LATÍN AFRICANO, BEREBER, VÁNDALOS Y VISIGODOS

Francisco A. Marcos Marín
University of Texas at San Antonio

Resumen: Entre los siglos VI y X se produce un gran cambio lingüístico en el Mediterráneo occidental. La bibliografía tradicional obviaba o marginaba aspectos esenciales que la investigación de los últimos veinte años ha reforzado. Entre ellos hay que destacar la situación del latín en África e Hispania, que incluye el latín de los invasores germánicos y sus contactos en ambas regiones. Dos pueblos germanos, vándalos y visigodos, mantuvieron una relación más constante y profunda de lo que tradicionalmente se pensaba y que el estudio de los códices comprueba. También debe precisarse cuál era la situación lingüística de los bereberes y en qué medida el latín formaba parte de su competencia lingüística, para determinar qué lengua hablaban los invasores de Hispania el 711. Si a ello se añade la vasquización tardía de Vasconia y Navarra, a partir del siglo VI JC, se observará que al norte de Alandalús se produjo un contacto de afrorrománico, iberorrománico (también romance andalusí) y vascorrománico, además de otras situaciones de bilingüismo, cuya valoración obliga a redefinir los orígenes del español.

Palabras clave: afrorrománico, códice, latinización, literatura, préstamo, vasco.

Abstract: Some questions must be answered to determine the extent of the great linguistic change in Western Mediterranean between the 5th and the 10th centuries: 1) the extent of the contacts between Latin and Berber between the 2nd c. B.C and 711 JC; 2) the continuity of Latin in North-West Africa after the 5th century, and the Latin connection between Visigoths and Vandals. Which data are consistent with the presence of Berbers, Afro-Romanic speakers, in Al-Andalus? To what extent Afro-Romanic may have exerted an influence on Andalusi Romance? The study of *codices* offers new insights. Another addition will come from a change in perspective by admitting that the Basquization (eusquerización) of the traditionally considered Basque territories occurred because of migrations in the sixth century. North of Al-Andalus there was a contact among Afro-Romanic, Ibero-Romance (also Andalusi Romance) and Basque-Romance in addition to

other situations of bilingualism, whose assessment requires redefining the origins of Spanish.

Key words: African Latin, Afro-Romanic, Basque, codex, Latinization, literature, loanword.

1. Latín y bereber

El área de estudio de la Filología Románica comprendía en su origen, las provincias romanas de Africa, Numidia y Mauretania, una larga franja de terreno que abarcaba, aproximadamente, lo que hoy es la parte occidental de Libia, todo Túnez, el norte y el centro de Argelia y de Marruecos. Los romanistas incluían esa área entre otras de una *Romania submersa,* territorios donde el latín había dejado de hablarse en un cierto tiempo por diversos factores históricos, sobre todo migraciones. Además, se trataba de la mayor parte de esa área latina no conservada. El estudio de esta área del latín y sus posibles variantes, el *afro-románico,* se vio impulsado, en los aspectos más relevantes para este trabajo, por las contribuciones de Schuhardt y Wagner. Una pregunta preliminar se referiría, naturalmente, a lo más simple. Tras al menos nueve siglos de hablar latín y bereber en África, se esperaría una cantidad grande de préstamos latinos en bereber. Aparentemente, no ocurre así. Hugo Schuhardt (1918) ofreció respuestas a partir de un razonamiento que ha resultado útil después: los préstamos latinos se integraron en la Morfología bereber, lo que desencadenó un conjunto amplio de fenómenos de fusión, que hizo difícil su reconocimiento. Schuhardt desarrolló también el concepto de *Vermischung* o 'contaminación', para referirse a las interferencias posibles entre varios elementos originarios. Otra parte de los préstamos desapareció por sustitución, cuando primero el árabe y luego otras lenguas europeas ocuparon su lugar. Es posible, si bien no fácil, reconstruir esos procesos.

Estas páginas continúan una línea de investigación de largo desarrollo (Marcos Marín: 1971, 1998, 2014, 2015, 2015b, 2016, 2016b) cuya meta es un mejor conocimiento de los orígenes del español y, en cierta medida, del iberorrománico. Su núcleo central, por lo tanto, está constitui-

do por el cambio lingüístico que se produjo en una zona que corresponde al curso alto del río Ebro, entre las zonas de La Bureba (norte de Burgos y sur del País Vasco) y La Rioja y que en el siglo X ya se manifiesta con textos cuyos rasgos permiten comprobar la conformación de una lengua, el castellano, estructuralmente diferenciada de la lengua latina. Nótese que se habla de *conformación* y no se emplean engañosos términos biologicistas, que llevan a la confusión de las estructuras lingüísticas, meros constructos mentales, con los seres vivos. Terminológicamente, el rechazo a la metáfora biologicista implica rechazar igualmente términos inadecuados, como 'nacimiento' y 'muerte' de una lengua, 'primeros vagidos' y otros excesos imaginativos similares. Por otros motivos se evita el término 'mozárabe', cargado de connotaciones religiosas ajenas a la lengua y de matices culturales poco claros, para emplear el lingüísticamente exacto de *romance andalusí* o, para otros análisis, el de *cristianos andalusíes.* Los andalusíes, fueran cristianos, musulmanes o judíos, hablaban *romance andalusí,* cuando lo hablaban, no mozárabe, pues la lengua románica no se vinculaba exclusivamente a la religión cristiana. Cabe incluso suponer que el participio *mustaᶜrib,* 'el que se las da de árabe', tuviera originariamente un sentido irónico despectivo (Marcos Marín, 1998).

El *castellano* se conforma por la evolución de la lengua latina en una serie de variedades afectadas por grados distintos de bilingüismo (Adams, 1994, 1999, 2003, 2007, 2013), derivados de su contacto con otras lenguas. Estas variedades se articulan en un nuevo tipo lingüístico, sobre el que los hablantes van consensuando una norma que, a su vez, se irá consolidando y originando nuevas variantes y que, por último, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI dará origen a lo que se llama hoy *lengua española.* Lo que se propone en esta línea de investigación es que esa reconformación del latín en el castellano se produce en un contexto en el que hay que tener en cuenta aspectos geográficos, lingüísticos, arqueológicos e históricos. Cada uno de estos cuatro aspectos incluye matices y rasgos sociales. Por lo tanto, deben plantearse siempre, de alguna manera, cuestiones socio-geográficas, socio-lingüísticas, etcétera.

Desde el punto de vista de la geografía lingüística, el área por considerar es algo más amplia de lo que se consideró tradicionalmente, puesto que se extiende más allá de la Península Ibérica y las Islas Baleares y requiere un conocimiento mayor de todo el occidente del Mediterráneo para explicar la interconexión entre el latín hispano y el latín africano. Esta área geográfica, por tanto, incluye Hispania, el Magreb u occidente africano (las Mauretanias, Numidia y África en terminología latina) y, al menos para ciertos detalles, la isla de Cerdeña y la Aquitania francesa.

El conocimiento de la romanidad de África, es decir, del Magreb actual con la inclusión de Libia, ha cambiado mucho respecto a lo que se consideraba aprendido y establecido y obliga a replantearse buena parte de las investigaciones previas e, incluso, en el sentido de su abarque, la totalidad.

En el norte de África, en época histórica, se hablaron una serie de lenguas afroasiáticas, del grupo camita, que se agrupan en dos bloques, el líbico-bereber y el antiguo egipcio (que luego evolucionó al copto). Entre 825 y 820 a. JC los fenicios fundaron Cartago, en lo que hoy es Túnez, donde llevaron su lengua púnica, una lengua también afroasiática, pero del grupo semita. Las diferencias estructurales entre las lenguas camíticas y las semíticas son grandes, aspecto que habrá que tener en cuenta cuando se estudien las relaciones entre ambos grupos, especialmente en el caso del árabe y el hebreo, dos lenguas semíticas. La enemistad entre Cartago y Roma, enfrentadas por el control del Mediterráneo occidental, causó las guerras púnicas, que terminaron con la destrucción de Cartago. A partir de 122 a. JC, fecha de fundación de la colonia Iunonia (o Lunonia) sobre las ruinas de Cartago, se encuentran en Africa, por darle el nombre romano, varias lenguas. Los idiomas que pudieron desarrollar una mayor influencia fueron, además del líbico-bereber (Basset, 1952; Applegate, 1970; Encyclopédie) y el púnico (Adams, 1994, 1999; Kerr, 2010), establecidos previamente, el latín (Adams, 2003, 2007; Väänänen, 1965; Petersmann, 1998; Wright, 2012; Mattiacci, 2014) y el árabe (Lewicki, 1958; Corriente, 2013), con sus correspondientes variantes.

Junto a estas lenguas de mayor uso en la región, hay que tener en cuenta el griego, desde fecha antigua y las colonias de carácter comercial, sin que llegara a ser, por lo que se sabe, una lengua de uso general fuera de esos registros, ni siquiera más adelante, a partir del siglo IV JC y la extensión del dominio bizantino por el Mediterráneo. En el siglo V los vándalos silingos (con algunos restos de aslingos y de alanos, un pueblo indo-iranio, todos ellos indoeuropeos, y un cierto número de hispanos) fundaron un reino en el centro y oriente del Magreb, con capital en Cartago. El germánico de los vándalos, al parecer muy limitado (Wrede, 1886; Francovich Onesti, 2002, 2010 y en prensa) y el griego tuvieron un influjo, en todo caso, reducido y marginal. El latín fue, además de la lengua llevada por Roma, la lengua usada después por el imperio bizantino en el occidente del Mediterráneo, tanto para las relaciones con la población, como para muchas de sus funciones administrativas, que también incluyen parte de la redacción de la historia de la época (Diehl, 1896). La lengua latina escrita se atestigua en inscripciones hasta el siglo XII JC, su uso como lengua hablada se documenta también en geógrafos árabes hasta por lo menos el siglo X.

En la primera parte de este estudio se analizará el proceso de latinización de África teniendo en cuenta, en su base, la relación entre el latín y el bereber (Schuhardt, 1918; Wagner, 1936; Rössler, 1962; Lewicki, 1958; Lüdtke, 1968; Martínez Ruiz, 1978; Brugnatelli, 1999) y su posible repercusión en la que luego se desarrolló entre bereber y árabe (Ferrando, 1997) y la que luego se desarrolló entre las lenguas de los conquistadores musulmanes y las variantes latinas de Hispania, el ibero-románico y, también, el vasco-románico. Los contactos entre hablantes repercuten en las lenguas mediante los procesos de bilingüismo y conmutación de códigos, que están hoy bien estudiados. Estos procesos afectan a la gramática y al léxico. Al segundo se orienta este estudio, en el cual se considera que precisamente es el bereber el que enmarca al latín en África, lo que justifica la necesidad de estudiar la relación entre las dos lenguas, para poder situar dentro de ella la evolución del afrorrománico, totalmente situado en el ambiente lingüístico del bilingüismo con el bereber, y,

como una consecuencia posterior, el iberorrománico, cuya relación con el bereber, el afrorrománico y el árabe andalusí tuvo que ser especialmente estrecha en casos como el del romance andalusí; pero no tuvo que limitarse a éste. Todo lo que se conozca de las hablas afrorrománicas y su posible uso en la Península Ibérica tendrá importancia para comprender mejor los orígenes del español.

El castellano se formó precisamente en la zona en la que los hispano-romanos se encontraron con los vascos, vascohablantes o euskaldunes y vasco-románicos, y los bereberes, tanto berberófonos como afrorrománicos. Por ello es necesario tener en cuenta que la euskaldunización o vasconización de la zona norte del Ebro se produjo como consecuencia de las migraciones de los vascos desde Aquitania, a partir del siglo VI JC (Abaitua y Unzueta, 2011) y no antes, aunque no se excluye la presencia de algunos vascófonos aislados. También conviene aclarar que, aunque el pueblo de los *vascones* está atestiguado desde la época romana, nada indica que estos primitivos vascones hablaran euskera, sino que hablarían una lengua celtíbera. Debe evitarse la confusión de *vascón* con *euskaldún* o hablante de vascuence, al menos en la época romana. En la terminología tradicional, por tanto, el vasco no sería una lengua de sustrato, sino adstratística, igual que el árabe (Corriente, 2013), el bereber (Ferrando, 1997; Corriente, 1998) o las variedades latinas de África que los bereberes aportaran.

Una vez fijado el marco correspondiente, corresponde ahora analizar la relación entre el bereber y el latín a partir del léxico, de los préstamos del latín al bereber (Schuhardt, 1918; Wagner, 1936; Rössler, 1962; Brugnatelli, 1999). El préstamo léxico es un proceso complejo, en el que se mezclan aspectos materiales, derivados de los objetos desconocidos previamente o desarrollados de modo distinto que una lengua toma de otra, con aspectos espirituales, por decirlo así, derivados de los tipos de pensamiento y categorización de la realidad inmaterial que pasan de una lengua a otra. Los préstamos materiales corresponden a palabras como nombres de animales, plantas, frutas, instrumentos, fenómenos físicos o vestidos, como en español *tomate, aguacate,* del nahua, o *palta,* del quechua,

o *zaguán* o *azul,* del persa a través del árabe o *acequia,* de esta última lengua. Los espirituales están relacionados con conceptos de la vida intelectual, cultural o religiosa, como *iglesia,* del griego a través del latín, o *causa,* de esta última lengua; pero incluyen también los nombres de oficio, en los que se producen innovaciones derivadas de variaciones técnicas o de consideraciones socio-económicas, así *albéitar* dio paso a *veterinario.*

En la consideración diacrónica del préstamo hay que tener en cuenta un aspecto práctico, del uso en la vida diaria y otro lingüístico. El aspecto práctico se refiere a las palabras que dejan de tener uso porque los objetos ya no tienen empleo y afecta tanto a las palabras del léxico material como del espiritual. En español han dejado de usarse muchos arabismos tanto del ámbito material, por ejemplo, *alcoba,* con el sentido de 'peso o balanza pública', distinto del usual de 'habitación, cuarto', o *atijara,* 'precio, salario', o *almaizar, almaizal,* 'tipo de velo o toca', como del espiritual, así los términos técnicos coránicos como *azora* y *aleya;* incluso el término tradicional para el texto, *Alcorán,* ha sido sustituido por el más general en las lenguas occidentales, *Corán.* En los préstamos del latín al bereber caben las mismas consideraciones. En ambos casos hay que tener en cuenta la posibilidad de un nuevo préstamo sustitutorio, procedente de otra lengua con la que se haya tenido contacto posteriormente y que haya implicado un cambio cultural, como pudo ser el de religión. Es el caso de la adopción por los bereberes del cristianismo, primero, con su terminología greco-latina, y del islam, después, con sus términos árabes. El préstamo sustitutorio también se aplica a los objetos materiales, que han podido ser sustituidos por versiones más modernas de los mismos y cambiar su denominación tomando un préstamo de la lengua moderna. Por ejemplo, en español el arabismo *alfayate* fue sustituido por otro préstamo, el galicismo *sastre* y, de modo similar, en bereber el arabismo *sayyāra* fue sustituido por el galicismo o hispanismo *ṭomóbil.*

Más interesante, al menos gramaticalmente, cuando se trata de lenguas tipológicamente tan distintas como el bereber y el latín, es la adaptación del préstamo a la estructura de la lengua que lo recibe. Es un fenómeno bien

estudiado en otras lenguas, como, en América, el español y el apache chiricahua. De los préstamos del español al apache chiricahua, hay dos que alteran el esquema normal de la fonología de esta última lengua. En ambos casos se trata de adjetivos españoles que pasan a verbos en chiricahua (Hoijer, 1939: 111-112): *lô.gò (< loco)* y *žî.gò* (< *rico).* El apache chiricahua no ofrece, en sus vocablos propios, casos de fonemas */l/ /ž/* en posición inicial, sólo aparecen en las posiciones mediales y finales, de manera que la presencia de estos fonemas en posición inicial es una indicación del préstamo; pero la adaptación gramatical es mucho más compleja.

Como el chiricahua carece de una clase morfológica 'adjetivo', estos dos préstamos han pasado a la categoría que cumple las funciones predicativas, el verbo. Su estructura encaja perfectamente con el esquema habitual del verbo chiricahua, son palabras bisílabas y admiten la inflexión verbal. Se introducen en la lengua como la forma no marcada, es decir, la tercera persona del imperfectivo disjunto, en la que las sílabas iniciales, *lô* y *žî,* se han reinterpretado como prefijos temáticos que exigen el tratamiento del imperfectivo disjunto. En este imperfectivo se introduce un elemento *hi-* entre el prefijo temático y los prefijos paradigmáticos. En ambos casos la segunda sílaba, *gò,* se ha reinterpretado como la "raíz". El ejemplo más claro se aprecia en la primera persona del dual del imperfectivo: *lóhì.gò, žíhì.go,* ('nosotros dos estamos locos', 'nosotros dos somos ricos') respectivamente (Hoijer, 1939: 112-114). Estas adaptaciones estructurales hacen muy difícil el reconocimiento de un préstamo y así ocurre entre latín y bereber.

Tampoco hay que excluir la posibilidad de que un supuesto préstamo latino al bereber proceda de otra lengua que se lo haya prestado a ambos idiomas. Schuchardt (1918: 18) cita el caso de un tipo de encina, *aesculus,* que es *ickir* o *tickirt* en bereber y que aparece en vasco con la forma *ezkur,* para señalar que se puede tratar de un préstamo latino en todos los casos; pero también de una palabra procedente de un fondo léxico mucho más antiguo, como podría ser el ibérico o el líbico bereber.

Brugnatelli (1999: 329) ha señalado como una de las

causas principales que ocultan la importancia de las aportaciones latinas al bereber el que una parte del léxico que se ha llamado "espiritual" anteriormente, como el del espíritu y la religión, se ve afectada por la coincidencia de intereses de la romanización y la arabización, vinculados a las religiones cristiana y musulmana, respectivamente. Sorprende el escaso número de vocablos de origen latino pertenecientes al léxico del espíritu que recogió Schuchardt (1918: 73). Uno es bastante claro, *taghawsa* (< lat. *causa*) y otro más dudoso, *tanumi* "norma, costumbre", que relaciona, con muchas dudas, con el griego *nómos*. Este casi completo vacío de Schuchardt, inexplicable en una región con una tradición de escritura religiosa tan grande como el Africa romana, ha sido un poco corregido por Naït-Zerrad (1998: 78, 83). Estos tres términos se pueden añadir al léxico religioso latino:

a) lat. *merced(em)* > tuar. *émerkid* , *emârked* "recompensa divina", con alteración semántica en Ouargla (*amerkidu* "limosna"), en el Mzab (*amerc'idu* "gracias, recompensa"), en Ghat (*amarkidu* "recompensa por las buenas obras"), en Marruecos central (*buimercidan,* nombre del séptimo mes islámico, que corresponde a *bu-lajur'* "el de las recompensas".
b) lat. *peccatum* > tuar. *abekkâd'* "pecado", cabilo *abekkad'(u)* "mal/enfermedad; gran desgracia" (Naït-Zerrad: 100).
c) lat. *angelus*, gr. *angelos* > tuar. *äng'elus* , *ängälos*, "ángel", Ghadames *äng'alus* "inspiración, espíritu", Mzab *äng'elus* "niño pequeño e inocente" (Naït-Zerrad: 154).

Este número escaso puede incrementarse con una más completa investigación; pero también teniendo en cuenta lo que podría llamarse las *huellas léxicas* en la sustitución de vocablos latinos por árabes. En efecto, por debajo del árabe es posible atisbar huellas del latín anterior, gracias a índices morfológicos. Lewicki y Brugnatelli han apuntado algunas de las posibilidades. Por ejemplo, son femeninos tanto el español *mezquita* como el bereber *timezgida* < ar. *masjid,* "mezquita", que es masculino. Se trata de un préstamo antiguo en ambas lenguas y ambas coinciden en un género distinto del árabe. Ese femenino

podría explicarse por la pervivencia del género del lat. *ecclesia*, documentado por Lewicki (1958) en topónimos como *Tayli:siya*, ciudad del imperio de los Banu Rustam, y ᶜ*Ayin Taylis* en el Gebel Nefusa. Brugnatelli (1999: 330) se pregunta si podría aplicarse el mismo razonamiento para explicar el femenino dominante en las designaciones de la Fiesta Grande y la Fiesta Pequeña del islam: *lâid tamez'yant* y *lâid tameqʷrant*. ᶜ*aid* 'fiesta' es masculino en árabe, mientras que *lâid* es femenino en bereber, como prueba la concordancia con las formas femeninas de los adjetivos. El argumento sería que bajo el arabismo *lâid* "fiesta (religiosa)" estaría la huella de un femenino antiguo *tafaska* < lat. *pascha*, con el valor genérico de "fiesta", que no sólo se conserva en español, sino que, se puede añadir, aparece en una de las jarchas en romance andalusí, la jarcha A12/H5, conservada en una muwashshaha de Yehuda Ha-Leví, hebrea, y en una árabe de Abu Bakr Ibn Baqī.

Pasando ahora a la sustitución de elementos, un caso paradigmático es el de los numerales (Marcos Marín, 1992), que son préstamos en buena cantidad de lenguas, especialmente a partir de la decena. El bereber ha tomado sus numerales del árabe; pero, para ciertos casos, como el bingo, emplea algunos numerales italianos. Es el caso de *kin,* 'línea', cuya relación con el italiano *cinquina* no se hubiera podido establecer, si no apareciera en serie con dos numerales más fáciles de interpretar, *ambu* y *tirnu.Tarbaât tameqqʷer'att la ttelewwit'en di texxamt weh'h'ed-sen; al' ambu, tirnu, kin u-m-a(r)a tesled*. «La mayoría jugaba al bingo en una sala en la que estaban solos. No oías más que *ambu*, *tirnu*, *kin*.» (Picard, 1958: I, 14).

Acerca de la adaptación de un préstamo latino a las estructuras gramaticales puede recogerse un ejemplo de Laoust (1939: 6). En su curso sobre el bereber del centro de Marruecos señalaba la dificultad de reconocer los sustantivos latinos prestados al bereber, con la excepción de los meses del calendario solar. Siguiendo a Brugnatelli, se puede afirmar que ni siquiera en esos casos está todo tan claro y precisamente la adaptación de los nombres de los meses, que se supone sencilla, puede dar una idea de por

qué, si hay complejidades mayores, puede resultar imposible determinar el origen latino. Schuchardt analizó la palabra *abruri*, 'granizo', que relaciona con el mes de abril, *abrir,* a partir de un texto de Stumme (1899): *yigh ilkim mars, arkullu tmrasent tumz'z'in, ar soffghnt taydart ... ibrir ar tbruraint, yigh brurint ar th'arracent* «Cuando llega marzo [*mars]*, marcea [*tmrasent]* toda la cebada, es decir, hace brotar las espigas … en abril *[ibrir]* "abrilea" [*tbruraint],* y cuando "abrilea" [*brurint]* se endurece». En el Atlas Medio (información verbal de Mohamed el-Madkouri) la palabra para 'granizo' es *tbruri.* El latín *Mars* y *Aprile,* por tanto, parecen haber servido para el nombre del mes, para un verbo con significado metafórico relacionado y para un sustantivo de un fenómeno meteorológico propio de abril en el Mediterráneo.

Sin embargo, las cosas no terminan de estar claras. El mismo Schuchardt, más adelante, habla de una contaminación (*Vermischung*) posible entre varios elementos originales. Entre las formas relacionadas con *abruri,* se encuentran las que añaden un elemento protético, como *zebruri* y *ah'abruri,* que dan pie a la suposición de que se pudiera haber creado otro nombre de mes desde el supuesto préstamo. Se trataría de *febrero,* (en chleuh *xubr'ayr*, en cabilo *fur'ar'* y asimismo *cebr'ar'i* , un mes en el que se explican bien, quizás mejor, los fenómenos de granizo o de nieve, puesto que, en algunas regiones, *tebruri* significa 'nieve').

En conclusión, puede decirse que el proceso del préstamo del latín al bereber se ve afectado por tres interferencias o alteraciones que hay que tener en cuenta: la *desaparición del objeto,* la *sustitución del préstamo* latino por otro más moderno y la *asimilación del préstamo a la morfología del bereber* con la correspondiente alteración formal.

La primera alteración, por tanto, es la desaparición del objeto que se designaba con un préstamo del latín. En este caso, por la falta de documentación, puede que no haya restos y se trate de una suposición simplemente teórica; pero apoyada por la realidad de estos procesos en el conjunto de las lenguas y por la existencia de categorías o grupos de préstamos que certifican esa existencia. También

hay que tener en cuenta que el préstamo latino puede haberse conservado en una de las variantes del bereber, aunque se haya perdido en la mayoría, por lo que el mejor conocimiento de la lengua bereber y sus variantes contribuirá, sin duda, a ir incrementando el conocimiento de estos préstamos y ayudará a comprender mejor las relaciones entre ambos pueblos.

La segunda interferencia, mucho más clara, es la de la sustitución del préstamo latino por un nuevo préstamo. El árabe ha sustituido casi todo el léxico espiritual latinocristiano, como consecuencia del cambio de la religión cristiana por la musulmana en toda la región. Los restos latinos y la consistencia del préstamo en este rubro muestran la veracidad de esta suposición. Pero no ha sido sólo el árabe el introductor de sustitutos, también las lenguas modernas, especialmente el francés y el español, han podido contribuir a estas sustituciones léxicas, con el inconveniente añadido de que, al ser lenguas románicas, puede ser difícil determinar cuándo el préstamo es del latín o del español o italiano, especialmente.

La tercera interferencia, la fusión del préstamo en la estructura morfológica del bereber, es la más interesante para el lingüista y también la más difícil, aunque tiene la ventaja de que, una vez probada, testimonia sin duda la existencia del préstamo y su completa integración en la lengua receptora. La presencia de los tres tipos de préstamos latinos en bereber prueba el estrecho contacto entre las dos lenguas y apoya el bilingüismo bereber-latino, que coincide con otras manifestaciones lingüísticas del latín en el área durante siglos y, naturalmente, con la pervivencia del bereber hasta hoy. Es un campo de investigación que está lejos de estar cerrado y que, además, requiere completarse con el estudio de los préstamos entre el iberoromance, el bereber y el árabe andalusí.

2. Contactos de la literatura latina africana y la hispana

La segunda parte de este estudio cambia la perspectiva, que ahora se sitúa en la Península Ibérica. El punto de partida es que ese latín norteafricano, que se extendía por una amplia área del Magreb actual, se siguió utilizando en

las variantes orales y las escritas. Esa utilización se mantiene, como había ocurrido en los siete siglos anteriores, entre Africa e Hispania y continúa incluso con los cambios políticos provocados por las invasiones germánicas. Interesa, sobre todo, la relación mantenida entre los vándalos y los visigodos, después de la expulsión de los primeros de la Península Ibérica, tras ser derrotados por un ejército hispano-romano y visigodo y la constitución del reino vándalo de Africa, con capital en Cartago (429-534), hasta su derrota definitiva por el ejército romano de Oriente. Todo ello es posible también, epistemológicamente, porque la comprensión de la cultura europea parece estar sufriendo un proceso de cambio desde finales del siglo XX. Anteriormente se había realizado, la mayoría de las veces, sin conceder un papel relevante a lo acontecido entre el siglo IV, fin del Imperio Romano, al menos en su forma tradicional y unitaria, y el siglo VIII, conquista de la Península Ibérica, o la mayor parte de ella, por los musulmanes. A veces, incluso, esos acontecimientos se habían ignorado por completo. Esta situación, por fortuna, ha cambiado de manera notable (Zozaya, 1993, 1998, 2005, 2014; Arce 2005 y 2011; Marcos-Marín, 2015 a y b y 2016; Wolff, 2015). Los acontecimientos, autores, movimientos literarios y demás actividades que se produjeron entre los siglos IV y VIII se veían, en general, sin conexión alguna entre sí ni con lo que ha sido la historia de la cultura europea posterior. Y si esto era así en el plano cronológico, algo similar ocurría en el orden geográfico. Un gran cambio en la reflexión histórica europea ha consistido en el incremento de los autores conscientes de que, mucho más grave que la invasión de Hispania por los bárbaros fue para Roma la pérdida del norte de África, así como las islas de Cerdeña y Córcega y durante algún tiempo las Baleares, a manos de los vándalos, durante 105 años, entre el 429 y el 534 de nuestra era (Courtois, 1955; Gil Egea, 1998; Béjaoui, 2008; Merrills, 2004; Merrills & Miles, 2010; Loring et al., 2008; Wolff, 2015). El *Africa* romana era el principal proveedor de Roma y satisfacía la necesidad de alimentar a los ciudadanos de la capital, dentro de la conocida fórmula que garantizaba la estabilidad social del centro del Imperio: *panem et circenses.* Además de ser un gran centro econó-

mico era un centro cultural de primer orden y, con el cristianismo, también un centro espiritual. Su pérdida (que se mantuvo tras el 534, pues fue arrebatada a los vándalos por las tropas del Imperio de Oriente, llamado un tanto imprecisamente Bizancio) implicó la alteración fatal del eje económico-cultural romano. Incluso términos como *bárbaro* o *vándalo* han sufrido un proceso de envilecimiento, cual se observa en los derivados *barbaridad* o *vandalismo,* y además han sido sometidos a un cambio terminológico, para hablar de *invasiones germánicas.* Pues bien, no todos esos pueblos eran germánicos: los *alanos* eran indoarios y los *hunos* finougros. En la misma línea despectiva, por cierto, los *ugros* están en el origen de la palabra española *ogro.*

La historiografía moderna lleva algunos años reinterpretando los datos históricos de ese período y ha demostrado la continuidad de las instituciones romanas y, por supuesto, de la lengua latina norteafricana, hasta varios siglos después de la ocupación musulmana (Bénabou, 1976[2005]; Modéran, 2003; Marcos-Marín, 2015 a y b). Los arqueólogos han descubierto huellas evidentes de la continuidad de las estructuras romanas hasta muy dentro de esa región norteafricana, además de demostrar que el contacto entre Hispania y todo el norte de África, es decir, las Mauretanias, Numidia y Africa, fue constante (Villaverde, 2001; Gozalbes-Cravioto: 2010; Gozalbes-Cravioto y Gozalbes-García, 2014; Gozalbes-Cravioto:2015). Esta reivindicación no se realiza más desde ninguna ambición o perspectiva colonialista (En-Nachioui, 1996-7; Rouighi, 2011; Ghouirgate, 2015), sino tratando de reconstruir el pasado cultural del norte de un continente en el que convivieron las culturas líbica-bereber (camita), púnica o fenicia (semítica) y latina (indoeuropea), además de la relación general con otra cultura indoeuropea, la helénica, gracias al comercio griego. De todo ello, tras la invasión y triunfo de otra cultura semítica, la árabe, sólo quedan los núcleos bereberes, que siguen teniendo un papel relevante en el área y, gracias a la emigración, en la nueva cultura europea. En el fondo se trata de la continuidad de un contacto que ha existido desde las primeras migraciones de la especie humana.

En el caso de Hispania, además, conviene recordar que, tras el año 285, cuando Diocleciano decidió retirar el ejército romano de la zona central del actual Marruecos y dejar la frontera en la línea definida por el río *Lixus,* en la actual Larache, la Mauretania Tingitana (con capital en Tánger) se incorporó a la *diócesis Hispaniarum,* por lo que hay que considerarla dentro del conjunto cultural hispanorromano. Por otra parte, en lo que concierne a las relaciones marítimas, los contactos entre Cartago, en el actual Túnez, y la ciudad de Cartagena (*Cartago Nova)*, en el sureste de España, fueron continuos desde la fundación de esta última ciudad por los cartagineses. En realidad, los contactos marítimos entre el Africa romana y la Bética y la Cartaginense fueron constantes. Poco después de que fueran derrotados los vándalos en Africa, el año 533, los bizantinos ocuparon también buena parte de esas dos regiones hispanas, hasta el año 624, en el que abandonaron definitivamente sus últimas posiciones en el Estrecho de Gibraltar, durante el reinado de Suintila en Toledo y el imperio de Heraclio en Constantinopla (Presedo, 2003; Vallejo, 2012; Vizcaíno, 2009).

Se requiere, por tanto, comprender que en Hispania y en el Norte de África se mantuvo una cultura latina que incluía una estructura cívica y militar, basada en el uso generalizado de la lengua latina, compatible con situaciones de bilingüismo o multilingüismo, que no alteran esa capacidad de comunicación lingüística en latín, dentro del amplio continuo bien conocido por los sociólogos y lingüistas que va desde la lengua fijada en la epigrafía (Duval, 1973; Santiago, 2009; INSCRIPCIONES) según un sistema de modelos o patrones, a la capacidad de producción literaria, con autores africanos en latín que forman parte de la llamada *Edad de Plata* de la literatura latina (Riese, 1906), o los centuriones y otros autores más modestos cuyos versos se han conservado en ostracones (Marichal, 1992; Adams, 1999) y que, indudablemente, entretenían la monotonía del servicio militar con el recuerdo o la elaboración de poemas. Todo ello demuestra que esa cultura incluía un componente de alfabetización cuyo estudio también arroja luz sobre la pervivencia de un latín escrito y leído, culto, junto a las manifestaciones orales y coloquia-

les. La alfabetización incluía a las mujeres y se conservan testimonios de su presencia entre escribas y copistas (Harris, 1991; Habinek, 1998; Rawson: 2003; García Mac Gaw, 2001).

Un componente fundamental de la cultura de esta época es el desarrollo del cristianismo en el occidente mediterráneo. Se han estudiado con detalle las informaciones acerca de la instauración del cristianismo en la Península Ibérica, tratando de separar los datos justificables de los míticos o excesivamente generales (Blázquez, 1967: 31 y ss.). Puede ser útil distinguir el orden general de la comunicación del orden eclesiástico, que incluye testimonios escritos mejor conservados. En el orden general, Díaz y Díaz (1967) había señalado que la legión que precisamente dio nombre a la ciudad española de León, la *Legio VII Gemina,* había participado en campañas africanas. Blázquez (*ibid.:* 33) recoge datos de diversos autores que documentan por escrito este hecho: sellos de la *Legio VII* e inscripciones funerarias de legionarios en *Lambaesis* (Lambesa, Túnez); su presencia en *Sitifis* (Séfis), en el oriente de la *Mauretania Caesariensis* está también atestiguada. En la *Tingitana* la *Notitia Dignitatum Occidentalis* (5, 292) recoge la presencia de tropas entrenadas por la *Legio VII,* los *septimani iuniores.* Tan interesante como esta documentación es el hecho de que estas tropas, en su origen hispanas, fueron reconstituyéndose poco a poco con población autóctona, lo que se convierte en un testimonio indirecto de la extensión del uso del latín, además de su factor de cristianización. Blázquez especifica siete cuerpos de ejército de origen español (*ibid.* 33-34) y relaciona escritos de Tertuliano con lugares y comunidades que habían tenido algún tipo de contacto con la *Legio VII.* El regreso a Hispania de estos legionarios comportó la llegada de otros procedentes de África y contribuyó al desarrollo del cristianismo hispano. En el año 254 las tres grandes comunidades cristianas hispanas, León-Astorga, Mérida y Zaragoza tenían en común su importancia militar, un elemento también numeroso entre los primeros mártires hispanos, alguno nacido en África, como San Marcial, de Tánger, centurión de la *Legio VII,* a la que también pertenecieron los mártires de Calahorra, Emete-

rio y Celedonio. Muchos soldados africanos de la *Legio III Augusta* están enterrados en distintas localidades hispanas, de la Tarraconense a Lusitania. En estas regiones y en la Bética se encuentran monumentos funerarios cuyo origen se halla en las Mauretaneas, Numidia y el Africa proconsular (Blázquez, *ibid.*: 35). Los mercaderes africanos fueron otro elemento de intercambio religioso entre Africa e Hispania. Los datos documentales y arqueológicos que aportan Díaz y Díaz y Blázquez son abundantes, tanto en las regiones al norte del Estrecho como en las del Sur.

En el orden eclesiástico, puede resultar muy interesante la referencia a la carta 65 de San Cipriano de Cartago, para el sínodo convocado a fin de discutir la readmisión de los cristianos que habían apostatado el año 250, durante la persecución de Decio, especialmente los obispos *libelá*ticos Basilides y Marcial, de León-Astorga y probablemente de Mérida, respectivamente, así llamados porque habían aceptado el *libellum* o certificado de que habían sacrificado a los dioses (Díaz y Díaz, 1967: 435). La pregunta, naturalmente, es por qué los cristianos hispanos y, en particular, los obispos, recurrían a un obispo africano a la hora de resolver un problema interno. Díaz y Díaz (*ibid.*), a quien sigue Blázquez, había ofrecido como explicación que las iglesias hispánicas acudían a las africanas porque tenían en ellas su origen. Es oportuno anotar que, en cambio, los que acuden a Roma son los obispos libeláticos, los apóstatas, que llegaron a conseguir, mediante engaños, una carta del papa Esteban I (254-257) para su reposición en sus sedes episcopales. Esta oposición entre Roma y Cartago, con Hispania en mayor relación con la segunda, reaparecerá en distintos momentos de la historia, si bien en su interpretación no coinciden los historiadores (Fernández Ubiña, 2007: 431, con útil recopilación bibliográfica). Por ello debe tenerse en cuenta -con las naturales precauciones- a la hora de analizar por qué, más tarde, los cristianos africanos, en la época vándala, como luego en los inicios de la conquista árabe, buscarán su salvación en el sur y sureste de la Península Ibérica, tras la destrucción de Cartagena por los vándalos en 425 y, posteriormente, su reconstrucción por los bizantinos en 589.

Si, en el siglo III, la referencia de los cristianos hispanos fue San Cipriano, en el final del siglo IV e inicios del V la referencia será otro africano, en este caso el obispo de Hipona (oriente de la actual Argelia), San Agustín (354-430). Después de su abandono del maniqueísmo y conversión al cristianismo, tras su bautismo en 387, regresó a Africa, donde fundó un monasterio laico cerca de su localidad natal de Tagaste, en el cual siguió viviendo tras ser ordenado sacerdote en Hipona, en 391. Al ser nombrado obispo de esa ciudad, en 395, convirtió el domicilio episcopal en monasterio de clérigos. Pablo C. Díaz (1999: 169), al analizar el desarrollo de los monasterios y la liturgia en la Hispania visigoda, estableció dos períodos, paralelos a la evolución de la sociedad hispano-visigoda: un primer período fue de asimilación de influencias, con un fuerte influjo de los herejes priscilianistas. La mayor de esas influencias en la primera época, al parecer, procede de la Galia, donde los visigodos habían convivido con sus súbditos católicos aquitanos. Tras la conversión al catolicismo de los visigodos, en el reinado de Recaredo (587), se inició un segundo período, con la consolidación de los monasterios dentro de la estructura católica general. Incluso en las más difíciles circunstancias de la época de los bárbaros, los monasterios siguieron desempeñando la labor de preservación de la cultura latina y de alfabetización. Los niños aprendían a leer, en latín, bajo la tutela del abad, en monasterios como Agali, cerca de Toledo, Zaragoza o el que fundó San Leandro en Sevilla. En la Lusitania ocupada por los suevos, San Martín de Braga leía a Virgilio y estudiaba las obras de Séneca con sus monjes, en el monasterio de San Dumio. El factor religioso fue más importante que el lingüístico, puesto que los bárbaros estaban latinizados. Los ejemplos de lenguas germánicas se reducen a la Biblia gótica arriana de Ulfila, sobre cuya estructura y composición hay todavía mucho que decir, los nombres propios y los préstamos a las lenguas romances. En cambio, las controversias dentro del cristianismo tienen un papel fundamental en la literatura de la época, toda ella latina, que incluye desde el debate teológico a la historia y a la poesía.

Los libros tuvieron una gran importancia y sabemos que eran considerados extremadamente valiosos en la época. Arce (2005: loc. 2168 ed. electrónica) aporta un testimonio

conocido en época relativamente reciente, la *Epistula XI* de Consencio a San Agustín, de 419 (Lancel & Desanges, 1983; García Moreno: 1988). Este texto documenta también la importancia y continuidad de las relaciones entre Hispania y Africa. San Agustín estaba muy interesado en la herejía priscilianista contra la que, en 420, escribió su tratado *Contra mendacium.* Consencio había mantenido ya una correspondencia regular con el obispo de Hipona. Esta carta añade datos de interés para las relaciones literarias entre ambos, en este caso bibliográficas, específicamente. Los priscilianistas habían podido desarrollar sus tesis independientemente de la llegada de los suevos y los vándalos asdingos a la Gallaecia y la Lusitania en 411 y esa doctrina se había extendido hasta la Tarraconense y la Galia. Los autores tradicionales ven el movimiento desde el punto de vista religioso, en relación con las herejías gnósticas y el maniqueísmo (de ahí el interés de San Agustín), mientras que, en la historiografía más reciente, sin que hayan faltado los nacionalistas que hayan creído ver en el movimiento la manifestación de una mítica "alma gallega", se observa un mayor interés por las posturas de ascetismo y de reivindicación social o, incluso, de lucha de clases (Fernández Conde, 2004). El contexto, independientemente de la importancia que alcanzó en ese momento el priscilianismo, es muy interesante, porque nos da una idea muy clara de cómo eran las comunicaciones en aquella época. Consencio vivía en las Islas Baleares, bien comunicadas con la provincia de Africa por barcos mercantes, en los que emisarios especiales se ocupaban del correo. El viaje podía ser de una semana, lo que indica la frecuencia y facilidad posible de los contactos epistolares. La historia tiene su complejidad, porque se mezclan en ella la lucha contra la herejía, las comunicaciones entre la Península, las Islas y África y los libros como objeto precioso para los ladrones de caminos.

La extensión del movimiento priscilianista en la Galia hizo que un obispo de Arles llamado Patroclo (†426), preocupado por ello, pidiera a un experto en la lucha contra esa herejía, el ya conocido Consencio, que escribiera contra ella. En principio, por tanto, San Agustín no estaba involucrado en ese escrito. Sin embargo, un monje, Frontón, que colaboraba con Consencio en la lucha contra los priscilianistas,

llegó a Baleares y comentó detenidamente con Consencio la extensión de la herejía y la preocupación que suscitaba. Todo ello hizo que este último, además de atender la petición del obispo Patroclo, escribiera a San Agustín para resumirle la situación. Nos encontramos, por tanto, con dos envíos distintos, la Carta de Consencio a San Agustín, que llegó perfectamente a su destino y a la que contestó el santo, y un paquete secreto, al ir convenientemente sellado, con cartas, algunas de ellas *commonitoria,* es decir, específicas contra la herejía, y tres volúmenes que Consencio había escrito para el obispo Patroclo y que el monje Frontón le llevaría desde Tarraco. Por el prólogo sabemos que Consencio había firmado al menos uno de los tres volúmenes con pseudónimo herético y que ninguno llevaba su nombre real.

El paquete preparado por Consencio para enviarlo de las Baleares a Tarraco, destinado a Frontón, se había entregado al obispo Agapio. Arce recuerda que los obispos podían usar el *cursus publicus,* es decir, el sistema de comunicación protegido y, por ende, más seguro. Frontón recibió en el paquete una carta en la que Consencio le daba el nombre de una señora, Severa, entre otros herejes citados en el mismo escrito. Cuando Frontón fue a visitarla, Severa le contó que el cabecilla de los priscilianistas de Tarraco, un tal Severo, había sufrido el asalto de unos bandoleros bárbaros al ir a visitar a su madre, que vivía fuera de la ciudad. (La Tarraconense era teóricamente territorio bajo administración romana, por lo que estos encuentros no eran esperables). Este Severo llevaba unos códices, por supuesto de contenido heterodoxo, que los ladrones le arrebataron. Felices por lo que consideraban un valioso botín, los bárbaros fueron a venderlo a Ilerda (Lérida), donde se encontraron con la desagradable sorpresa de que los libros eran, como heréticos, sumamente peligrosos. Un posible comprador, evidentemente una persona rica y con conocimientos de libros, al encontrarse con que no se trataba de obras de los autores clásicos, sino que contenían sortilegios y conjuros o invocaciones sospechosas (*carmina magica),* por los que su propietario podría ser muy duramente castigado, se lo advirtió y, posiblemente, les dio también una solución. Asustados, los ladrones llevaron los volúmenes a Sagittius, obispo entonces de la ciudad. Resulta claro que todo ello pudo ocurrir

porque todos se comunicaban en una lengua común, la latina, y porque se daban las circunstancias que permitían el movimiento de poblaciones de distintos orígenes en los espacios públicos, así como un grado de formación literaria y de conocimientos librescos entre ciertas clases letradas.

La ocupación vándala de la provincia de Africa y de la Cesariense fue seguida, en el siglo VI, de una persecución contra los católicos, pues los vándalos eran arrianos. Entre los años 565 y 571 se documentan las llegadas a Hispania de monjes norteafricanos que huyen de esa persecución vándala. Según el *Chronicon* de Juan de Bíclaro, que sigue el *De uiris illustribus* de San Ildefonso (Codoñer, 1972: 120-123), hay que relacionar esta migración con el arribo del africano San Donato en el año 571. No están totalmente claros varios aspectos de esta llegada. Al parecer, algunos monjes se instalaron en Mérida; pero los más conocidos lo hicieron en algún lugar del Este de la Península, cercano a la costa mediterránea y a Valencia, cuya identificación ha sido muy discutida y que quizás sea el yacimiento de un edificio situado a casi dos kms de la ciudad romana de Arcávica, cerca de Cañaveruelas, en la Alcarria de la provincia de Cuenca (Barroso y Morín, 1996). Esta identificación se apoya en la respuesta de Pedro, obispo de Arcávica o Ercávica, al *De districtione monachorum* de Eutropio y en las excavaciones del lugar llamado "Vallejo del Obispo". San Ildefonso habla de una cripta con los restos de San Donato, que coincide con restos en esa zona rocosa. Se trata del monasterio de Servitano, fundado por San Donato abad, quien se instaló allí con "cerca de setenta monjes" que llevaban consigo una cantidad apreciable de manuscritos.

Las obras de los autores africanos, a partir de San Cipriano de Cartago o San Agustín, tuvieron una presencia constante en la Hispania Visigoda. El intercambio entre las dos orillas del Mediterráneo era fluido y ni siquiera los períodos más complicados de la historia, como el reino vándalo en Africa o la ocupación bizantina del Sur y Sureste peninsulares pudieron interrumpirla. En tres tipos de textos se puede resumir esta influencia africana: 1) en las citas o referencias intertextuales a los autores africanos en los textos hispanos, 2) en la presencia de esos autores en las obras de tipo biográfico o 3) en las antologías. En las obras

de tipo religioso, como se ha visto en lo expuesto anteriormente, hay una presencia reiterada que, además, como se dijo, se convierte en un recurso de autoridad, a partir de fecha tan temprana para el cristianismo hispano como el siglo III. Una figura africana de la época vándala tuvo gran relevancia. Se trata de Blossio Emilio Draconcio (c. 455-c. 505), quien, además de la obra de temática religiosa esperable en su época, fue autor de poesía profana y desarrolló motivos inspirados en las *Geórgicas* virgilianas (Bodelón, 2001; Martín Puente, 1997; Wolff, 2015: 211-225). Se sabe que el rey visigodo Chindasvinto había insistido especialmente en el nombramiento como obispo de Toledo del polígrafo Eugenio, a quien encargó la revisión del manuscrito toledano que contenía la *Satisfactio* y el libro I de los *Laudes* de Draconcio, como se explica en una carta prefacio dirigida a Chindasvinto que precede a esa revisión y que se conserva fragmentaria en el códice de Azagra, ms. 10029 de la Biblioteca Nacional de España (Vendrell, 1979: 677). A ello hay que añadir un tipo de presencia textual más difícil de discernir, el que se deriva de conocimientos adquiridos por la lectura de textos bien identificados. Juan de Bíclaro, por ejemplo, conocía la *Johanida* o *Juánide, De bellis Libycis,* del autor africano del s. VI Flavio Cresconio Coripo (lat. *Corippus,* quizás *Gorippus)*, un poema épico en honor del general bizantino Juan Troglita, que había derrotado a los moros en Africa, compuesto en 549 o 550 (Ramírez Tirado, 1997), de quien toma una referencia concreta, la del yerno de Justino: "Badurius gener Iustini" al inicio del año 576 de su *Chronicon* (ed. Campos, 1960: 86). El texto de Coripo al que el Biclarense se refiere en más ocasiones es otro, un poema panegírico en alabanza del emperador Justino II, *De Laudibus Iustini,* cuya huella es claramente identificable hasta en cinco ocasiones. El *De Laudibus,* compuesto en 566, fue un texto muy conocido y citado en Hispania, al igual que otros panegíricos de Draconcio y Coripo.

La más importante de las obras biblio-biográficas de la época visigoda es, seguramente, el *De uiris illustribus* de Isidoro de Sevilla (Codoñer, 1964 *passim* y 2010: 145). San Isidoro (c. 556-636) es sin duda el más destacado de los escritores hispanos de la Edad Media y uno de los más sobresalientes de la historia de la cultura. Autor enciclopédico por

antonomasia, sus *Etymologiae* fueron obra de lectura obligada durante siglos y todavía hoy se extraen de ella noticias de interés y, sin duda, una visión completa de cómo se percibía el mundo entre los siglos VI y VII. El *De uiris illustribus* se sitúa dentro de una corriente que remonta a la obra clásica de Suetonio y se inserta en el proceso bien conocido de sustitución de los ejemplos clásicos, paganos, por ejemplos cristianos. Ese género de "catálogo de escritores cristianos", como lo definió Codoñer (*op.cit.)*, se inició con Jerónimo de Estridón y fue continuado por Genadio de Marsella. Su historia textual es compleja y sólo la llamada *versión breve,* con 33 capítulos, puede considerarse de San Isidoro. Inicialmente, doce de estos autores ilustres eran hispanos y diez africanos. La versión extensa añadió trece capítulos, en los que también es notable la presencia africana, una constante en el volumen. Los capítulos que se refieren a los autores africanos forman parte del núcleo de la obra y suponen, en consecuencia, una información directa de su conocimiento y presencia en Hispania. Como, además, el libro de San Isidoro es más rico en la información bibliográfica que en la biográfica, parece acertado suponer que estos autores formarían parte de la biblioteca isidoriana, aunque, lamentablemente, también se constata que muchos de esos escritos parecen haberse perdido. El origen africano del primero de los autores es dudoso, Macrobio, un posible discípulo de San Cipriano, cuya obra no se ha conservado (Działowski, 1898: 6). Filastrio, obispo de Brescia y escritor antiherético, aparece en este lugar posiblemente porque a San Isidoro le constaba su origen africano, un dato del que hoy no queda constancia. Verecundo es un autor africano que forma parte de la *Anthologia Hispana*, en la parte conservada en Madrid en el manuscrito de Azagra (Vendrell, 1979: 692). De Cartago procedían Cerealis y Ferrando, así como Posidio y Primasio. Geográficamente africano, pero no del Mediterráneo occidental, fue Proterio, antistes de Alejandría. Fulgentius Afer, San Fulgencio, había nacido en la localidad de Telepte (actualmente en Túnez), c. 462. Otro Afer, Facundo, fue obispo hermianense (igualmente en Túnez) y uno de los más destacados participantes en el concilio de Calcedonia. Su obra, dedicada a Justiniano, se conserva. De Draconcio se cita el *Hexaemeron,* título que Isidoro da al también llamado *Lau-*

des Dei y que, coinciden los críticos, es más adecuado a su contenido, los seis días de la Creación. El autor africano que sigue es Victor Tunnensis o Tunninensis, cuyo *Chronicon* abarca del año 444 al 567. Con Draconcio y Víctor se cierran las referencias a los autores africanos ilustres, pues los citados a continuación son sobre todo hispanos. La producción literaria de estos autores es ingente, pues abarca desde obras propiamente teológicas a poemas líricos, obras cortesanas, historias o tratados de muy diverso tipo. El conocimiento y las referencias bibliográficas dan también una idea de la riqueza de las bibliotecas hispanas (López Serrano, 1963: 424-427; Pérez de Urbel, 1963: 470-471; Díaz y Díaz, 1979, 1995).

Las antologías tuvieron un papel determinante en la conservación de ciertas obras y en el establecimiento del canon. Díaz y Díaz encargó a Manuela Vendrell (1976, 1979, 1992, 2015) el estudio de estos textos, lo que permite tener un conocimiento muy preciso de todos sus detalles. La escuela cristiana pretendía una formación en *litteris et moribus,* de manera que los textos no sólo se escogían por su valor literario, sino, sobre todo, por su incidencia en la formación del lector en un modo de vida, unas costumbres cristianas (Vendrell, 1979: 708). Notable interés tiene por ello la *Anthologia Hispana,* un texto cuyo origen remoto parece ser africano, no sólo por contener un poema de Verecundo, como se dijo antes, sino porque aparece erróneamente como rey de los Francos el vándalo Hilderico, entronizado en 528, cuya presencia apunta a un recopilador antiguo familiarizado con África, como señaló Vendrell (1979: 692). El texto de la Anthología se amplió en Toledo y se completó en la ciudad francesa de Lyon.

Los manuscritos relevantes para este estudio son el códice de Azagra, Biblioteca Nacional de España, Madrid, ms. 10029, el de la Biblioteca Nacional de París, ms. 8093, y el de la Biblioteca Universitaria de Leiden, ms. Voss. F 111. Se trata de copias del siglo IX o de copias de esas copias, lo que lleva a preguntarse por qué se produjo en ese momento una necesidad de copiar esos textos, que también incluían autores africanos. Vendrell (1992: 158), atendiendo a las marcas explícitas de los cuadernillos (que ella llama cuaterniones) de los códices de París y Leiden,

pudo unificar el contenido de los cuadernillos de un manuscrito precedente, del siglo IX, que se separaron en algún momento de la transmisión y pasaron a formar parte, mezclados con otros textos, de dos manuscritos distintos. La reconstrucción virtual sería la siguiente:

Cuaternión	I	
»	II	..... París B.N. Lat. 8093.
»	III	
»	IIII	
»	V	
»	VI	
»	VII	..... Leiden Voss. Lat. F 111.
»	VIII	
»	VIIII	
»	X	..... París B.N. Lat. 8093.

Es preferible hablar de *cuadernillo*, pues alguno, como el X, consta en la actualidad de seis folios y no de ocho (*ibid.:* 159). Los poemas de posible atribución africana del códice unificado virtualmente proceden del códice de Leiden y del de París, empiezan en la segunda columna del folio 69v y abarcan cuatro folios más: 70, 71 y 72 de Leiden y 73 de París. Sólo el último, por tanto, pertenece a la parte de París; pero hay que tener en cuenta que faltan los seis folios centrales de lo que originalmente fue el cuaternión X. El último folio del manuscrito de París, que se conserva y que iría detrás de los perdidos, no contiene poemas de procedencia africana; pero eso no confirma ni niega la posibilidad de que se encontraran algunos poemas africanos en los folios perdidos, continuando la serie africana del folio que los precedía. Es imposible saber si es así y cuántos poemas pudieron ser. El total de esos poemas, en el cálculo más optimista, ocuparía diez folios como máximo. Algunas de las composiciones conservadas en esa sección corresponden a autores cristianos y muchas a paganos, de manera que la religión de los autores tampoco ayuda en la determinación de la posible procedencia geográfica de los que faltan. (Los poemas eran ya conocidos, pues habían sido editados por Riese en 1906). Hay que añadir la presen-

cia directa o indirecta de un autor africano como Draconcio tanto en la parte africana como en la parte hispana de la colección (ms. de París), donde se encuentran un centón de *De septem diebus* y una *Dracontiana,* recensión realizada por Eugenio de Toledo, lo que indica que un autor no tenía que encontrarse sólo en una de las partes.

En cuanto al códice de Azagra, recibe su nombre de Miguel Ruiz de Azagra, que había sido secretario del emperador Rodolfo II. A los herederos de don Miguel se lo compró el canónigo toledano Juan Bautista Pérez, quien lo entregó a la Catedral de Toledo en 1587. De esa biblioteca (quizás con un período ovetense intermedio) pasó a la Nacional de España, donde se conserva (Vendrell, 1979: 655). Se ha fechado entre los siglos IX y XI.

Este códice posiblemente se formó por la aglutinación de diversos elementos fraccionarios, que Vendrell analiza tras distribuirlos en varios sectores (1979: 674-676), un cuaternión con parte de la obra de Juvenco se ha perdido. Incluye obras de autores africanos y supone otro testimonio de su conocimiento e influencia constantes en la literatura hispano-visigótica. En los folios 1r-17v figura la recensión de Draconcio hecha por Eugenio II de Toledo por encargo del rey Chindasvinto, como se dijo anteriormente. Es significativo, sin duda, que el texto empiece con un autor africano; pero no es sorprendente, pues ya se ha explicado suficientemente la presencia constante de estos autores en la cultura literaria visigótica. De Coripo, cuya influencia en Hispania, como en otras regiones, fue, desde luego, muy grande, se conservan, en los folios 17v-51r, las obras *In laudem Iustini minoris* e *In Laudem Anastasii.* Los índices y el prefacio de la primera de estas obras (folios 17v-20r) están escritos por una mano diferente de la que copia los folios siguientes (Vendrell, 1979: 664). Para evitar errores quizás convenga aclarar que se encuentran unos poemas de Cipriano de Córdoba, autor cristiano andalusí (mozárabe) del siglo IX, que no hay que confundir con Cipriano de Cartago, santo, como se sabe, muy influyente en Hispania. Del obispo africano de Junca, Verecundo, al que también ha habido ocasión de referirse anteriormente, la mano que Vendrell llama *mano número seis,* copia unos versos penitenciales (folio 77r). Si el códice se compuso a partir de varios elementos fraccionarios, los auto-

res africanos se reparten en varios de estos, lo que refuerza la tesis de que su conocimiento y citas estaban generalizados. De los cinco sectores propuestos, tres habrían correspondido a antologías distintas. La primera de ellas, que Vendrell llama *A,* y que sería de origen toledano, contiene las obras de Coripo. La de Verecundo habría formado parte de la antología *C.* En ella se encuentra el poema del galo Fortunato en el que se da al rey de los francos el nombre del vándalo Hilderico, confusión que puede indicar un origen africano de esta antología *C.* Pero este poema (Vendrell, 1979: 693) también está incluido en un códice de la Biblioteca Nacional de Francia, el 8093, que muestra influencia toledana. La agrupación, coincidimos con Vendrell, se realizó para construir una antología escolar de contenido cristiano y de formas métricas tradicionales. Los textos seleccionados ofrecen una métrica cuantitativa, con pocas imperfecciones, pese a la dificultad de mantener ese tipo de escansión en un período en el que la cantidad ya no tenía ningún valor fonológico en el latín de los hablantes. Que los autores africanos se integren de manera completamente natural en un texto de esas características, demuestra la comunidad latino-hispana y africana, en lo que a formas y contenidos literarios se refiere y la permeabilidad entre ambas corrientes culturales.

Desde la perspectiva de la resistencia y persistencia de la latinidad, hay que tener en cuenta que, mientras que la *Gallia* pasó a llamarse Francia, *Helvetia,* Suiza, *Pannonia,* Hungría y *Dalmatia,* Croacia, tomando sus nuevos nombres de los pueblos invasores tras el fin del Imperio Romano, ni Italia ni Hispania ni África cambiaron de nombre. Para evitar interpretaciones descaminadas, es necesario aclarar que Andalucía no tomó el suyo de los vándalos, como las invenciones de algunos historiadores, a partir del siglo XVI, han propuesto. Si se tienen en cuenta las islas (Baleares, Sicilia y Cerdeña, especialmente), es más fácil apreciar que el mar no separaba, sino que unía lo que constituye un continuo geográfico. Al contrario, la navegación facilitaba los viajes, que no eran más peligrosos por mar que por tierra y resultaban por ello preferibles en muchas épocas. En lo que se refiere a los intercambios culturales, en los que se depende de los restos escritos, valga decir que de la rica tradición codicológica visigótica se conserva un muy escaso número de

manuscritos, catalogados imperfectamente, a pesar de los esfuerzos de autores como Millares Carlo y Díaz y Díaz. La Biblioteca Vaticana, por ejemplo, no tiene un catálogo separado y detallado en el que se puedan rastrear estos manuscritos y mucho menos un detalle de sus contenidos y cabe suponer que no sea la única. A pesar de esas limitaciones, en las páginas precedentes se ha mostrado cómo no hay solución de continuidad en la comunicación de textos, personas e ideas entre Hispania y Africa o las Mauretanias entre los siglos III y VIII, como no la había habido en los cinco siglos anteriores. Tampoco la habrá en los siglos siguientes, por supuesto. Todo ello se realiza en el universo de la lengua latina, que se mantendrá durante un cierto tiempo en las dos orillas incluso después de la conquista musulmana, para ser sustituida por el árabe, que mantendrá también una cierta continuidad, si bien ya sólo parcial. Otra pregunta que cabe hacerse es por qué se copiaron en el siglo IX los manuscritos conservados o sus antecedentes. En ese momento los cristianos ya habían llegado a la línea del Duero, donde tuvieron que encontrarse con los descendientes de los bereberes. El establecimiento de una relación con estos, con su posible retorno al cristianismo de sus antepasados africanos, bien pudo llevar a interesarse por las obras latinas africanas de distinto tipo, desde las literarias a las que trataban explícitamente de situaciones de apostasía y retorno al catolicismo, como las vividas por los libeláticos. Este planteamiento abriría perspectivas interesantes sobre los movimientos internos de una sociedad que llevan a la copia de ciertos textos y ayudarían a reconstruir ciertas claves sociales de una biblioteca medieval. Por ello sería deseoso que estas líneas sirvieran también para incitar a los estudiosos a ampliar la perspectiva de su escrutinio y a tener en cuenta esa especial relación entre las dos orillas del Mediterráneo. Aunque el objetivo de la investigación en que se insertan se limita a analizar la constante relación entre Hispania y África hasta el siglo IX, la latinidad de África y su incidencia en los orígenes del español, son muchos más los aspectos de otros tipos, culturales y literarios, comparatistas, que se podrán enriquecer con un análisis más completo. Parodiando una frase menos exacta, puede decirse que Roma y la lengua latina empezaban en el Atlas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAITUA ODRIOZOLA, Joseba y Mikel UNZUETA PORTILLA (2011): «Ponderación bibliográfica en historiografía lingüística. El caso de la "vasconización tardía"», *Oihenart,* 26, 2011, 5-26.

ADAMS, James Noel (1994): «Latin and Punic in contact? The case of the Bu Njem ostraca», *The Journal of Roman Studies,* 84, 87-112.

ADAMS, J.N. (1999): «The poets of Bu Njem: language, culture and the centurionate», *The Journal of Roman Studies,* 89, 109–134.

ADAMS, J.N. (2003): *The Regional Diversification of Latin 200 BC – AD 600,* Cambridge University Press, Cambridge – New York etc.

ADAMS, J.N. (2007): *Bilingualism and the Latin Language,* Cambridge University Press, Cambridge – New York.

ADAMS, J.N. (2013): *Social Variation and the Latin Language,* Cambridge University Press, Cambridge – New York.

ALBERTO, Pablo Farmhouse (2010): «Epigrafía medieval y poesía visigótica: el caso de Eugenio de Toledo», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis,* VIII, 97-108.

APPLEGATE, Joseph R. (1970): «The Berber Languages», *Current Trends in Linguistics,* ed. Thomas A. Sebeok, vol. 6: Linguistics in South West Asia and North Africa, 586-661, Mouton, The Hague.

ARCE, Javier (2005): *Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507,* Marcial Pons, Madrid.

ARCE, J. (2011): *Esperando a los árabes. Los visigodos en España,* Marcial Pons, Madrid.

BARROSO CABRERA, Rafael y Jorge MORÍN DE PABLOS (1996): «La ciudad de Arcávica y la fundación del monasterio Servitano», *Hispania Sacra,* XLVIII, 149-196.

BASSET, ANDRÉ (1952): *Handbook of African Languages, Part I. La langue berbère,* Oxford University Press, London, New York and Toronto.

BÉJAOUI, Fathi (2008): «Les Vandales en Afrique: Témoignages archéologiques. Les récents découvertes en Tunisie», en Berndt y Steinacher, 197-212.

BÉNABOU, Marcel (1976): *La résistance africaine à la romanisation,* François Maspero, Paris. [2a. ed. 2005, La Découverte, Paris].

BÍCLARO, Juan de (): *Chronicon,* [v. CAMPOS]
https://la.wikisource.org/wiki/Chronicon_%28Iohannes_Biclarensis%29

http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5449
Blázquez [Martínez], José María (1967): «Posible origen africano del cristianismo español», *Archivo español de Arqueología,* 40: 115, 30-50. [Versión inglesa, «The Possible African Origin of Christianity in Spain», *Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics* 23.1, 1969, 3-31].
Bravo, Gonzalo; Raúl González Salinero, eds. (2014): *Conquistadores y conquistados: relaciones de dominio en el mundo romano. Actas del XI Coloquio de la Asocación Interdisciplinar de Estudios Romanos,* Signifer, Madrid-Salamanca.
Brugnatelli, Vermondo (1999): «I prestiti latini in berbero: un bilancio», *Afroasiatica Tergestina: papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics, Trieste, April 23-24, 1998,* Marcello Lamberti & Livia Tonelli, eds., Unipress, Padova, 325-332.
Campos, Julio Sch. P. (1960): *Juan de Bíclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios,* C.S.I.C., Madrid.
Codoñer Merino, Carmen (1964): *El "De Viris Illvstribvs" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca.
Codoñer Merino, C. (1972): *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica,* Universidad, Salamanca.
Codoñer Merino, C. coord. (2010): *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura,* Universidad de Extremadura, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Coripo, Flavio Cresconio ([ed.] 1997): *Juánide. Panegírico de Justino II,* Introducciones, traducción y notas de Ana Ramírez Tirado, Gredos, Madrid.
Corriente, Federico (1998): «Le berbère en *Al-Andalus*», *Études et documents berbères,* 15-16, 269-275.
Corriente, F. (2013): *A Descriptive and Comparative Grammar of Andalusi Arabic*, Institute of Islamic Studies of the University of Zaragoza – Brill, Leiden – Boston
Courtois, Christian (1955): *Les Vandales et l'Afrique*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.
Díaz, Pablo C. (1999): «Monasticism ad Liturgy in Visigothic Spain», in *The Visigoths: Studies in Culture and Society,* ed. Alberto Ferreiro, Brill, Leiden, chapter six, 169-199.
Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1958a): *Anecdota Wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda,* Universidad, Salamanca.
Díaz y Díaz, M. C. (1958b): «La cultura en la España visigótica del s. VII», *Settimane di Studi del Centro Italiano de Studi sull'alto Medioevo,* Spoletto, 813-844.

Díaz y Díaz, M. C. (1958c): *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum,* Universidad, Salamanca.
Díaz y Díaz, M. C. (1967): «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico», en *Las raíces de España,* José Manuel Gómez-Tabanera, ed., Instituto Español de Antropología Aplicada, Madrid, 423-443.
Díaz y Díaz, M. C. (1971): «Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica», *Anales toledanos,* III, 33-58.
Díaz y Díaz, M. C. (1979): *Libros y librerías en la Rioja Altomedieval,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
Díaz y Díaz, M. C. (1995): *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional,* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
Diehl, Charles (1896): *L'Afrique byzantine : histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709),* Ernest Leroux, Paris.
Divjak, Johannes (1983) : *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak* (communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982), Études Augustiniennes, Paris.
Duval, Noël (1973): «Les recherches d'épigraphie chrétienne en Afrique du Nord (1962-1972)», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité,* 85-1, 335-344.
Działowski, Gustav von (1898): *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften „De viris illustribus" des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo,* Heinrich Schöningh, Münster.
En-Nachioui, El-Arby (1996-97): «Mauritania Tingitana: Romanización, urbanización y estado de la cuestión», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins,* XXXVII, 783-793.
Encyclopédie Berbère http://encyclopedieberbere.revues.org/ [21 de septiembre de 2014].
Fernández Conde, Francisco Javier (2004): «Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad», *Clio & Crimen,* I, 43-85.
Fernández Ubiña, José (2007): «Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas», *Hispania Sacra,* 120, 427-458.
Ferrando, Ignacio (1997): «G.S. Colin y los berberismos del árabe andalusí», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí,* 2, 105-145.
Francovich Onesti, Nicoletta (2002): *I Vandali. Lingua e storia,* Carocci, Roma.
Francovich Onesti, N. (2010): «Le testimonianze linguistiche dei Vandali nel *regnum Africae* fra cultura latina ed eredità germaniche», en Piras, 359-384.

FRANCOVICH ONESTI, N. (en prensa): «Tracing the language of the Vandals», *The Vandals and the Sueves*, G. Ausenda, S. Barnish , A. Rodolfi, eds., Woodbridge, San Marino.

GARCÍA MAC GAW, Carlos G. (2001): «Poder eclesiástico y palabra escrita. Cartago 250 d.C.», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna,* Universidad de Buenos Aires, 34, https://www.academia.edu/8754388/Poder_eclesi%C3%A1stico_y_palabra_escrita._Cartago_250_d.C (22 de febrero de 2016).

GARCÍA MORENO, Luis A. (1988): «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del s. V. La Epístola XI de Consencia a san Agustín», en MERINO RODRÍGUEZ, 1988, 153-174.

GHOUIRGATE, Mehdi (2015): « Le berbère au Moyen Âge. Une culture linguistique en cours de reconstitution», *Annales HSS, jouillet-septembre 2015,* 3, 577-605.

GIL EGEA, María Elvira (1998): *África en tiempos de los vándalos: continuidad y mutaciones de las estructuras sociopolíticas romanas,* Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique (2006): «Documentos epigráficos acerca de las relaciones entre Hispania y *Mauretania Tingitana», L'Africa romana XVI*, *Rabat 2004*, vol. II, 1337-1350.

GOZALBES CRAVIOTO, E. (2010): «La romanización de *Mauretania Tingitana* (Marruecos)*», Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua,* 23, 519-540.

GOZALBES CRAVIOTO, E. (2015): «Aspectos y problemas del Marruecos antiguo*», Hespèris-Tamuda,* L, 9-42.

GOZALBES-CRAVIOTO, E., Helena GOZALBES-GARCÍA (2014): «Ocupación romana y mundo indígena en el norte de Marruecos (Mauretania Tingitana)», José María Álvarez Martínez, Trinidad Nogales Basarrate, Isabel Rodà de Llanza (eds.) *CIAC, Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica, I,* Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, 451-454.

HABINEK, Thomas N. (1998): *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity and Empire in Ancient Rome,* University Press, Princeton.

HARRIS, William V. (1991): *Ancient Literacy,* University Press, Harvard.

HOIJER, Harry (1939): «Chiricahua Loan-Words from Spanish», *Language,* 15, 2, 110-115.

INSCRIPCIONES http://handley-inscriptions.webs.com/northafrica.htm [27 de febrero de 2016].

KERR, Robert M. (2010): *Latino-Punic Epigraphy,* Mohr Siebeck, Tübingen.

LANCEL, Serge ; Jehan DESANGES (1983): «L'apport des nouvelles Lettres à la géographie historique de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique», en DIVJAK (1983), 87-99.

LAOUST, Emile (1939) : *Cours de berbère marocain. Dialecte du Maroc central*, Geuthner, Paris.
LEWICKI, Tadeusz (1958): «Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant», *Rocznik Orientalisticzny.* XVII, 415-480.
LÓPEZ SERRANO, Matilde (1963): «La escritura y el libro en España durante la dominación del pueblo visigodo», en *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, t. III, 383-432.
LORING, María Isabel; Dionisio PÉREZ; Pablo FUENTES (2008): *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII,* Síntesis, Madrid.
MARCOS MARÍN, Francisco (1971): *Poesía narrativa árabe y épica hispánica. Elementos árabes en los orígenes de la épica hispánica,* Gredos, Madrid.
MARCOS MARÍN, F. (1992): «Los nombres de los números ante el préstamo», *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española,* Pabellón de España (dist. Arco Libros), Madrid, 1173-1194.
MARCOS MARÍN, F. (1998): «Romance andalusí y mozárabe: dos términos no sinónimos», *Estudios de Lingüística y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón,* Gredos, Madrid, 335-341.
MARCOS MARÍN, F. (2000): «La diptongación protohispánica», Universidad de Chile, *Boletín de Filología. Homenaje a Ambrosio Rabanales*, XXXVII, 1998-99 [2000], 713-728.
MARCOS MARÍN, F. (2014): «El paisaje lingüístico de la Península Ibérica en la Edad Media», *Vir bonus dicendi peritus: Studies In Honor Of Charles B. Faulhaber,* Antonio Cortijo Ocaña, Ana M. Gómez-Bravo, María Morrás (eds.), New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies, [2015], 109-127.
MARCOS MARÍN, F. (2015): «Notas sobre los bereberes, el afrorrománico y el romance andalusí», *Hesperia Culturas del Mediterráneo,* 19, 203-221.
MARCOS MARÍN, F. (2015b): «Latín, bereber, afrorrománico, iberorrománico y romance andalusí. Interacción, desaparición y pervivencia de lenguas», *Revista Iberoamericana de Lingüística,* 10, 33-92.
MARCOS MARÍN, F. (2016): «Los posibles contactos africanos del romance andalusí», *Homenaje a Carlos Alvar,* I, Edad Media, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 199-216.
MARCOS MARÍN, F. (2016b): «Las fronteras del latín africano», en las *Actas del X Congreso Internacional Estudios de Frontera, homenaje a Pedro Martínez Montávez, Alcalá la Real 5-6 junio 2015,* Diputación provincial de Jaén, 2016, 251-266.
MARICHAL, Robert (1992): *Les Ostraca de Bu Njem,* (*Libya Anti-*

qua, supplément VII), Grande Jamahira Arabe, Libyenne, Tripoli.
MARTÍN PUENTE, Cristina (1997): «Las *Geórgicas* de Virgilio, fuente del *Hilas* de Draconcio», *Emerita,* LXV, 77-84.
MATTIACCI, Silvia (2014): «Apuleius and *Africitas*», *Apuleius and Africa,* Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl and Luca Graverini, eds. Routledge, N. York, 87-111.
MCGRATH, Alister E. (1998): *Historical Theology. An Introduction to the History of Christian Thought,* Blackwell, Oxford & Malden.
MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo (1988): *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín,* Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
MERRILLS, Andrew H. ed. (2004): *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa,* Ashgate, Aldershot / Burlington.
MERRILLS, A. H. & Richard MILES Eds. (2010): *The Vandals,* Wiley-Blackwell, Chichester.
MILLARES CARLO, Agustín (1963): *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas.* Monumenta Hispaniae Sacra I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid.
MODÉRAN, Yves (2003), *Les Maures et l'Afrique romaine (IVe – VIIe siècle),* Publications de l'École française de Rome, Roma.
NAÏT-ZERRAD, Kamal (1998): *Lexique religieux berbère et néologie: un essai de traduction partielle du Coran*, Centro Studi Camito-Semitici/Associazione Culturale Berbera in Italia, Milano.
PÉREZ DE URBEL, Dom Justo (1963): «Las letras en la época visigoda», en *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, t. III, 433-480.
PETERSMANN, Hubert (1998): «Gab es ein afrikanisches Latein? Neue Sichten eines alten
Problems der lateinischen Sprachwissenschaft,» *Estudios de lingüística latina. Actas del IX Coloquio Internacional de Lingüística Latina,* Benjamín García-Hernández, ed., Ediciones Clásicas, Madrid, 125–136.
PICARD, André (1958): *Textes berbères dans le parler des Irjen (Kabylie - Algérie)*, Alger (2 vols.)
PRESEDO VELO, Francisco J. (2003): *La España bizantina,* Universidad, Sevilla.
RAMÍREZ TIRADO, Ana (1997): *cfr.* CORIPO.
RAWSON, Beryl (2003): *Children and Childhood in Roman Italy,* University Press, Oxford.
RIESE, Alexander (1906): *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum,* Teubner, Leipzig.
RÖSSLER, Otto (1962): «Die lateinischen Reliktwörter im Ber-

berischen und die Frage des Vokalsystems der afrikanischen Latinität», *Beiträge zur Namenforschung,* 13, 258-262.

ROUIGHI, Ramzi (2011): «The Berbers of the Arabs», *Studia Islamica,* 106 / 1, 49-76.

SANTIAGO FERNÁNDEZ, Javier DE (2009): «El hábito epigráfico en la Hispania Visigoda», en Galende Díaz, J.C. y Santiago Fernández, J. de (dirs.), *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X),* Universidad Complutense de Madrid – Depto. De Ciencias y Técnicas Historiográficas, Madrid, 2191-344.

SCHUHARDT, Hugo (1918): *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen,* Alfred Hölder para la kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Wien.

STUMME, Hans (1899): *Handbuch des Schilhischen von Tazerwalt*, J. C. Hinrichs, Leipzig.

VÄÄNÄNEN, Veikko (1965): *Étude sur le texte et la langue des Tablettes Albertini,* Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

VALLEJO GIRVÉS, Margarita (2012): *Hispania y Bizancio: Una relación desconocida,* Akal, Madrid.

VENDRELL PEÑARANDA, Manuela (1976): *Las antologías poéticas hispanas. Contribución al estudio de la vida literaria de los siglos VI-IX,* Facultad de Filología, Santiago de Compostela.

VENDRELL PEÑARANDA, M. (1979): «Estudio del códice de Azagra, Biblioteca

Nacional ms. 10029», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 82, 655-705.

VENDRELL PEÑARANDA, M. (1992): «Estudio de los códices de la Biblioteca Nacional de París, ms. 8093, y de la Biblioteca Universitaria de Leiden, ms. Voss. F 111», *Helmantica,* XLIII, nº 130-131, 147-201.

VENDRELL PEÑARANDA, M. (2015): «Estudio del códice de la catedral de León registrado como fragmento nº 8», *Revista Iberoamericana de Lingüística,* 10, 123-134.

VILLAVERDE VEGA, Noé (2001): *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Real Academia de la Historia, Madrid.

VITA, Victor DE (2002): *Histoire de la persecution Vandale en Afrique. La passion des sept martyrs. Registre des provinces et cités d'Afrique*. Textes établies, traduits et commentés par Serge Lancel, Les Belles Lettres, Paris.

VIZCAÍNO SÁNCHEZ, Jaime (2009): *La presencia bizantina en* Hispania *(siglos VI-VII). La documentación arqueológica,* Universidad, Murcia.

WAGNER, Max Leopold (1936): *Restos de latinidad en el norte de Africa,* Biblioteca da Universidade, Coimbra.

WOLFF, Étienne ed. (2015): *Littérature, politique et religion en Afrique vandale,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris.

WREDE, Ferdinand (1886): *Über die Sprache der Vandalen. Ein Beitrag zur germanischen Namen- und Dialektforschung,* Karl J. Trübner, Strassburg, Trübner & Comp., London.

WRIGHT, Roger (2012): «Late and Vulgar Latin in Muslim Spain: the African Connection», *Latin vulgaire, latin tardif IX: actes du IXe Colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Lyon, 2-6 septembre 2009,* édité par Frédérique Biville, Marie-Karine Lhommé, Daniel Vallat, Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, I/1, 35-54.

ZOZAYA [STABEL-HANSEN], Juan (1993): «La arqueología del poblamiento islámico en Al-Andalus», *Boletín de Arqueología Medieval,* 7, 53-64.

ZOZAYA [STABEL-HANSEN], J. (1998): «771 [*sic* por 711]-856: los primeros años del islam andalusí o una hipótesis de trabajo», *Ruptura o continuidad, pervivencias preislámicas en Al-Andalus,* Cuadernos emeritenses 15, Mérida, 83-142.

ZOZAYA [STABEL-HANSEN], J. (2005): «Toponímia (*sic)* árabe en el valle del Duero», *Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro (Sécs. VIII a XIII). Actas dos Seminários realizados em Palmela, 14 e 15 de Fevereiro de 2003, Porto, 4 e 5 de Abril de 2003,* Mario Jorge Barroca & Isabel Cristina F. Fernandes, eds., Cāmara Municipal de Palmela - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 17 - 42.

ZOZAYA [STABEL-HANSEN], J. (2014): «La Bureba ¿frontera islámica mediante colonización agraria?», *IX Estudios de Frontera. Economía, Derecho y Sociedad en la Frontera. Homenaje a Emilio Molina López,* Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina, coords., Diputación Provincial de Jaén, Jaén.