibn Buklaris. Ibn Gabirol (1021-1070) atestigua el empleo del romance por algunas comunidades judías del valle del Ebro: «Su lengua es extraña a la lengua hebrea y [el pueblo] no conoce la lengua judía. La mitad habla en lengua cristiana, y la otra mitad en la lengua de los hijos de Qedar, tan oscura» (Sáenz-Badillos, 1980: 15). De acuerdo con algunos autores, como Maíllo Salgado (2002: 280) o Corriente (1997: 338-339), la comunidad judía andalusí se arabizó, sin perder el romance como lengua vernácula. Aquí tenemos un testimonio de ello. No sabemos a qué comunidades se refería exactamente Ibn Gabirol y tampoco si mantuvieron el romance hasta el final, pues el dato es de mediados del siglo XI y quedaba tiempo aún hasta el inicio de la Reconquista. Es imposible saber si la misma duplicidad de situaciones existía también entre las comunidades musulmanas.

El otro testimonio no hace referencia a ninguna comunidad religiosa en concreto, pero el autor que nos ha transmitido los datos, Ibn Buklaris, también era judío. Vivió entre la segunda mitad del siglo XI y principios del XII, es decir, en la época en la que empieza la conquista aragonesa de los territorios de la Marca Superior. En el *Kitab al-Musta'ini* (1106), un tratado de farmaco-

logía, Ibn Buklaris hace referencia a la aljamía o romance de Zaragoza y cita los nombres latinos y romances de decenas de plantas medicinales. La interpretación de este tipo de fuentes, sin embargo, no está exenta de problemas.

Los glosarios botánicos, agronómicos y médicos andalusíes a menudo han sido utilizados como fuente para el estudio del romance andalusí, porque, a pesar de haber sido redactados en árabe, contienen palabras en otras lenguas, entre ellas, el romance. El primero en explotar esta cantera fue Simonet en su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (1888). Muchas de las afirmaciones que hace Simonet en este estudio han sido criticadas por los arabistas posteriores. Barceló (1997: 270-275) y Corriente (2008b: 98-100) insisten en la necesidad de reeditar las fuentes que utilizó Simonet, y recomiendan prescindir de los datos lingüísticos que ofrece, porque sus lecturas contienen muchos errores. Lo que hace más grave la situación es que fueron reproducidas infinidad de veces por los mozarabistas posteriores, que no pudieron acceder a los manuscritos originales y confiaron ciegamente en Simonet. Pero las manipulaciones que hizo Simonet de las formas originales de los supuestos romancismos no son el único problema. Algunos autores (Vicente, 2006: 56) han expresado sus reservas sobre la validez de estas fuentes como testimonios de la pervivencia del romance. En efecto, ¿cómo podemos estar seguros de que los fitónimos que aparecen en estas obras les fueron transmitidos a sus respectivos autores por autóctonos romanceparlantes, en entrevistas de campo y en exploraciones directas? Es así como interpretaban los datos muchos mozarabistas, que usaban los glosarios como prueba incuestionable de la vigencia del romance a lo largo de todo el período andalusí. Sin embargo, esta no es la única interpretación posible. En la mayoría de los casos estos términos fueron transmitidos por vía libresca. Los autores de los tratados de medicina y farmacopea copiaban obras anteriores, donde ya venían especificados estos nombres. En este caso, los romancismos pierden todo su valor informativo y probatorio para el tema que nos ocupa, ya que no reflejan el estado lingüístico en el momento en que fueron compuestos esos tratados, sino, en todo caso, un estado anterior ya superado. Por tanto, es muy arriesgado usarlos como testimonio del mantenimiento del romance, sobre todo a partir del siglo XII.

Pero existe otra posible interpretación. Podría tratarse de préstamos romances incorporados al árabe andalusí. Como es lógico, el árabe no disponía de palabras para nombrar estas realidades ibéricas y tomó los nombres de las plantas, como otros tantos términos técnicos, de los romances autóctonos. Aun

en el supuesto de que se tratase de entrevistas de trabajo en comunidades lingüísticas concretas, siempre quedará la duda de si estos fitónimos fueron romancismos en el árabe andalusí de unas comunidades ya monolingües en árabe o muestras directas de un romance vivo.

¿Cómo hay que interpretar los fitónimos del *Kitab al-Musta'ini* de Ibn Buklaris? Cuando habla de la *ayamiya de Saraqusta*, ¿hace referencia a una lengua viva y en uso? En el prólogo, el propio autor reconoce que ha manejado varias fuentes escritas: «He reunido para cada medicamento —dice Ibn Buklaris— todos los nombres que he encontrado dispersos en abundantes libros» (Labarta, 1981: 189-190). Labarta (1983: 168-169) ha identificado algunas de estas fuentes: Ibn Yulyul, al-Zahrawi, Ibn Yanah, Ibn Wafid, Ibn al-Yazzar. En su opinión, la obra de Ibn-Buklaris es una recopilación de fragmentos extraídos de diferentes autores, tanto orientales como occidentales. Los abundantes sinónimos romances que cita ya figuraban en los tratados farmacológicos anteriores que él consultó para componer su obra. Según Labarta, las referencias a la aljamía de Zaragoza, en concreto, podrían proceder de Ibn Yanah o de Ibn Yulyul.

Es posible que en la Zaragoza de fines del siglo XI y principios del XII, sobre todo en la campiña circundante, se hablase aún romance. No se puede descartar la posibilidad de que en el Maestrazgo o la Sierra de Albarracín o en las regiones septentrionales de Huesca el romance hubiera podido mantenerse entre montañeses y campesinos. Pero no podemos generalizar esta situación a toda la Marca, ni convertir lo anecdótico en norma.

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

son coincidentes, revelando ser efecto de la Reconquista. Según Menéndez Pidal (2001 [1926]: 119), «allí el dialecto no se desarrolló primitiva y sedentariamente, sino que es dialecto de emigración, llevado como de un golpe, ya en estado de completo desarrollo, por los reconquistadores aragoneses o catalanes que repoblaron y reorganizaron, respectivamente, los territorios de Monzón y de Tamarite. La lengua de los mozárabes resultó aquí insignificante frente a las lenguas invasoras del Norte». El romance tenía más posibilidades de sobrevivir en los territorios reconquistados antes del siglo XII.

6. Conclusiones

La arabización de los muladíes de la Marca Superior es un hecho incuestionable. Se ha aportado un número de testimonios más que suficientes para aceptar el éxito del proceso de cambio de lengua. Este cambio alcanzó a la sociedad andalusí en su conjunto, pero fue especialmente intenso y profundo en el seno de la comunidad muladí. Los muladíes, los neomusulmanes de origen autóctono, tenían más de una razón para arabizarse. La más importante fue su deseo de integrarse en la sociedad andalusí en igualdad de condiciones con los árabes.

El árabe se impuso como lengua dominante tanto en el registro alto como en el coloquial y, en este sentido, la Marca Superior no evolucionó de forma divergente al resto de provincias andalusíes. Su condición fronteriza y su lejanía de la capital omeya no impidieron el avance de los procesos de islamización y arabización.

La abundancia de testimonios escritos en lengua árabe, sin embargo, no niega la posibilidad de la supervivencia de comunidades romanceparlantes en la Marca. Se trataría de comunidades minoritarias, asentadas en la periferia de las ciudades o en zonas rurales alejadas y de difícil acceso, que no experimentaron de forma directa el influjo aculturador de las medinas islámicas o donde la arabización empezó más tarde y no dio tiempo de que el proceso culminara, ante el avance de la conquista aragonesa. El número de estos indígenas «no conectados» fue disminuyendo a lo largo del tiempo, debido a la intensidad de la arabización, pero no podemos descartar la posibilidad de su supervivencia incluso hasta la época de la Reconquista. Con ello no pretendo resucitar las viejas tesis continuistas de Simonet y Ribera, que negaban la arabización de la población autóctona, y defendían a ultranza el mantenimiento del latín y del

romance «mozárabe» como unas señas de hispanidad inalterables. Y, sin embargo, quiero dejar abierta esta línea de investigación. Sería interesante localizar, en caso de que existieran, a estas comunidades romanceparlantes o bilingües en árabe y romance andalusí, situarlas en un mapa, e intentar explicar los límites de su aculturación y las razones de su resistencia.

Referencias bibliográficas

- BARCELÓ, Carmen (1997), «Mozárabes de Valencia y ‘lengua mozárabe’», *Revista de Filología Española*, 77, 3/4: 253-279.
- BARCELÓ, Carmen (2016), «Epígrafe hudí de la Azuda de Tarazona», *Mainake*, 36: 99-110.
- BARRIOS GARCÍA, Ángel (1982), «Toponomástica e Historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero», *En la España Medieval*, 2: 115-134.
- BOSCH VILÁ, Jacinto (1960), *El reino de taifas en Zaragoza. Algunos aspectos de la cultura árabe en el valle del Ebro*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- BRAMÓN, Dolors (1989), «La cultura musulmana en el valle del Ebro». En VV.AA., *Historia de Aragón. I. Generalidades*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, vol. 1: 137-144.
- BULLIET, Richard W. (1979) *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge/London, Harvard University Press.
- CABAÑERO SUBIZA, Bernabé y LASA GRACIA, Carmelo (1989-90), «Reconstitución de la portada occidental de la sala norte del palacio islámico de la Aljafería de Zaragoza a partir de su estudio epigráfico», *Artigrama*, 6-7: 173-217.
- CANTO GARCÍA, Alberto, IBN HAFIZ IBRAHIM, Tawfiq, MARTÍN ESCUDERO, Fátima (2000), *Monedas andalusíes: Catálogo del Gabinete de Antigüedades*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- CEBOLLA BERLANGA, José Luis, ROYO GUILLÉN, José Ignacio y REY LANASPA, Javier (1997), *La Arqueología Urbana en Calatayud 1979-1997. Datos para una síntesis*. Calatayud, Ayuntamiento de Calatayud y Centro de estudios Bilbilitanos, Institución Fernando el Católico, Diputación de Zaragoza.
- CERVERA FRAS, María José (1991) «El nombre propio árabe medieval: sus elementos, forma y significado», *Aragón en la Edad Media*, 9: 225-242.
- CHALMETA, Pedro (1991), «El concepto de *tagr*». En Philippe Sénac (coord.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*. Madrid, Casa de Velázquez/Universidad de Zaragoza: 15-27.
- CODERA, Francisco (1912) «Inscripción árabe de Azuara», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 60: 150-152.
- CORRAL LAFUENTE, José Luis (1987), «El sistema urbano en la Marca Superior de al-Andalus», *Turiaso*, 7: 23-64.

- CORRAL LAFUENTE, José Luis (1991), «Las ciudades de la Marca Superior de al-Ándalus». En *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico: 253-287.
- CORRAL LAFUENTE, José Luis (1999), «Toponimia de origen árabe de entidades de población y de carácter macro-geográfico». En *Atlas de Historia de Aragón*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas/islamica/38.htm Consultado el 16.06.2017.
- CORRIENTE, Federico (1987), «Toponimia hispanoárabe en Aragón (Marca Superior)», *Turiaso*, 7: 73-79.
- CORRIENTE, Federico (1997), *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús (céjeles y xarajat de muwassahat)*. Madrid, Gredos.
- CORRIENTE, Federico (1998), «Arabismos y otras voces de origen semítico o medio-oriental en las hablas aragonesas y en gallego», *Romance Philology*, 51, 4: 421-474.
- CORRIENTE, Federico (2005), «El elemento árabe en la historia lingüística peninsular: actuación directa e indirecta. Los arabismos en los romances peninsulares (en especial, en castellano)». En Rafael Cano Aguilar (coord.), *Historia de la Lengua Española*. Barcelona, Ariel: 185-206.
- CORRIENTE, Federico (2008a), «Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr». En Mayte Penelas, Cyrille Aillet, y Philippe Roisse (eds.), ¿Existe una identidad mozárabe? *Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid, Casa de Velázquez: 83-90.
- CORRIENTE, Federico (2008b), «Gramática y léxico del romandalusí reflejado en gráfica árabe». En Federico Corriente, *Romania arábica, tres cuestiones básicas: arabismos, 'mozárabe' y 'jarchas'*. Madrid, Trotta: 97-227.
- DOMÉNECH BELDA, Carolina y LÓPEZ SEGUÍ, Eduardo (2008), «Los alifatos sobre hueso: un ejemplar del casco antiguo de Alicante», *LVCENTUM*, 27: 243-257.
- DURÁN GUDIOL, Antonio (1995), «Las diócesis de Huesca y Jaca», *Argensola*, 109: 25-38.
- ENGUITA UTRILLA, José María y LAGÜENS GRACIA, Vicente (2004), «En torno a los orígenes del romance aragonés», *Aemilianense*, 1: 65-93.
- ENGUITA UTRILLA, José María (2010), «Variedades internas del aragonés medieval». En Vicente Lagüéns Gracia (ed.), *Baxar para subir: colectánea de estudios en memoria de Tomás Buesa Oliver*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico: 111-149.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana (2003), *Cuestiones legales del Islam temprano: la`Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid, CSIC.
- FERRANDO, Ignacio (1998), «El árabe andalusí en Aragón: fuentes y vías de aproximación», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí (EDNA)*, 3: 35-59.
- FIERRO, María Isabel y MARÍN, Manuela (1998), «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. VIII-comienzos s. X)». En Patrice Cressier y

- Mercedes García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, Casa de Velázquez, CSIC: 65-97.
- FIERRO, María Isabel (1995), «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun», *Al-Qantara*, 16, 2: 221-257.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana y FIERRO, María Isabel (2000), «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 23: 415-427.
- FIERRO, María Isabel (2011), «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales». En Virgilio Martínez Enamorado (ed.), *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*. Málaga, Iniciativa Urbana „De toda La Villa“: 135-165.
- FRAGO GRACIA, Juan Antonio (2007), «Origen, desarrollo y declive del romance aragonés». En Germà Colón Doménech y Lluís Gimeno Betí (coords.), *Ecologia lingüística i desaparició de llengües*. Castelló de la Plana, Universitat Jaume I: 105-120.
- GALVE IZQUIERDO, María Pilar (2018), «Rito y costumbre funeraria en la Zaragoza islámica». En Julián M. Ortega Ortega (ed.), *II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir al-Andalus en Aragón, Teruel, 26 y 27 de mayo de 2016*. Teruel, Diputación de Teruel-Museo de Teruel, Instituto de Estudios Turolenses: 99-162.
- GARCÍA DE LINARES, Ramón, (1904), «Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza». En Eduardo Saavedra (ed.), *Homenaje a don Francisco Codera en su jubilación del profesorado: estudios de erudición oriental con una introducción de Eduardo Saavedra*. Zaragoza, Mariano Escar: 171-197.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio y LÉVI-PROVENÇAL, **Évariste** (1981), *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdun*. Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.
- GARCÍA MARCO, Francisco Javier (2004), «Los mudéjares aragoneses en los siglos XII al XV». En Miguel Ángel Motis Dolader (coord.), *Aragón Sefarad*. Zaragoza, Diputación de Zaragoza-Ibercaja, vol. 1: 131-159.
- GRANJA, Fernando de la (1967), «La Marca Superior en la obra de al-Udri», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 8: 447-545.
- GUICHARD, Pierre (1995), *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Granada, Universidad de Granada.
- HERNÁNDEZ VERA, José Antonio (2004), «La mezquita aljama de Zaragoza a la luz de la información arqueológica», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10: 65-91.
- JUSTE ARRUGA, María Nieves y GARCÍA CALVO, Javier (1992), «Excavaciones arqueológicas en la calle Santiago-Monsieur Boyrie: avances de los resultados», *Bolskan*, 9: 177-211.

- JUSTES FLORÍA, Julia y ROYO GUILLÉN, José Ignacio (2018), «La arqueología andalusí en Wasqa: presencias y ausencias en los inicios del tercer milenio». En Julián M. Ortega Ortega (ed.), *II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir al-Andalus en Aragón, Teruel, 26 y 27 de mayo de 2016*. Teruel, Diputación de Teruel-Museo de Teruel-Instituto de Estudios Turolenses: 33-69.
- LABARTA, Ana (1981), «El prólogo de “Al-Kitab al-Musta’ini” de Ibn Buklaris». En Juan Vernet (ed.), *Estudios sobre Historia de la Ciencia Árabe*. Barcelona, Instituto de Filología, Institución Milá y Fontanals, CSIC: 181-316.
- LABARTA, Ana (1983), «La farmacología de Ibn Buklaris: sus fuentes». *En Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura: 163-174.
- LACARRA, José María (1976) «Zaragoza musulmana». En Antonio Beltrán, José María Lacarra, Ángel Canellas, *Historia de Zaragoza, I. Edades antiguas y medias*. Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza: 105-158.
- LACARRA, José María (1979), «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media*, 2: 7-22.
- LACARRA, José María (1987), «La reconquista y repoblación del Valle del Ebro». En José María Lacarra, *Estudios dedicados a Aragón*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza: 195-242.
- LALIENA CORBERA, Carlos (1996a), «La sociedad en Aragón en la época visigoda». En Juan José Carreras Ares [*et al.*], *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico: 287-300.
- LALIENA CORBERA, Carlos (1996b), «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa». En Monique Bourin, Jean-Marie Martin et François Menant (eds.), *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du colloque international, Rome, 6-8 octobre 1994*. Roma, École Française de Rome: 143-166.
- LALIENA CORBERA, Carlos (2012), «Indicadores toponímicos de las migraciones internas en Aragón, siglos XI-XII». En Beatriz Arízaga Bolumburu (coord.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor J. A. García de Cortázar*. Santander, Universidad de Cantabria, t. 1: 643-651.
- LASA GRACIA, Carmelo (1987), «Inscripciones de la Aljafería y fondos islámicos del Museo de Zaragoza», *Boletín del Museo de Zaragoza*, 6: 246-288.
- LASA GRACIA, Carmelo (1992), «Estudio de la inscripción árabe de Maleján (Zaragoza)», *Cuadernos de Aragón*, 22: 121-122.
- LORENZO JIMÉNEZ, Jesús (2009), «Algunas consideraciones acerca del conde Casio», *Studia Histórica. Historia Medieval*, 27: 173-180.
- LORENZO JIMÉNEZ, Jesús (2010a), «El valle del Ebro a través de los Banu Qasi». En Philippe Sénac (coord.), *Histoire et archéologie des sociétés de la vallée de l'Èbre (VII^e-XI^e siècles)*. *Historia y arqueología de las sociedades del valle del Ebro (ss.*

- VII-XI). Toulouse, Université de Toulouse II-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail: 209-232.
- LORENZO JIMÉNEZ, Jesús (2010b), *La dawla de los Banu Qasi: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Ándalus*. Madrid, CSIC.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2002), «Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el medievo». En Isidro Gonzalo Bango Torviso e Illana Bango García (coords.), *Memoria de Sefarad: Toledo Centro Cultural San Marcos*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior: 279-291.
- MANZANO MORENO, Eduardo (1991), *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid, CSIC.
- MANZANO MORENO, Eduardo (1992), *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*. Madrid, Síntesis.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2007), «Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyas». En Klaus Herbers and Nikolas Jaspert (eds.), *Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. Berlin, Europa Im Mittelalter: 219-240.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2010), «Conquista y formación de al-Andalus». En Josep Fontana y Ramón Villares (dirs.), *Historia de España. Épocas medievales*. Madrid, Crítica/ Marcial Pons, vol. 2: 93-134.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2011), *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, Crítica.
- MARÍN, Manuela (1992a), «Los ulemas de al-Andalus». En Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid, Mapfre: 147-176.
- MARÍN, Manuela (1992b), «La vida privada». En Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid, Mapfre: 177-216.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2018) «Epigrafía árabe en Aragón: historiografía y proyectos». En Julián M. Ortega Ortega (ed.), *II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir al-Andalus en Aragón, Teruel, 26 y 27 de mayo de 2016*. Teruel, Diputación de Teruel-Museo de Teruel, Instituto de Estudios Turo-lenses: 373-387.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ María Antonia (2015), «Epigrafía monumental y élites sociales en al-Andalus». En Antonio Malpica Cuello y Bilal Sarr Marroco (eds.), *Epigrafía árabe y arqueología medieval*. Granada, Alhulia: 19-60.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (2001), *Islam y Cristiandad. España entre las dos culturas*. Álvaro Galmés de Fuentes (ed.), vol. 1, Málaga, Universidad de Málaga.
- MILLÁS VALLICROSA, José María (1946), «La conquista musulmana de la región pirenaica», *Pirineos*, 4: 53-67.
- MITEVA, Yuliya (2017), *Historia social de la lengua de los mudéjares. La asimilación lingüística de la minoría islámica en la Península Ibérica en la etapa medieval*.

- Tesis doctoral inédita, bajo la dirección del Dr. Manuel Almeida y del Dr. Eduardo Aznar. San Cristóbal de La Laguna, Universidad de La Laguna.
- MOLINA MARTÍNEZ, Luis y ÁVILA NAVARRO, María Luisa (1985), «Sociedad y cultura en la Marca Superior». En Antonio Beltrán (dir.), *Historia de Aragón*. Zaragoza, Guara, t. 3: 83-108.
- MONTÓN BROTO, Félix (1995-2000), «Barbastro islámica. Noticia de la excavación realizada en el solar de la UNED», *Annales*, Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Barbastro, 12-13: 185-195.
- ORTEGA ORTEGA, Julián M. (1996) «Sabios y ciudades de al-Andalus: algunas notas sobre los ulama de Daroca (siglos V/XI-VI/XII)», *El Ruejo. Revista de estudios históricos y sociales*, 2: 15-32.
- PEÑARROJA TORREJÓN, Leopoldo (2008), «El romance nativo del valle del Ebro y de la Frontera Superior de al-Andalus», *Aragón en la Edad Media*, 20: 615-634.
- RIBERA, Julián y ASÍN, Miguel (1912), *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección Árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*. Madrid, Imprenta Ibérica.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel (1980), «El 'Anaq, poema lingüístico de Selomoh ibn Gabirol», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Hebreo, 29, 2: 5-29.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel (2002), «El contacto intelectual de musulmanes y judíos: gramática y exégesis». En Maribel Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*. Madrid, Casa de Velázquez: 29-58.
- SARR, Bilal (2013), «Introducción al estudio del poblamiento beréber en la Marca Superior de al-Andalus (siglos VIII-XII)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 43, 1: 209-230.
- SÉNAC, Philippe (1991), «Poblamiento, hábitats rurales y sociedad en la Marca Superior de al-Andalus», *Aragón en la Edad Media*, 9: 389-402.
- SÉNAC, Philippe (2007), «Evolución del poblamiento musulmán al Norte del Ebro (siglos VIII-XI)». En Jesús Brufal y Flocel Sabaté i Curull (coords.), *Arqueologia Medieval. Reflexions des de la pràctica*. Lérida, Pagès editors: 143-153.
- SIMONET, Francisco Javier (1888), *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid, RAH.
- SOUTO LASALA, Juan Antonio (1989), «Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza», *Madriditer Mitteilungen*, 30: 391-427.
- SOUTO LASALA, Juan Antonio (1996), «La sociedad islámica en la Marca Superior de al-Andalus». En Juan José Carreras Ares [et al], *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico: 301-312.
- AL-TURTUSHI, Abu Bakr Muhammad (1931), *Siray al-muluk*, traducción de Maximiliano Alarcón, *Lámpara de los Príncipes*. Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, t.2.
- VALLVÉ BERMEJO, Joaquín (1999), «Historia, toponimia y lengua». En Julia María Carabaza Bravo y Aly Tawfik Mohamed-Essawy (eds.), *El saber en Al-Andalus, Textos y estudios, II*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 99-120.

- VICENTE, Ángeles (2006), *El proceso de arabización de Alandalús. Un caso medieval de interacción de lenguas*. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1981), *Aragón musulmán*. Zaragoza, Librería General.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1990), «Noticias sobre Aragón musulmán». En *Aragón vive su historia: II Jornadas de Cultura Islámica*. Teruel, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Al-Fadila: 45- 55.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1995), *El Islam en Aragón*. Zaragoza, Caja de la Inmaculada de Aragón.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1999), «La población musulmana del valle del Ebro». En José Antonio Salas Auséns (coord.), *La población del valle del Ebro en el pasado, Actas del Congreso Internacional de la Población: V Congreso de la ADEH*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, vol. 3: 23-40.
- ZOZAYA, Juan (1986), «Huesos grabados con inscripciones árabes», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 22: 111-126.