

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

LETREN
FAKULTATEA
FACULTAD
DE LETRAS

2021-2022 ikasturtea

Dimmiak al-Andaluseko arabiartze prozesuan: erresistentzia edo akulturazioa?

Gradu Amaierako Lana

Ikaslea: Eritz Monasterio Lotina

Tutorea: Jesús Lorenzo Jiménez

Saila: Filologia eta Historiako Saila

Gradua: Historia

Ikasturtea: 2021-2022

AURKIBIDEA

1.	Sarrera eta testuinguruan jartzea.	3
1.1	Testuinguru orokorra Iberiar Penintsulan.	3
1.2	<i>Ummaren</i> eta <i>dimmīen</i> bereizketa.	4
1.3	<i>Dimmaren</i> bilakaera: integrazioaren eta errepresioaren arteko bidegurutzean.	5
2.	Komunitate <i>dimmīa</i> ikuspuntu juridikotik.	6
3.1	Testuinguruan jartzea: ezaugarri legalak.	6
3.2	Epaiketetako lekukoak.	7
3.3	Marko teorikotik haratago.	8
3.4	Emakume <i>dimmīen</i> egoera bi legediren artean.	9
3.	ʿUmar-ren ediktua eta <i>giyār</i>	10
3.1	ʿUmar-ren ediktuaren jatorria eta esanahi orokorra.	10
3.2	Bereizteko jarreraren aurrekariak.	11
3.3	Ediktuaren mamia: Eskubide murrizketak eta bereizkeriak.	12
3.4	Teoriatik haratago? Aplikazioa eta aitzindaritza.	13
4.	Arabiartze prozesuaren eragina <i>Dimmīengan</i>	14
4.1	Testuinguruan jartzea: islamizazioa vs arabiartzea.	14
4.2	Hizkuntza arabiarren hedapena eta latinaren gutxitzea.	15
4.3	<i>Dār al-Islāmetik</i> kanpoko komunitateak arabiartzea eta kanpo erasoak.	17
4.5	Ondorio gisara.	18
5.	Kordobako Borondatezko Martirrak.	19
5.1	Testuinguruaren eragina eta Eulogio zein Albaroren artikulazioa.	19
5.2	Mugimendua azterketa Eulogioren adibideetatik.	21
5.3	Testuaren asmoa eta Kordobako Borondatezko Martiren ondarea.	21
6.	Ondorioak.	23
7.	Iturri bibliografikoak:	24
7.1	Iturri bibliografikoak:	24
7.2	Lehen mailako iturriak.	27

LABURPENA:

Lan honen xedea historiografia klasikoak “mozarabe” gisa identifikatutako al-Andalusen bizi zen *ḍimmī* komunitatearen azterketa egitea da. Termino horren baitan komunitate kristaua zein judua biltzen badira ere, lanaren luzeraren mugapenak baldintzatuta kristauez arituko gara batik bat. Beraz, metodologiaren aldetik abiatuta lehendabiziko urratsa *ḍimmī* kontzeptua ongi definitzea izango da, bai eta honek zekartzan betebeharrak eta eskubideak argitzea ere. Azken honi lotuta, aipamen berezia eskaini zaio *ḍimmān* estatus juridikoari, hori baitzen populazio ez musulmanei *ḍimmī* izendapena eskaintzen ziona. Era berean, lanean zehar aipamen ezberdinak egingo zaizkio gizarte musulmanari, baita *umma* izeneko komunitateari ere, *ḍimmī*ek harreman eta elkarreragin estuak izan zituztelako harekin.

Horrela gauzak, ikerlan honen asmo nagusia al-Andaluseko populazio musulmanaren eta *ḍimmī*aren artean izandako tratua, orohar, aurkaritzakoa baino elkarbizitzakoa izan zela frogatzea izango da. Horretarako, gai honen inguruan mahaigaineratu diren historiografiaren bi korrante nagusien planteamenduak aztertuko dira, izan ere, gai honek eztabaida luzea ekarri du historialarien artean: joera klasikoaren aburuz, komunitate honek erresistentzia tinkoa egin zion aginte musulmanari zein arabiartzeko prozesuari, eta ideia hori defendatzeko lan honetan aztergai izango diren ‘Umar-ren ediktua eta Kordobako Borondatezko Martirrak erabili ohi dira. Bestalde, azken hamarkadetan egituratzen ari den bigarren korrantea gurek, zeinaren arabera *ḍimmī*ak mundu arabomusulmanean erabat integratu ziren, eta horretarako jurisprudentziaren eta arabiartzearen gaiak izaten dira argudio, lan honetan ere ikertuko ditugunak. Bi joera historiografiko hauen ikuspuntuak era sakonagoan aztertzeko, gehigarri gisa ingelesez idatzitako iturri bibliografikoetara jo da. Horrez gain, lan honetan defendatu nahi dena sendotzeko asmoz, ikerketa bibliografikoa gaintu eta bestelako iturrien erabilera gauzatu da: lehen mailako iturri ezberdinak, numismatika, hizkuntzalaritza edo onomastika bera ere, besteak beste.

Aztergai guztiak ikuspuntu kritikotik arakatuta, lanaren amaieran gaiari buruzko ondorio orokorrak planteatuko dira. Ikusitakoa aztertu ondoren, horren emaitza aipatutako taldeen arteko harremanak, orohar, aurkaritzazkoak baino elkarbizitzazkoak izan zirela da, izan ere, *ḍimmī*ak *ummatik* kanpo egon arren *dār al-Islām*ean erabat integraturik egon baitziren.

Hitz gakoak: *ḍimmī*, *ḍimma*, al-Andalus, ‘Umar, arabiartzea, Eulogio

1. SARRERA ETA TESTUINGURUAN JARTZEA.

1.1 Testuinguru orokorra Iberiar Penintsulan.

711an arabiar eta bereberek osatutako armada musulmanak omeiar kaliferriaren Europaranzko hedapenari hasiera eman zion. Horrela, urte horretan bertan, Iberiar Penintsulako hegoaldeko lehen eremura iritsi ziren, *Yabal Tariqera*, gaur egun Gibraltar gisa ezagutzen dugun eremura, alegia. Harrezkeroztik, Iberiar Penintsularen konkista bizkorra eman zen (Liarte 2010: 2-3). Eginbide horrek gure gaian askorik eragiten ez duela kontuan izanda, zuzenean gertakari horretan agintari musulmanek komunitate kristauarekiko izandako jarrerari erreparatuko diogu.

Konkista prozesu horretan agintari musulmanek lehenesten zuten bidea hitzarmenen bidezkoa izaten zen, eta kasu puntualetan besterik ez zen armen bidezko konkista gauzatu, izan ere, aukera horrek hirien suntsipena zekarren. Horrela gauzak, paktuen bidezko hedapena izan zen nagusi, are gehiago, batailak eman ziren kasuetan ere *sulh* izeneko itunak sinatu ziren. Hedapen horrek izandako kutsu bakezalearen froga dira, besteak beste, aurreko garaiko elizen eta hirien erretze orokorturik ez ematea (Echevarría Arsuaga & Martín Viso 2019: 68-70). Orain arte azalduetako konkista prozesuaren begirada bizkorra bada ere, agintari musulmanen jarrera hau aintzat hartzea ezinbestekoa da hemendik aurrera azalduko dena ulertzeko.

Tokikoekin sinatutako hitzarmen horiek estatus juridiko islamiko baten baitan bilduko dira: *dimma* delakoan. *Dimma dār al-Islām*eko musulmanen eta Liburuko Jendearen¹ artean sinatutako kapitulazio formako babeserako hitzarmena da; horren bidez, bigarrenek aginte musulmana onartzen zuten (Maíllo 1996: 63). Hitz honen jatorri etimologikoa arabiarreko *damma* aditza da, zeinaren esanahia errua edo erantzukizuna den, hots *dimma* hitzarmena ez betetzeak errudun izatea ekarriko zukeen (Garrido Guijarro 2016: 13). Hitzarmen honen bidez Liburuko Jendeek aginte musulmana onartzen zuten, eta horren trukean beren elizak², erlijioaren praktika, jabetzak, berezko ogasun, lege propioak eta magistratuak mantentzeko aukera zuten (Albarrán Iruela 2013: 21). Betebeharrei zegokienez, arestian aipatutako aginte musulmana onartzeaz gain,

¹ Termino honetan liburu batean oinarritzen diren erlijio monoteistak biltzen dira, garai hartan kristau, judu eta sebeoak, baina mendeek aurrera ahala mazdeistak, budistak, hinduak eta jainitak gehituko zaizkie. Dena den, ikerketa lan honen esparru geografikoa Iberiar Penintsula den heinean judu eta, batez ere, kristauei erreferentzia egiteko balio dugu (Echevarría Arsuaga 2018: 252-253).

² *Dimmari* esker kristauek beren elizak mantentzeko zitzaketan arren, printzipioz ezin zuten berririk sortu. Hala ere, konkistaren ostean, hasierako fasean batez ere, elizak eraikitzen jarraitu ziren (León Muñoz & Murillo Redondo 2017: 153-154).

kapitulaziozko zerga propioa, *yizya*, ordaindu behar zuten, eta jabetzan lurak zituztenei kontribuzioan *jarah*-a gehitzen zitzairen (Mañllo 1996: 63).

Ohar gaitezke, hortaz, konkistak aurrera egin ahala, botere musulmanaren menpe bizi ziren komunitate ezberdinak mugatzeko estatus juridikoa eratu zela. Gogoan izan behar dugu konkista garaian eta honen osteko lehendabiziko bi mendeetan, biztanleria musulmana gutxiengo soziala zela. Horrela gauzak, litekeena da estatus honen bidez gehiengo kristauari emandako lagapenaren bidez, populazio musulmana ez xurgatzeko markoa eratzeko asmoa zegoela (Echevarría Arsuaga & Martín Viso 2019: 69). Dena dela, datuek pentsarazten dute agintari musulmanen asmoa ez zela kristautasunarekin amaitzea, eta horren adierazle dira musulmanek bere gain hartzen zituzten konpromisoen artean haien emazteen erlijioa errespetatzea eta suntsitutako monastegi zein elizen berreraiketan laguntzea zeudela, besteak beste (Echeverría Arsuaga 2018: 255).

1.2 Ummaren eta *dimmīn* bereizketa.

Esanak esan, babeserako paktu horien baitan biltzen zen al-Andaluseko komunitateak estatus juridiko propioa izan zuen, eta horren eraginez harrezkerotik bertako partaideek *dimmī* izendapena jaso zuten. Egitura islamikoak *dimmī*ei haien estatusa aitortu bazien ere, eranskin bezala interpretatu behar dugu ez baitziren *ummaren* parte. *Umma* komunitate politiko-erlijiosoa da, eta bere jatorria Muḥammaden garaian kokatu behar dugu. Muḥammaden hasierako asmoa *umma wāḥida* delakoa sortzea izan zen, hots garaira arteko Liburuko Jendeen erlijio guztiak bilduko zituen komunitate unibertsala sortzea, baina aukera horrek ez zuen arrakasta handiegirik izan. Egoera hartan, Muḥammadek bereizketaren bidea hartu zuen, batetik *umma* eta bestetik *ummaren* kanpokoa, hau da *dimmī*ak (Rodríguez, 1999, 602-605).

Denbora batez *dimma* ondorengo garaietako basailutza harremanekin lotu bada ere, aurreko garaiko egiturekin alderatzea merezi du, era horretan ohartuko ginatekeelako antzekotasun batzuk dituela Antzinaroko greziar edo erromatar zibilizazioetan emandako praktikekin. Erromatar inperioko *paganiak* bezala, *dimmī*ak ez ziren hiritarren komunitatearen (kasu honetan *ummaren*) parte, baina bai ordea nazioarena (*dār al-Islāmena* alegia); gorago aipatutako baldintzak bete ostean, babestutako komunitate hau *ummaren* sare klientelarraren parte izatera igarotzen zen, *pagani*ekin gertatzen zen bezala (Rodríguez 1999: 606).

Dimmaren presentzia ez zen Iberiar Penintsulako salbuespena izan, *dār al-Islām* eta horren lekuko Koranaren hurrengo pasartea dugu (Q 9:29):

“Luchad contra aquellos que no creen en Allah, ni en el Último Día, ni sostienen las prohibiciones que han sido prohibidas por Allah y su Mensajero, ni aceptan la Religión de Verdad, y luchad contra las gentes del Libro hasta que paguen la yizya con voluntad de sumisión y sintiéndose ellos mismos humillados”.

Babeserako kapitulazio honek, omeiar eta ‘abbāstar inperioen hedakuntza garaian garrantzia hartu zuen. Horrela izan zen *dār al-Islām* osoan, hasieran musulmanak esparru oso bat kontrolatzen zuten gutxiengoa baitziren. Aginte musulmanek izandako hedakuntzaz ohartzeko, datu aipagarria da VII. menderako munduan bizi ziren kristauen erdia inguru aginte musulmanen menpe zeudela, edo beste modu batera esanda, *ḍimmī*ak zirela (Garrido Guijarro 2016: 14).

1.3 *Dimmaren* bilakaera: integrazioaren eta errepresioaren arteko bidegurutzean.

IX. mendean *ḍimmī*ekiko jarrera aldaketa eman zela jotzen dute zenbaitek. Horri erreparatu aurretik, konkista igaro eta mende batera komunitate honek izandako bilakaera demografikoa aztertzea komeni da, bizkor bada ere. Konkistaren fasea atzean utzita eta aginte musulmana behin egonkortuta, arabiartze eta islamiartze prozesuak abian zeuden. Hasierako faseetan Arabiar Penintsulatik iritsitako migrazioez gain (Garrido Guijarro 2016: 14), barne bilakaerak ere izugarriko garrantzia hartu zuen. Azken honi lotuta bi aldagai azter daitezke: batetik, kristauak ez bezala aita musulmana duten gazte guztiak musulmanak dira jaiotzez, kristau izateko bataiatzea ezinbestekoa den bitartean (De Epalza 1994: 388); bigarrenik, legislazio islamikoak poligamia onartzen zuen eta honi esker, gizonezko musulman bakoitzak oinordeko musulman gehiago sor zitezkeen. Azken honi lotuta, azpimarratzekoa da jatorri tribalak dituen ohitura honen bidez, emakumeak klanaren ohoreari jarraipena emateko ezinbesteko papera hartzen zuela. Horregatik, gizonezko musulman batek emakume ugari izan ahal zituen arren, ezinbestekoa zen hauek mantentzeko gaitasuna izatea (Díaz de Rábago 1999: 99). Gerora azalduko dugun bezala, emazteak kristauak ere izan zitezkeen, eta hauek berauek *ḍimma* estatusari esker beren erlijioa mantentzeko aukera aitortzen bazien ere, haien oinordeko guztiak musulmanak ziren jaiotzaz. Ondorioz, populazio musulmanaren areagotzea eta

kristauaren txikitzea eman zen aldi honetan. Dena dela, sakonago hitz egingo dugu honen inguruan arabiartzearen atalean.

Egoera horren aurrean historiografiak bi jarrera nagusi defendatu izan ditu: alde batetik, joera klasikoaren arabera IX. mendetik aurrera *ḍimmī*ek errepresio bortitzak jasan zituzten, eta argudiaketa hori ‘Umarren ediktuan oinarritzen dute; bestetik, azken hamarkadetako historialari batzuen aburuz, komunitate kristauak ez zuten errepresio sakonik ezagutu, are gehiago, hauen arabera *ḍimmī*ek bere erlijioa mantendu bazuten ere arabiartze kultural sakona jaso zuten, *dār al-Islā*mean erabat integratuz. Horrenbestez, hurrengo atalean ‘Umar kalifaren ediktuak planteatzen zituen murrizketak aztertu eta al-Andalusen izandako aplikazioari buruz arituko gara. Aipatutako bi joerak ulertzeko, ‘Umarren ediktua eta arabiartzea aztertuko ditugu hurrenez hurren, baina horren aurretik *ḍimma* estatusa izateak kristauei eskaintzen zien marko juridiko propioa aztertzea beharrezkotzat jotzen dut.

2. KOMUNITATE *ḌIMMĪA* IKUSPUNTU JURIDIKOTIK.

2.1 Testuinguruan jartzea: ezaugarri legalak.

Lan honen sarreran aipatu den bezala, *ḍimmaren* estatus juridikoa bereganatzearekin al-Andaluseko kristauak (*dār al-Islā*mekoek bezala) beren erakunde propioak mantentzeko eskubidea izan zuten, besteak beste gai juridikoetan. Une hartatik aurrera, jurisprudentziaren alorrean epaiketa propioak izango dituzte, haien arau eta epaileekin, horiek guztiak legedi musulmanaren menpe egongo direlarik betiere (García Arévalo 2017: 146-148).

Gauzak horrela, epaiketa kristauak zuzentzeko erabiliko diren lege bildumak aurreko garai bisigodoko bi liburu izango dira: *Collectio Canonica Hispana* eta *Liber iudiciorum* lana. Sortzen ziren auzietan epaile lanak kasu gehienetan eliza kristauko apezpikuek egiten zituzten, eta apezpikutzak hirietan egonda, bertan izaten zuten eragin gehien. Hirietatik aldentuta apezpikuen eragina urriagoa izanda, badirudi bertakoek aukera zutela auziak hurbileko epaimahai musulmanarekin ebaztea, edo azken instantzia gisa apezpikuen epaimahaietara jotzea (Echevarría Arsuaga 2009: 43).

*Ḍimmī*ek justiziaren alorrean beren erakunde propioa izatea lortu bazuten ere, oso azpimarratzekoa da gai zibil eta erlijiosoetarako besterik ez zela izan, justizia kriminala

epaile musulmanen esku geratu baitzen. Horri guztiari gehitu beharko genioke, epaile musulmanek epaiketa kristauetan esku-hartzeko eskumena zutela, ez soilik bi komunitate erlijiosoen arteko gatazketan, baita erlijio bereko kideen arteko auzietan ere (Echevarría Arsuaga 2009: 43-44).

Aurreikusi daitekeenez, musulmana eta kristaua bezalako bi kultura zibil ezberdinetako legislazioak marko legal berean integratzeak ezinegon eta tirabira ezberdinak sortu zituen. Eztabaida, batez ere, auzi erlijiosoetan ematen zen, izan ere kode musulmanean *qāḍīen*³ ebazpenak juristen interpretazioetan oinarritzen ziren bitartean, kristau-bisigodoan legislazio erromatarra jarraitzen zuten. Egoera hartan, ohitura zein praktika ezberdinak zituzten komunitateen tirabirak ekidite aldera, legelari musulmanek justizia aplikatzeko argibideak zehaztu zituzten (Echevarría Arsuaga 2009: 44-45).

2.2 Epaietako lekukoak.

Argibide horien abiarazteak ondorio zuzenak sortu zituen, batez ere lekuko kristauentzat. Garaiko testuingurua ulertzeko, aintzat hartzekoa da lan honetan aztergai dugun kronologian ahozko testigantzek idatzizkoek baino garrantzi handiagoa zutela, eta beraz lekukoaren testigantzak oso garrantzitsu eta erabakigarriak izaten ziren ebazpenetan. Alde horretatik, testigantza faltsuak ekidite aldera kaliferriak lekukoaren gaitasunaz sakon legistatu zuen (Echevarría Arsuaga 2009: 46-47).

Epaietetan lekukoaren testigantzak fidagarriak izan zitezen, ezaugarri jakineko profil konkretua bilatzen zen: bizitza eredugarria izandako gizonezko musulman adin nagusi eta askea. Aipatutakoaren arabera, teorian behintzat, kristauen testigantzek ez zuten balio, baina errealitatea marko juridikoak markatzen zuena baino askoz ere konplexu eta anitzagoa zen. Kasu ugarian lekuko kristauen parte hartzea ezinbestekoa bihurtzen zela ohartuta (batez ere kristauen arteko epaietetan, baina baita komunitate erlijioso ezberdinetakoen artekoetan ere), dagoeneko existitzen ziren legislazio atalak berrerabiltzeari ekin zioten lekuko kristau⁴ “egokia” definitzeko. Profil hori egituratzeko erabilitako iturri nagusiak kontzilioak eta *Liber iudiciorum* izan ziren. Ezaugarri nagusiak kastitatea betetzea, alkoholdun edaririk ez kontsumitzea, txiroekiko

³ Sistema islamikoan justizia ordinararioaz arduratzen den epailea litzateke. *Qāḍīek* agintari gorenaren, hots kalifaren, ordezkari lanak egiten zituzten. Institutuzio honen sorrera omeiarren garaian eman zen, eta probintzia bakoitzeko *qāḍī* bat izendatzen zen; al-Andaluseko kasuan probintzietan ez ezik, marketan ere *qāḍī* bana zegoen (Mañillo 1996: 54).

⁴ Epaiketa kristauetan, akusatua gizarte zibileko kidea baldin bazen bi lekuko behar ziren, eta akusatua elizako kargua zenean, ordea, hiru (Echevarría Arsuaga 2009: 51).

errukitasuna erakustea, egokitutako zergak zintzotasunez ordaintzea eta aberatsa⁵ izatea ziren, besteak beste (Echevarría Arsuaga 2009: 48-50).

Honen aurrean sor dakigukeen zalantza zera da: nork erabakitzen zuen zein zen lekuko egokia eta zein ez? Gaur egun oraindik ere argitu beharreko gaia den arren, pentsatzekoa da honen arduradun nagusia apezpikua izango zela, izan ere musulmanen kasuan gai honetaz arduratzen zena *qāḍī*a baitzen (Echevarría Arsuaga 2009: 48-49).

2.3 Marko teorikotik haratago.

Orain arte azaldutako egoera marko teorikoa bazen ere, aipatutako ezaugarriak ez ziren kasu guztietan zurruntasunez betetzen, hortaz *ḍimmī*en epaiketak era anitzetakoak izan ziren. Epaiaketetan emandako heterogenotasunaren muinean dago, musulmanak eta ez musulmanak bereiztea ez zela beti lan erreza izaten, are gutxiago arabiartze prozesua sakontzen zihoan heinean. Lan honetan al-Andalusen bizitako bi komunitate hauen arteko etengabeko alderaketak eta bereizketak egiten direnez, batek pentsa dezake bi hauen arteko aldeak oso sakonak izango zirela, baina lanaren hasieran aipatu bezala, praktikan ez zen horrela izan. Bada, erlijio eta egitura kristauak mantendu zituzten *ḍimmī*ek kultura arabiarra bereganatu zuten, bertako ohitura, eta bestelako ezaugarri ugari eskuratuz, besteak beste hizkuntza bera. Azken gai honi aurrerago atal bat eskainiko, alabaina arabiartze prozesua bera aintzat hartzea ezinbestekoa da ulertzeko, funtsean, beti ez zela lan erraza musulmanak eta ez musulmanak bereiztea (Echevarría Arsuaga 2009: 45).

Horren haritik, kristauak kasu batzuetan uneko interesen arabera zein aginterengatik epaituak izan nahi zuten erabakitzeko aukera izaten zuten. Horrelako kasuak nagusiki mugako eremuetan ematen baziren ere, ohartu gaitzke agintari musulmanengatik epaituak izatea erabakitzen zutenen kasuan legegintza ere, neurri batean edo bestean, komunitate *ḍimmī*aren arabiartzerako tresna izan zela (Echevarría Arsuaga 2009: 45-46). Are gehiago, bikoiztasun juridiko honen frogarik apartena hurrengo pasarte dugu:

“Dije [Yahyà ibn Yahyà]: y si divide el botín entre ellos el árbitro (hakam) de los musulmanes, ¿debe hacerlo según la ley (sunna) del islam? Contestó [Ibn al-Qasim]: sí, si lo han escogido para que actúe como árbitro y están satisfechos con él, debe distribuir el botín entre ellos según la división que

⁵ Honi dagokionean, aipatzekoa da txiroak ez zirela lekuko egokiaren profilean sartzen, sosen beharrak jota diruaren truke testigantza faltsuak egin omen zitzaizketelako (Echevarría Arsuaga, 2009, 51).

se hace en el islam. Pero si no son juzgados por él, su asunto se lleva a sus obispos (usqif, pl. asaqifa), y la gente de su religión hará la distribución entre ellos según su ley (sunna).” (Fernández Félix 2013: 383).

2.4 Emakume *ḍimmīn* egoera bi legediren artean.

Orain arte aztertutakoa gizonetzko *ḍimmīn* errealitate juridikoa ezagutzeko baliagarria da, alabaiana al-Andaluseko emakume kristauen egoera zertxobait desberdina izan zen. Ezberdintasun honen oinarrian ezkontza mistoen ondorioz sortutako antolaketa familiarra genuke. Emakume musulmanek ez bezala, andre kristauek beste erlijioko gizonetzkoekin ezkontzeko aukera zuten, eta hortaz arabiartzeko prozesuan oso ohikoak izan ziren emakume kristau eta gizonetzko musulmanen arteko ezkontzak. Lotura familiar horien oinarria islamaren patrilinealtasuna izan zen, zeinaren bidez familia gizonetzko musulmanaren inguruan egituratzen zen eta bere seme-alabek honen erlijioa zein abizenak jasotzen zituzten, leinu arabiarrean integratuz. Hala eta guzti ere, aintzat hartzekoa da emazteak kristauak (eta beraz *ḍimmīn*) izanda, *ḍimmīn* estatus juridikora heldu eta bere erlijioa mantentzeko eskubidea zutela (Estevez 2013: 62-65).

Hari beretik, emakume hauen legislazioa ere *Liber iudiciorum*aren inguruan egituratu zen. Honen bidez, heredentzia jasotzeko zein ondasunak jabetzan izateko eskubidea aitorturik zuten; horrela, emakume *ḍimmīn* ondasunak saltzen, erosten zein trukutzen ikus genitzake. Are gehiago, senar edo familiako gizonetzko batek hauen izenean ondasunekin jarduerak egiten zituztenean, jabearen, hots emakumearen, azken hitza jasotzea ezinbestekoa zen (Estevez 2013: 69-70). Aipatutakoa frogatzen duen hurrengo pasarte dugu (GP: 748):

“...también hacen donación los siguientes, a favor del mismo Arzobispo (Rodrigo Jiménez): don Esteban Andrés y don Juan Andrés (...) de lo que pertenecía a su madre en dichas alquerías, obligándose a que su madre lo aprobase; don Fernando Micael (...) de lo que pertenece a su nuera, doña María Juanes (...) obligándose a que ésta lo aprobase; don Juan Vicente (...) de todo lo que era de su suegra, obligándose a que su suegra lo aprobase; don Fernando Juanes ben Abdelmélis, de todo lo que pertenece a su esposa doña Sancha (...) obligándose a que ésta lo aprobase.”

Emakumezko kristauek bere *ḍimma* estatus juridikoagatik aitortuak zituzten eskubide hauek ezkontza kristauek betetzeko eragozpen legalik ez bazegoen ere,

arestian aipatu bezala aintzat hartu behar dugu ezkontza mistoak oso ohikoak izan zirela; ondorioz, bi egitura juridiko nahastuta zailtasun ezberdinak ematen ziren. Gizon musulman baten emazte *ḍimmī*ari aitortutako eskubideak, *ṣarīʿa*-k⁶ eta al-Andalusen nagusitutako *mālikī*⁷ korronteak arautu zituzten. Hauen arabera, emazte musulmanen mantenuari eta dibortzioari buruzko irizpide berdinak aplikatzen zitzaizkien, eta islamean debekatuta dauden kristautasunaren praktika ezberdinak egiteko eskubidea aitortu ere (elizara joan, txerria jan edo ardoa edan, besteak beste). Hala eta guzti ere, senar kristauekin ez bezala, musulman baten alargunek ezin zuten heredentzian senarraren ondasunik jaso (Estevez 2013: 72-73).

3. ʿUMARREN EDIKTUA ETA *GIYĀR*.

3.1 ʿUmarren ediktuaren jatorria eta esanahi orokorra.

Konkista garaiko testuingurua, orohar, bizikidetzarena izan zen arren, VIII. mendetik aurrera *dār al-Islām*eko populazio ez musulmanaren estatusa aldatzen joango da. Horretarako legedi berriak argitaratu zituzten kalifek, besteak beste ʿUmarren ediktua. Orobat esan dezakegu ediktu honen bidez *ḍimmā*ren estatus juridiko berezia arlo fisikora, itxurara alegia, igortzeko asmoa zegoela (Levy-Rubin 2016: 157-158).

Fisikoki musulmanen eta *ḍimmī*en artean ezberdintasuna sortzeko lege horrek *giyār* terminoa jaso zuen. Gizarte musulmanetik bisualki ezberdintzeko, *giyār*ak *ḍimmī*en janzkera eta orrazkera zehazteaz gain, hauek eraman behar zituzten zenbait markatzaile ezarri zituen (Yarbrough 2014: 113). Gaur egun *Giyār*ren sorreraren data zehatza argitu gabeko gaia da: batzuek, ʿUmar I bezala ezaguna izan zen 634-644 bitarteko ʿUmar ibn al-Jaʿfār kalifari egotzi diote; besteek ordea, 717-720 bitarteko ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAziz kalifari⁸. Hala ere, azken honi lotutako teoria nahiko kolokan jarri da, izan ere planteamendu ezberdinek jotzen dute X. mendean omeiarren historia berridatzi zela, eta

⁶ Gizakiaren ekintzak arautzeko lege-multzo islamiko kanonikoa da, zuzenbide islamikoaren abiapuntu dena (Maíllo 1996: 213).

⁷ Malikiena Mālik ibn Anasen lanean oinarritzen den eskola juridikoa da. Autore honek zuzenbide islamiko sunniaren lege bilduma zaharrena idatzi zuen. Beste eskolekin alderaketa nabariena korana ez ezik *sunna* eta Medinako zuzenbide kontsuetudinarioa ere erabiltzen duela da. Horretaz aparte, azpimarratzekoa da korronte honen arabera ohiturak aldagarriak izan daitezkeela, ongi publikoari aurkaritza egiten diotenean betiere (Maíllo 1996: 148-149).

⁸ Ondorengo belaunaldiak ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz kalifa *al-jalīfā al-ʿādil* bezala identifikatu dute, eta honen figura musulmanen errukitasunaren, berdintasunaren eta umiltasunaren bertuteen eredutzat jo dute (Levy-Rubin 2016: 158).

beraz sorrera ⁹Umar II.ari egozteka kalifa honen inguruan eraturako irudi mitifikatuaren⁹ beste gehigarri bat izan zatekeela (Levy-Rubin 2016: 159). Dela zein dela bere jatorria, ⁹Umarren ediktuan jasotzen dena ez da komeni testu bakandu bezala ikustea, ideologia jakin baten agerraldi gisa baizik (Levy-Rubin 2016: 159).

3.2 Bereizteko jarreraren aurrekariak.

*Dār al-Islāme*ko gizartearen sektoreak ezberdintzeko bereizgarrien erabilera, ez da ⁹Umarren II ediktuaren berrikuntza izango, aurretik ere horrelako praktikak egiten baitziren. Gaur egungo Irak eta Iraneko eremu aurre islamikoetan, lepoen zigilatzea eta tatuatzea gatibu eta esklabuen umiliaziarako praktika orokortua izan zen (Robinson 2005: 434). Islamaren aurreko Arabiar Penintsulan horrelako praktiken ebidentziarik ez badago ere, Robinsonek arabierazko *raqaba* terminoaren egituraketan, lepo eta esklabu hitzak batzen direla defendatzen du (2005: 409). Beraz, pentsatzekoa da praktika honen asmoa umiliazioa eta garailearen nagusiagoa azpimarratzea izango zela, eta horrela egin zuten zenbait kasuetan arabiar musulmanekin ere, esate baterako al-Ḥayyāy-ek Ibn al-Zubayr Mekan garaitu zuenean egin bezala (Levy-Rubin 2016: 165). Mundu islamikoan zigilatze praktika hau umiliazio gisa interpretatzen zenaren seinale dugu 773ko Zuqūn kronikan jasotzen den hurrengo pasarte (ZC:303):

“An Arab tax agent by the name of Razīn had found out that his agents were robbing and pil-laging. Consequently, “he brought them and pierced their nostrils in which he placed a ring, as is done to camels. He also made a hole between their eyes in which he attached a seal; he prepared chains so that they might be pulled by them”.

Ondoriozta daiteke, hortaz, *giyār*ren praktika *dār al-Islāme*an ez zela ez-ohikoa izan, baina datuek aditzera ematen dute *ḍimmīen* janzkera eta jarrera erregulatu zuen lehen lege-kodea ⁹Umarren ediktua izan zela. Honen oinarrian jasotzen dena, islama gainontzeko erlijioetatik goresten zuen ideologiaren planifikatutako politika da (Levy-Rubin 2016: 158). Hala ere, ez dugu pentsatu behar ideologia hau hutsetik sortu zenik, Muḥammadek berak musulmanak jainkoarengatik hautatuak izan zirenen ideia bereganatu baitzuen, koranaren hurrengo pasartean ikus daitekeenez (22: 76):

⁹ Iturri musulmanek, aurreko oin oharrean ikusi bezala, ⁹Umar II kalifaren irudia goresten dute. Hala ere, iturri kristauen aldetik irudikapen nahiko kontrajarriak jasotzen ditugu kalifa honen inguruan, izan ere, batzuek gobernari zuzen eta bidezkoa izan zela adierazten duten bitartean, besteek kristauen eta kristautasunaren jazarle gisa irudikatzen dute. Azken deskribapen honek bat egin lezake ediktuan jasotzen diren murriztapenekin (Levy- Rubin, 2016, 159).

“Luchad por Allah como se debe luchar por Él. Él os ha elegido y no ha puesto ninguna dificultad en la práctica de Adoración; la religión de vuestro padre Ibrahim, él os llamó antes musulmanes.”

3.3 Ediktuaren mamia: Eskubide murrizketak eta bereizkeriak.

Gorago aipatu bezala, umiliazioaren eta bereizketaren jarrera ez zen ʿUmar kalifaren berrikuntza izan, aitzitik aurretik zetorren jokaera zen. *Ḍimmīn* egoera aztertu duten historialarien artean, eztabaida luzeak eta sakonak sortu ditu *ʿīziya*, izan ere, batzuek elementu fiskal huts bezala ikusten duten bitartean, besteek gutxiespenerako beste osagaia zela uste dute. Lan honen asmoa eztabaida horretan sartzea ez izanda ere, agerikoa da garaiko gizartearen sektore batek (edo ʿUmar kalifak, gutxienez) *ʿīziya* ere umiliatzeko tresna¹⁰ zela interpretatu zuela.

Azpimarratzekoa da ʿUmarren edikturen garaira arte, *mawālī*¹¹ guztiak ez zeudela *ʿīziya* ordaintzetik salbuetsita¹², eta horren adibide dugu ʿAbd al-Malik kalifak Egiptoko ʿAbd al-ʿAzīz gobernariari *ḍimmī*ei ez ezik konbertitutakoei ere *ʿīziya* kobratzea agindu ziola. Harrezkeroztik, ordea, eksklusiboki *ḍimmīn* gaineko zerga bihurtuko da; hortaz, ʿUmar kalifak *ʿīziya* konkistatuen eta konkistatzaileen arteko bereizgarri izatetik, musulmanen eta musulmanak ez zirenen (*ḍimmīn* alegia) artekoa izatera bihurtu zuen (Levy-Rubin 2016: 165-166).

Horretaz aparte, ediktu honen bidez garaira arte gobernuetako kargu administratiboak bete zituzten *ḍimmī*ei horietan aritzeko debekua ezarri zitzaien. Ekintza honen asmo nagusietako bat, eragiteko gaitasuna kentzea ez ezik kargu hauetan aritzen zirenen estatus soziala murriztea izan zen. Horretarako, hasiera batean behintzat, kalifak zailtasunak izan zituen, izan ere, karguotan metatutako aberastasunei esker janzkera eta apaingarri aberatsak erabiltzeko aukera izan zuten (Levy-Rubin 2016: 167).

Egoera hartan sortu zen ʿUmarren ediktuaren beste bereizketarako elementua: ordutik *ḍimmī*ek janzkera zehatz eta mugatua besterik ezin zezaketen erabili, beraz

¹⁰ Honen frogagiri aipagarria dugu *Darband* herriak ordaindu beharreko tributua *ʿīziya* beharrean zerbitzu militarra izatea eskatu zuela, *ʿīziya* arabiarren aldetiko umiliazio gisa ikusten baitzuten (Levy-Rubin, 2016, 165).

¹¹ *Mawālī*ak (mawlà singularrez) Arabiar jatorria ez zuten konbertitutako musulmanak ziren, neokonbertso gisa ere ezagunak direnak. Printzipioz arabiar jatorriko musulmanen eskubide berdinak izan behar bazituzten ere, hasierako fasean tribu arabiarren sare klientelarra eratuko dute (Mañillo 1996: 152-153).

¹² Aztergai dugun ediktua argitaratu zen arte, *mawālī*ek bigarren mailako estatusa izan zuten musulmanen artean, bilera publikoetan eserleku kaskarrenak esleitzen zitzaizkiela eta orokorrean ez ziren kargu publikoak betetzeko onartuak izaten, besteak beste (Levy-Rubin, 2016, 166).

nagusitasun sozialaren adierazle ziren apaingarrien erabilera musulmanen eskubidea besterik ez zen (Levy-Rubin 2016: 167).

Horrez gain, *Dimmīak* era bizikorrean identifikatzeko erabiliko den janzkera protokolatuari, populazio ez musulmanaren lepoetan zigilu eta marka ezberdinen jartzea gehitu beharko genieke. Ardura horretarako kargu espezifikoak izendatzen zituen kaliferriak, eta printzipioz marka hauek lepoan izan behar baziren ere zenbait kasutan gorputzeko atal baten baino gehiagotan jartzen ziren, identifikazioa azkartzeko asmoz (Levy-Rubin 2016: 164). Prozedura hau hurrengo pasartean ikus daiteke (ZC: 236):

“The Caliph also appointed another agent in order to brand and stamp people on the neck, like slaves. The prophet says: Everyone who had not received the mark of that beast on the forehead (Rev. 20:4). But here, not only did they bear it on the forehead, but also on both hands, on the chest, and even on the back. When this official came, he aggravated the land by his arrival more than all his predecessors, because he had been ordered to mark people on the hand with a mark that would not go away or be erased for the rest of their lives.”

3.4 Teoriatik haratago? Aplikazioa eta aitzindaritza.

Bistan da ^ʿUmarren ediktua praktikara eraman ote zenaren zalantza eta eztabaida ugari daudela historialarien artean. Ediktua martxan jarri izana zalantzan jartzen dutenek, azpimarratzen dute ^ʿUmar II kalifak (ediktuaren sortzailetzat hartuta, betiere) hiru urte besterik ez zituela bete karguan, eta beraz ez zela nahiko denborarik egon horrelako eraldaketa sakona aurrera ateratzeko. Horren seinale dugu, bere ondorengoek aurreko garaietako harreman ohiturak berreskuratu zituztela (Levy-Rubin 2016: 165-166). Ediktuaren aplikazioa zalantzan jartzen duen teoriari gehitu beharko genioke, gorago aipatu bezala eremuaren arabera iturri kristauak ez diotela ^ʿUmarren ediktuari aipamenik egiten, eta hau nahiko harrigarria da kontuan izanda honen kaltetu nagusiak kristauak izan zirela (Levy-Rubin 2016: 163).

Dela zein dela, ondorengo garaietako autore musulman ezberdinek ^ʿUmarren ediktuari erreferentzia egingo diote, horren kasu Abū Yūsuf autorea dugu. Honen testuetan, *giyār* bere garaian ezarri eta garatu zela konprobatu daiteke, *dimmīek* ereman beharreko jantzien estilo, luzera eta koloreez hitz egiten baitigute, ^ʿUmarren ediktuan

baino datu zehatzagoak eskainiz hortaz. Horren adibide aparta bertan azaltzen den *zunnārra* da, *ḍimmīentzako* derrigorrezko jantzia zena (Levy-Rubin 2016: 168).

Hala ere, ^ᶜUmarren ediktuaren egitura ez da kasu bakandua izango, aitzindaria baizik, eta ondorengo zenbait kalifek antzerakoak argitaratuko dituzte. Horren adibide dugu handik 130 urtera plazaratutako al-Mutawākkilen ediktua. Hartan ere, islamaren nagusigoaren ideologia era argian antzeman daiteke (Levy-Rubin 2016: 162).

Hortaz, konklusio gisara ikusitako datuek hiru ondorio planteatzen dizkigute ^ᶜUmarren ediktuaren inguruan: batetik, zenbait eremuetako iturrietan aipamenean ausentziak posible egingo lukete ediktua *dār al-Islām* osoan aplikatu ez izana; bigarrenik, musulman guztiak (arabiarrak izan edo ez) parekatzeko urratsa esanguratsua izan zen, bai eta baita islamizazioa sustatzeko bultzada ere; azkenik, ondorengo autoreek ediktuari egiten dizkieten erreferentziengatik honen garrantzi historikoa sakona dela agerian geratzen da, *ḍimmīen* tratamendurako jurisprudenzian aitzindaria izan zelarik. Azaldutakoaren ostean ediktua al-Andalusean aplikatu izanaren zalantza egonda, ondorengo atalean *ḍimmīek* jasandako arabiartze prozesua aztertuko da.

4. ARABIARTZE PROZESUAREN ERAGINA *ḌIMMĪENGAN.*

4.1 Testuinguruan jartzea: islamizazioa vs arabiartzea.

Al-Andalusean kristau edo judu izateko hautua egin zutenei buruz ari garenean, ohitura izaten da pentsatzea gizartearen gutxiengoa den talde honek jarrera ezkorra izan zuela, erlijio islamikoarekin zer ikusirik zuen ororen eragina jasotzeko. Ikuspuntu horren atzean, funtsean, ezberdindu beharreko bi terminoren arteko nahasketa dago: islamizazioarena batetik, konbertsio erlijioso hutsean oinarritzen dena, eta arabiartzearena bestetik, bere baitan kulturaren alor anitz hartzen dituenak (usadioak, jarduerak eta hizkuntza bera). Alabaina, kasu guztietan ez zen horrela izan, kristautasunari bezala, ohitura kristauei sendo eutsi zioten talde sutsurik egon baitzen, baina salbuespenak besterik ez ziren izan, hurrengo atalean azalduko diren Kordobako Martiren kasu.

Halaber, IX. mende erdialdeko ^ᶜUmmar kalifaren ediktuak marko teorikoan *ḍimma* estatus juridikoa zuen populazioarekiko gutxiespena islatzen zuen, aitzitik bestelako datuek errealitate soziala paradigma juridikotik oso aldentzen zela adierazten

dute, eta beraz bi komunitate hauen arteko elkar eraginak etengabekoak izan zirela. Azken honen adibide bi komunitateen artean ospatzen ziren trinitatearen jaialdiak dira, musulmanen *ansāra* eta kristauen San Juan Eguna, esaterako (Albarrán Iruela 2013: 25-28). Elkarbizitza prozesu hartan, oso eragin zuen hirietan zein landa eremuan komunitateentzako auzo propiorik ez egoteak, are gehiago, izango dira ere elkarbizitza sakoneko zokoa bezalako auzoak (León Muñoz & Murillo Redondo 2017: 152). Horrenbestez, praktika erlijioso ezberdineko komunitateek espazio publiko ugari partekatu zituzten, hala nola, merkatu, komun edo baita elizak ere (Estévez 2013: 61).

4.2 Hizkuntza arabiarraren hedapena eta latinaren gutxitzea.

IX. menderako andalustar gizarte osoa (musulman izan zein *dimmī* izan) arabiartzeko kultural sakonean murgildurik zegoenean, arabiarra gizartearen egunerokotasuneko hizkuntza bihurtu zen. Egoera horri heldu aurretik, al-Andalusen elkar bizi izan ziren hizkuntza ezberdinak aipatu eta aztertuko ditugu. Hala, Al-Andalusen hizkuntza ugari izan baziren ere, nagusienak latina eta arabiera izan zirelarik. Aipatzekoa da, gainera, bertan aldaera propioa hartu zuela hizkuntza bakoitzak, erromantze andalustar latinaren kasuan eta arabiar andalustarra¹³ arabieraren kasuan (Hafif & Gasc 2020: 39-42).

Dena dela, aintzat hartzekoa da desagertzen hori progresiboa izan zela, eta mailakatze horretaz hitz egiten digun adibiderik apartena numismatika bera dugu. Konkista osteko lehen urteetan dinareen legendak latinez idatziak zeuden (Hafif & Gasc 2020: 48). Hala ere, handik gutxira 716rako txanponak elebidunak izatera igaro ziren, horrela fase honetako txanponak (fig.1) bi kulturetako ezaugarriak jaso zituzten, eta horren lekuko onena dugu arabieraz idatzitako data musulmana zein zenbaki erromatarrez idatzitako data kristaua jasotzen zituztela (Ariza Armada 2016: 144-145). Ezaugarri honi dagokionean, gogoan izatekoa da konkista gauzatu (711) eta bost urte eskasetan abiarazi zela aldaketa sakon hau; hortaz, dinare elebidunen agertze goiztiarrak hizkuntza arabieraren hedapen bizkorraz baino, aginte musulmanaren egonkortzeaz eta honentzako al-Andalusek zuen garrantziaz hitz egiten digu. Botere musulmanaren ikurra izateaz gain, gure gaira itzulita azpimarratzekoa da dinare elebidunek kultura eta hizkuntza arabieraren

¹³ Erreferentziazko bi hizkuntza nagusi hauetatik aparte, hasierako fasean berebera ere erabilia izan zen, eta desagertzen nahiko bizkorra izan bazuen ere, azpimarratzekoa da arabo-andalustarrari botanika, zoologia eta armadaren alorrean ekarpen ugari egin zizkiola. Bereberaz aparte, arabiar andalustarrak yemeniaren, siriarraren, Magrebeko arabieraren eta erromantze andalustarraren eraginak jaso zituen (Vicente Sánchez 2006: 32-38).

hedapenean oso lagundu zutela, garaira arteko erreferentziazkoak ziren elementu kristau-latindarrekin alderaketak egiteko aukera eskaintzen baitzuten (Ariza Armada 2016: 155). Azkenik, konkista gauzatu eta hamarkada batera, 721ean, dinareen legendak arabieraz soilik argitaratuko dira (Hafif & Gasc 2020: 48).



Fig.1: Dinare elebiduna (Ariza Armada 2016: 155).

Etengabeko hedapena izan zuen aldaera arabiar andalustarrak zabaltze bizkorragoa jasan zuen hiri eremuan, bertan arabiartzeko kulturala sakonagoa izan baitzen. Arabieraren hedapen bizkorrak latinaren gutxitzea ekarri zuen, horrela erromantze latinaren bi fase bereiz ditzakegu: X. mendean erabilera orokortua zegoen, baina harrezkero dekadentzia aldia zabaldu zen XII. mendeko desagerpenera arte. Ildo horretan, X. mendearen geroztik arabierak jaso zuen jaitsiera ez zen soilik hiztunen kopuruaren beherakadan islatu, baita honen ezagutzaren kalitatean ere. Azken honen seinale dugu, ustez latinaren jakintza sakona izan beharko zuketzen eliz gizonen eskutik XI. mendetik iritsi zaizkigun itzulpen lan ezberdinak akatsez josiak daudela, eta latinezko termino ugari arabieraren eragina dutela (Corriente Basús 2008: 85-88). Baliteke aipatutakoa egoera puntuala izatea, baina hizkuntza erromantze latindarraren ezagutza mailaren jaitsiera neurtzeko aldagai esanguratsua izan dakiguke.

Orain arte aipatu bezala, arabiera hiri eremuan hedatu zen bizkorren, baina horrek ez du esan nahi landa eremura iritsi ez zenik, abiadura motelagoan arabiar andalustarra landa eremukoen hizkuntza ere bihurtu zen (Gutiérrez Lloret 2011: 196).

Testuinguru linguistiko berri horrek, garaiko agintari kristauen arteko eztabaida piztu zuen: batzuek hedapen hura arriskutzat hartu zuten, kristautasuna interpretatzeko latina ezinbestekotzat jotzen zutelako. Hala ere, gehiengo batek kristautasunaren biziraupena bermatzeko errealitate berri horretara ahalik arinen egokitzea zela ulertu zuten, eta horren ondorioz artzapezpikuaren kontrolpean zegoen Sevillako egoitzan, esaterako, arabiera irakasten hasi ziren. Bigarren ikuspuntu honen gailentzearekin batera, liburu kristauen arabierako itzulpenak egiten hasi ziren, besteak beste Salmoza

(irakurtzen ikasteko liburu biblikoa) zeinaren 850-880 bitarteko kopia bat Vatikanon kontserbatu den. Aipatutako kopia horren atarikoan, autore anonimoak testu kristauak arabizatzeko beharra defendatu zuen, herriaren hizkuntza (arabiera) erabiliz jende gehiagora iristeko aukera izango zutelakoan (Aillet 2012b: 307-309). Are gehiago, garai hartatik jaso diren testigantza ezberdinek garaiko kristauak latinarekiko zuten ezjakintasuna oso nabaria zela adierazten dute (Cabrera 2011: 126). Salmosarena ez zen kasu bakandua izan, kronologia berean arabieraz idatzitako grafitoak eta Biblia bera ere aurkitu dira (Aillet 2012a: 256). Bada, elite kristaua hizkuntzaren alorrean emandako akulturazioaz aprobeztatuko da, eta harrezkero agintari musulmanen itzultzaile, edo kasu askotan enbaxadore lanak egingo dituzte (Acién Almansa 2009: 33-34).

Hizkuntzaren gaiari amaiera emateko, arabiera andalustarraren hedapenaz hitz egiten digun beste adibide ona onomastika bera dugu. Ahozko zein idatzizko hizkuntzarekin gertatu zen bezala, norbanako kristauen izenek ere arabieraren eragina jaso zuten, are gehiago, hedapen hau elizaren goi karguetara ere iritsi zen, arabierazko izena zuten apezpikuak egonez (Fierro 2009: 120-121). Azkenengo kasu hauetan, baliabiderik erabiliena dibinitatearen jatorria zuten izenak erabiltzea zen, judu, kristau zein musulmanen artean erabiliak izan zitezkeenak: Mūsà (kristautasuneko Moises) edo Sulaymānen kasu (kristautasuneko Salomon) (Cabrera 2011: 126).

4.3 *Dār al-Islāmetik* kanpoko komunitateak arabiartzea eta kanpo erasoak.

Orain arte azterlana barneko elementuak ikertzeraz bideratu badugu ere, azpiatal honetan *dār al-Islāmetik* kanpoko substratuaren eragina eta honen arabiartzeari erreparatuko diogu. Kaliferriaren garaitik agintari musulmanek al-Andalusetik kanpoko kristauak osatutako menpeko armadak erabiltzen zituzten. Prozesu hau *dār al-Islām* osoko praktika ohikoa izan zen. Hala ere, tropa hauek, orokorrean, beste musulmanen aurka egiteko bideratzen ziren, esate baterako Magreben (Lapiedra Gutiérrez 2006: 120-128).

Al-Andalusetik kanpoko jatorria zuten militar hauek, kultura arabiarraren bereganatzearekiko jarrera mesfidatia izango zutela pentsa dezakegun arren, datuek guztiz kontrakoa jotzen dute. Bada, morroi izaera izanda arabiartzea kasu askotan tokikoena baino bizkorragoa izan zen, espazio erabat arabiartu zein islamiartuetan hezitzen baitziren (Lapiedra Gutiérrez 2006: 111). Beraz, agintaritzak kristaua zuten eremuetatik iritsitako norbanako hauen akulturazioak, al-Andalusen arabizazioak hartutako indarrak hitz egiten digu.

Armadan kristauen artean bizitako arabiartzea frogatzen duen beste aspektu azpimarragarria, al-Andaluseko mugan bizi ziren *ḍimmīk* botina eskuratzeko mugaz haraindiko kristauen aurkako erasoaldiak gauzatzen zituztela dugu, kasu askotan populazio musulmanaren laguntzarik gabe. Honek, historiografia klasikoak Iberiar Penintsulaz hitz egiterakoan irudikatu duen erlijioen arteko gudaren teoria hankaz gora jartzen du; halaber, erlijioaren gaia alde batera utzita, kultu ezberdinetako arabiartuen eta ez-arabiartuen arteko oldarraldiak ere eman zirela ikus daiteke (Fernández Félix 2003: 488).

4.4 Ondorio gisara.

Egunerokotasuneko adar oro estali zituen eta gizartearen sektore guztietan eragin zuen arabiartze prozesuaren eraginez, al-Andaluseko kristauak izaera propioa hartuko dute kultura arabiarraren eraginekin. Horrela, haien *ḍimmī* estatusaren ondorioz *umma* komunitatearen parte izateko aukera ez bazuten ere, era sakonean baieztatu daiteke al-Andaluseko kristau gehienak *dār al-Islām*eko egitura arabo-islamikoaren beste hosto bat bihurtu zirela. Bada, bertako elizak kristautasunaren bide orokorrari heldu zion, halere tirabirak izan zituen Aita Santutzarekin, eta horren seinale dugu 785-791 bitarteko Aita Santuak, Hadriano I.ak, ez zuela al-Andaluseko agintari eklesiastikoen boterea onartu. Testuinguru horretan, Penintsularen iparraldean egituratzen hasiak ziren erreinu kristauetako elizaren eta al-Andaluseko elizaren arteko hausturak ematen hasiko dira, lehenengoen aldetiko kritika zorrotzarekin. Iparraldekoen eskutik jasotako kritika hauek, kasu gehienetan, agintari musulmanekin sinatutako akordioengatik eta arabiartzearen hedapenarekiko erakutsitako erresistentzia ezagatik izan ziren (Aillet 2012b: 288-290).

Iberiar Penintsulak bizitako arabiartze prozesua ez zen soilik eremu musulmanera murriztu, bi guneen arteko elkar eraginak etengabekoak izanda espazio kristauan ere honen ezaugarriak antzeman zitezkeen, batez ere mugako eremuetan. Horren adibide dugu IX. mendearen Leon edo Dueroko aranetan, esaterako, arabieraz idatzitako testuak azaldu zirela (Aillet 2012a: 259). Gainera, VIII.-X. mendeen artean Asturiar-Leongo monarkiak eremu musulmanetik *ḍimmīak* erakartzeko politika migratzailea abian jarri zuen. Horren ondorioz, bertara iritsi zen populazioa kristaua bazen ere arabiartze prozesuan murgilduta zegoen, kasu gehienetan hauen ama hizkuntza arabiera izan zelarik. Azken hau tirabirarako arrazoia izan beharrean, badirudi batez ere mugako eremuan gaiak, orohar, ez zuela eragozpen handiegirik sortu (Aillet 2012b: 290-291).

5. KORDOBAKO BORONDATEZKO MARTIRRAK.

Aginte kristaua zuten eremuetatik iritsitakoen jarrera orokortua ere akulturazioarena izan zela kontuan izanda, pentsa genezake arabiartzek ez zuela inolako erresistentziarik ezagutu al-Andalusean. Alabaina, baziren kultura (eta bere baitan hizkuntza) arabiarren hedapenarekiko mesfidantza izan zuten kristauak ere. Historiografia klasikoak, erresistentzia horren ikur nagusi bezala Kordobako Borondatezko Martiren taldea hartu du (Christys 2002: 54). Horren ondorioz, atal honetan kolektibo honen sustatzaileen jatorriei erreparatuko zaie, bai eta ditugun iturrien laguntzaz kasu hau garaiko komunitate kristau andalustar osoaren jarrerara estrapolatu daitekeen edo ez aztertu ere.

5.1 Testuinguruaren eragina eta Eulogio zein Albaroren artikulazioa.

Kordobako Borondatezko Martiren mugimendua IX. mendeko erdialdean kokatu behar dugu, 850-857 bitartean hain zuzen ere, arabiartze eta islamizazio prozesua bete-betean zegoen momentuan alegia. Islamizazioaren hedapen hartan, populazio kristauaren zenbatekoa jaitsiz zihoan etengabe, eta kristauen artean ere gehiengo zabal batek arabiartzearen ageriko zantzuak bereganatu zituen, aurreko atalean ikusitako hizkuntza beraren kasu (Acién Almansa 2009: 35-36). *Dār al-Islām* osora begira ere garai hartako kristauen egoera ez zen inoizko onena izan. Kaliferriak gai administratiboetan *ḍimmī*ekiko zuen dependentzia txikitzeko asmoz, garai honetan *ḍimmī*en eskumenak murrizten zituen ^ʿUmar kalifaren ediktua argitaratua egongo da dagoeneko (Christys 2002: 66), eta horren ondorioz *dār al-Islām* osoko kristauak geroz eta eragozpen gehiago zituzten administrazioko karguetan aritzeko; prozesu hori al-Andalusean nabarmenago antzeman zen ^ʿAbd al-Raḥmān II (822-852) kalifaren agintaldian (Lapiedra Gutiérrez 1994: 461-463).

Etengabeko dekadentzia hartan asaldatu zen Kordobako Borondatezko Martiren taldea, kultura arabiarren eraginari aurre eginik eta hizkuntza zein erlijio latindarraren aldarrikapen sutsua sustatuz (Monferrer Sala 2004: 417). Mugimendua bera azaldu aurretik, hauen sustatzaileei buruz arituko gara: Albaro eta, batez ere, Eulogio izan ziren. Eulogio Kordobako senatari familia batean jaio zen, eta gazte zela gurasoek hiriko San Zoilus elizara bidali zuten. Bertan bere adiskide eta bidelagun bihurtuko den Albaro ezagutu zuen (Christys 2002: 56). Kristaua izanda ere, Eulogioren familia kide ugariak gobernu musulmanaren mesederako egin zuten lan, garaian oso praktika ohikoa zena. Hala ere, 850 inguruan familiaren eta aginte musulmanaren arteko harremanak hautsi

ziren, baina ez dago oso argi Umar ediktuaren murrizpenen ondorioz edo bestelako faktoreen eraginez izango ote zen. Aldi berean, gainera, Eulogioren eta eliza andalustarreko agintarien arteko haustura eman zen (Coope 1995: 37-38). Albarori dagokionean, azpimarratzekoa da gaixotasun batek hartuta hiltzeko zorian egonda sakramentuzko penitentzia jaso zuela. Honen bidez, pekatu mortalak barkatu zitzaizkion, baina trukean bataioa galdu zuen. Azkenean, ez usteen, Albaro gaixotasunaz osatu zenez Kordobako apezpikuari gutun bidez bataioa berrekuratzea eskatu zion, eta honek bi aldiz ezezkoa eman zion. Aipatutako egoera horretan erroto zen Eulogioren eta Albaroren aldetiko eliza andalustarrarekiko gorrotoa (Coope 1995: 38-39).

Halaber, Eulogiok mugimendu honetako protagonistak martir gisa hartzeko defentsa sutsua egin zuen, ondorioz ondo legoke martir terminoak dakarrena gogora ekartzea. Izendapen honen bidez hildakoak santutzat hartzen ziren, horretarako bi baliabide erabiliz: batetik, etsai musulmana deabruzat jotzen zen, eta bestetik, Kordobako Borondatezko Martirrei antzinako martiren ezaugarri bertsuak erantsi zizkien. Horrela gauzak, Eulogiok berak heriotza hauek borondatezkoak izan zirela defendatu zuen, izan ere Jainkoaren erreinura iristeko ezinbestekoa zen gorpu mortala akabatzea (Guance 2017: 282); hortik datorkie “borondatezko” izendapena. Asmo hori lortzeko, norbanako hauek *qāḍī*aren aurrean legislazio islamikoak heriotza zigorrarekin epaitzen dituen bi euskarrietako batez baliatu ziren: Muḥammad profetarekiko irainak igortzean oinarritzen den biraoa eginez, edo apostasia¹⁴ praktikatzuz (Lorenzo Jimenez 2010: 93). Urrunegi jo gabe, koranean bertan ere honen inguruan hitz egiten da (33:58):

“Y los que ofenden a los creyentes y a las creyentes sin que lo que dicen sea cierto, habrán cargado con una calumnia y un delito indudable”

Mugimendu hau konposatuko duten protagonistak kasu gehienetan monastegietako bizitza eraman zuten elizgizon edo monjeak izan ziren (Monferrer Sala 2004: 417-418), erlijioa modu sutsuan praktikatzen zutenak beraz, eta salbazioaren bideari etengabe begiratzen ziotenak. Horrela gauzak, islamaren etengabeko hedapenaren, eta ondoriozko kristautasunaren galeraren egoera, testuinguru paregabea

¹⁴ Musulman batek kristautasunera bihurtzeko borondatea erakusten duen prozesuari apostasia deritzogu. Islamean konbertsioaren eraginak norbanakoa gaintzen du, haren oinordeko guztiak jaiotzaz direlako musulman. Konbertsioaren atzeraezintasuna eta jarraipena bermatzeko, apostasia egiten duenari heriotza zigorra ezartzen zaio (Lorenzo Jiménez 2010: 93).

izan zen salbazioaren bideari heltzeko, eta bide batez martir bihurtzeko (Albarrán Iruela 2013: 38-39).

5.2 Mugimendua azterketa Eulogioren adibideetatik.

Eulogioren lanetan aipatzen diren kasuak existitu zirela ukatu gabe, oso aintzat hartu beharko genuke azaltzen diren egoerek ekialdeko martiren estereotipo bertsuak errepikatzen dituztela, batez ere ezkontza mistoekin. Horren adibiderik apartenak Floraren eta Mariaren kasuak ditugu. Lehenengoaren kasuan zentratuta, Flora aita musulmanaren eta ama kristauaren oinordekoa izan zen; amaren aldetik hezkuntza kristaua jaso zuenez, haren nebak *qāḍī* batengana eraman zuen. Bertan Florak epaile musulmanaren aurrean bere burua kristautzat jo zuen, funtsean apostasia zena (Estévez 2013: 66-67). Eulogioren arabera, agintari musulmanek bi emakume hauei islamera bihurtzeko edo prostituzioan salduak izateko aukera eman zien, martiren literaturan oso adibide errepikakorra dena (Coope 1995: 42). Gainera, Eulogiok zein Albarok islamari egiten dizkioten kritikek ekialdeko testuen gaiak eta ezaugarri diskurtsibo berdinak errepikatzen dituzte. Horrela gauzak, pentsatzekoa da Eulogiok martiren inguruan egituratutako irudia zapaldutako mugimendu batez aritzeko erabili zuela (Monferrer Sala 2004: 427-430), bai eta bide batez ezkontza mistoen ustezko arriskuak salatzea.

Orain arte ikusi dugun egoera, lehenengo Borondatezko Martirretik (850) Eulogioren heriotzera arte (857) luzatu zen. Hala ere, historiografia klasikoak zazpi urteko kronologia mugatu horretatik bi autore hauengatik jaso ditugun testigantzak, omeiarren garai osoan andalustar kristauak bizitako baldintzak islatzeko erabili izan du (Christys 2002: 54). Horrelako gertakariak eman zitezkeela ukatu gabe, lan honetan zehar ikusi ditugun zantzu ezberdinek era argian azaleratzen dute praktikan bi komunitate hauen arteko harremana bizikidetzarena izan zela, eta Kordobako hirian bereziki aniztasun erlijiosoa onartua zegoela (Coope 1995: 45). Ondorioz, datuek aditzera ematen dute Eulogio eta Albaroren eskutik jasotako deskribapenek ez zutela bat egiten Kordobako egoera orokortuarekin, eta haien kristautasunaren korrontearen diskurtsioa elikatzeko edukia besterik ez zirela izan (Monferrer Sala 2004: 427).

5.3 Testuaren asmoa eta Kordobako Borondatezko Martiren ondarea.

Azaldutakoa irakurri duen norbaitek, oraindik ere zalantzak izan litzake Martirren mugimendu eratu zuten pertsonen gai honen inguruan izango zuten ezagutzari buruz, penitentziako bizitza itxia eramanda legedi islamikoarekiko jakintzarik izango ez zutelakoan. Kasuren batean horrela izan zatekeela ukatu gabe eta erabiliko dugun

Eulogioren epaiketaren adibidea egoera guztietara estrapolatzea arriskutsua izan daitekeela onartuta, bi datu dira azpimarragarri: batetik, martir hauek eliza andalustarrak aginte musulmanarekiko izandako hurbilketa salatu nahi izan balute, gai juridikoei buruzko atalean ikusitakoaren arabera epaile kristau batengana jo beharko zuketena, baina testuei esker badakigu Eulogiok irainok *qāḍī* baten aurrean igorri zituela. Bigarrenik, eta are garrantzitsuagoa deritzodana, biraotzeagatik heriotza zigorrera kondenatu ostean, emirraren aholkulari batek Eulogiori bere hitzok zuzendu eta diskurtsoa moderatu ezkerok askatasuna eskainiko ziola hitz eman zion, baina hark eskaintza baztertu eta bere horretan jarraitu zuen. Honek guztiak, Eulogioren kasuan gutxienez, Islamarekiko gorrotoa tinkoa eta agerikoa izan zela frogatzen du (Christys 2002: 61).

Hala eta guzti ere, Kordobako Borondatezko Martirra muturreko kristauen multzoa zen. Talde honek ordezkaturako kristautasunaren adarrak, eliza andalustarraren bazterketa argia jaso zuen. Hala, mugimendu honen eta agintari kristau andalustarren arteko tirabirak etengabekoak izan ziren, eta horren seinale dugu egindako lehen agerraldiak zigortzeko hainbat elizgizon gartzelaratu zituela elizak, besteak beste Eulogio bera. Hortaz, Kordoban kristautasunaren bi korrante azaleratuko dira zazpi urteko kronologian: batetik, arabiartzea arazo baino kristautasunaren biziraupenerako ezinbesteko urrats gisa ikusten zuen eliza andalustarra, eta bestetik arabiartzeak kristautasunaren desagertzea ekarriko zukeela ulertzen zuena (Christys 2002: 53).

Alabaina, Eulogio eta Albaroren eskutik martirioaren inguruan iritzi zaizkigun testuen kopurutasunak ere hausnartzeko beste ematen dute. Alde batetik, ondoriozta genezake hauen asmoa hiri eremuko kristauen artean kristautasun andalustarrak uanean zuen arriskuaz kontzientziaztea izan zatekeela (Monferrer Sala 2002: 443). Bestetik, Eulogiok izandako idazteko behar horren atzean, eliza andalustarrarekiko egindako erasoetatik bere burua nolabait justifikatzeko beharra egon zitekeen. Jarraitzeko, Kordobako Borondatezko Martirio hauek oroimen kolektibotik ahaztuak garatzeko beldurrak jota idatziko zuela pentsa daiteke. Azken honi lotuta, badirudi Eulogioren 857ko heriotzaren ostean mugimendu honek zuen babes soziala erabat desagertu zela (Christys 2002: 78).

Dena dela, Kordobako Borondatezko Martiren buruzagien ekinbidea ez zen testuak idaztera mugatu, planteamendu hura hedatzeko jarduera ezberdinak ere abiarazi zituzten. Alde batetik, Eulogiok penintsulako iparraldeko apezpikuen artean Kordobako

lehen Borondatezko Martiren erlikiak bere lurraldera garraiatzeko interesa piztu zuen¹⁵, Kordoban gertatzen ari zen afera eremu berrietara hedatzea lortuz (Guiance 2017: 292). Bestalde, eliza andalustarraren aurkaritza zutela jakitun izanda, penintsularen iparraldetik iritsitakoen peleginazioa sustatuko dute Kordobara, Martiren korrontera kristau gehiago erakartzeko asmotan (Monferrer Sala 2004: 439-440). Aurrekoa gutxi balitz, Frantziatik iritsitako monjeen arreta bereganatu zuten, eta hauen eskuetatik Kordobako Martiren ekinbidea Frantziatik hedatzea lortuz (Coope 1995: 54).

Ondorio gisara, Eulogioren eskutik iritsi zaizkigun iturriak zuhurtzia handiagoz erreparatu beharko genituzke, bai eta baita hauen fidagarritasuna ere, izan ere, aurkitu ditugun kontraesanek eta estereotipoen erabilerak helburu propagandistikoa zuten testuak izan zitezkeela pentsarazten dute (Monferrer Sala 2004: 444). Orain arte eskaini zaien arretak, mugimendu honek garaian izan zuen garrantzia baino handiagoa izan zela aditzera ematen dute, eta are garrantzitsuagoa dena, zazpi urteko ustezko egoera kristauen eta musulmanen arteko mendeetako harremana azaltzeko erabili izan da, zeina lan honetan ikusi ditugun ezaugarriengatik, orokorrean bizikidetzan eta elkarrekiko tolerantzian oinarritu zen (Christys 2002: 78-79).

6. ONDORIOAK.

Ikusitakoak aztertu ondoren eta lanean erabilitako iturri bibliografikoen laguntzaz, ondoriozta daiteke historiografia klasikoak *ḍimmī*ei erantsi dien kutsu nazionalista anakronismo hutsa dela, eta beraz horrek ez duela bat egiten garaiko errealitatearekin. Dena dela, orokortasunetan arituko bagina akats itzela izango litzateke, izan ere, Kordobako Borondatezko Martirren kasuan ikusi dugun bezala, hedapen erlijioso zein kulturalari aurre egin zion erresistentziarik ere egon zen; gai horretan gakoa honen kuantifikazioan eta kualifikazioan datza. Historiografia klasikoak Kordobako Borondatezko Martirren adibidea IX. mendeko *ḍimmī* guztien egoera orokortzeko erabili izan badu ere, ikusi dugunez zazpi urteko kronologian kasu bakandu batzuk izan ziren. Horri gehitu beharko genioke, bizitzako esperientziaren bidez eliza andalustarrarekiko eta aginte musulmanarekiko jarrera ezkorra garatu zuten Eulogioren eta Albaroren eskutik

¹⁵ Praktika hau oso orokortua zen eliza andalustarraren eta penintsulako iparraldekoen artean izan ere, apezpikuek (bai jasotzaileek zein igorleek) beren ohorea areagotzeko tresna gisa erabiltzen zuten (Guiance 2017: 292).

iritsi zaizkigula testigantzok. Gauzak horrela, aipatzen direnak existitu zirela ukatu gabe, azaldutako kasuen fidagarritasuna, behintzat, kolokan jarri beharko genuke.

Horrez gain, aztertu ditugun aspektu ezberdinak kontuan izanda agerikoa da populazio *ḍimmī*ak (bere orokortasunean, betiere) arabiartzeko kultural sakona jasan zuela, hizkuntza, onomastika eta bestelako aspektu kulturalak bereganatu zituelarik. Honek guztiak, garaiko errealitatea irudikatzeko erabili izan den bipolaritasunaren ideiarekin hausteko aukera eskaintzen digu; kristauen eta musulmanen arteko talkak eta gatazka idealizatu horiez haratago, egunerokotasunean lurralde berdinean (al-Andalusen) bizi ziren komunitate erlijiosoen artean bizikidetzak izan zen nagusi. Egoera, beraz, pentsa baino askoz konplexuagoa izan zen, erlijio bereko norbanakoen arteko borroka ere izan zirelako. Gainera, al-Andalusetik kanpora egindako joan-etorrietan emandako bizikidetzak eta eragin kulturek pentsarazten dute, erlijioa talkarako arrazoia baino, norbanako bakoitzaren bizitzaren ikuspuntua zela, eta beraz ez zela harreman sozialetarako dibergentziaren arrazoia. Harreman sozialetarako ez bazen ere, ikusi bezala, *ḍimmaren* estatusak ezberdintasun judizialak zekartzan, eta hori hein batean desadostasunerako arrazoia izan zitekeen arren, neurri hauek marko juridiko islamikoaren barne zeuden, kasuren batzuetan haien arteko elkar eraginak eman. Laburbilduz, *ḍimmī*ak *ummaren* parte ez baziren ere, *dār al-Islām*eko egitura arabo-islamikoan erabat integratutako beste elementu bat bihurtu ziren.

7. ITURRI BIBLIOGRAFIKOAK:

7.1 Iturri bibliografikoak:

- ✚ Acién Almansa, M. (2009). “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Historica, Historia Medieval*, 27, 23-36 orr.
- ✚ Aillet, C. (2012a). “El caso ‘mozárabe’ (ss. IX-XIII): Algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación”. In Sabaté y Curull, F. (ed.), *Identitats, XIV Curs d’estiu-Reunió Científica Internacional*. Lleida: Pagès Editors. 117-141 orr.
- ✚ Aillet, C. (2012b). “La formación del mozarabismo y la remodelación de la península ibérica (S. VIII-IX)”. In *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX): XXXIX Semana de Estudios*

Medievales. Lizarra: Nafarroako Gobernua; Kultura, Turismo eta Nazioarteko harremanen saila. 285-310 orr.

- # Albarrán Iruela, J. (2013). *La cruz en la media luna los cristianos en Al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII-XIII)*. Madril: Compobell, S.L.
- # Ariza Armada, A. (2016). “Los dinares bilingües de al-Andalus y el Magreb”, *Revista Numismática Hécate*, 3, 137-158 orr.
- # Cabrera, E. (2011). “Musulmanes y cristianos en al-Ándalus. Problemas de convivencia”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 28, 119-133 orr.
- # Christys, A. (2002). *Christians in al-Andalus (711-1000)*. Londres: Routledge.
- # Coope, J. A. (1995). *The martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- # Corriente Basús, F. (2008). “Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr”. In Aillet, C.; Panelas, M. & Roisse, P. (edit), *¿Existe una identidad mozárabe? historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madril: Collection de la Casa de Velázquez, 83-88 orr.
- # De Epalza, M. (1994). “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de Al-Ándalus”, *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, 15, 385-400 orr.
- # Díaz de Rábago, C. (1999). “El Islam y las mujeres andalusíes: musulmanas de la Península Ibérica durante la Edad Media”, *Dossiers feministes*, 2, 95-106 orr.
- # Echevarría Arsuaga, A. (2009). “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 37-52 orr.
- # Echevarría Arsuaga, A. (2018). “¿Protegidos o tolerados? Las minorías a ambos lados de la frontera”. In López Ojeda, E. (koord), *El Islam: presente de un pasado medieval. XXVIII semana de estudios medievales*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. 251-285 orr.

- # Echevarría Arsuaga, A. & Martín Viso, I. (2019). *La Península Ibérica en la Edad Media (700-1250)*. Madrid: UNED.
- # Estevez, M. P. (2013). “Las mujeres mozárabes identidades híbridas y campo de acción del colectivo femenino entre al-Andalus y la cristianidad”, *Estudios de Historia de España*, 15, 53-74 orr.
- # Fierro, M. (2009). “cristianos en contextos arabizados e islamizados en la Península Ibérica”, *Studia Histórica, Historia Medieval*, 27, 119-124 orr.
- # Fernández Félix, A. (2003). *Cuestiones legales del islam temprano: La ‘Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid: Safekat, S. L.
- # García Arévalo, T. M. (2017). “Documentos legales de tradición judía e islámica en al-Ándalus. El derecho como testigo de las similitudes y relaciones entre grupos”, *Revista de Cultura de Paz*, 1, 145-159 orr.
- # Garrido Guijarro, O. (2016). “Islam y ciudadanía: El estatuto de los Dhimmis”, *Acontecimiento: Organo de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, 121, 13-17 orr.
- # Guiance, A. (2017). “Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires”, *Revista Historia Autónoma*, 11, 279-297 orr.
- # Gutiérrez Lloret, S. (2011). “El reconocimiento arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus”, *Zona Arqueológica*, 15 (1), 192-194 orr.
- # Hafif Ibrahim, T. B. & Gasc, S. (2020). “Des índices matériels de l’arabisation et de l’islamisation en al-Andalus”. In Sarr B. & Navarro García, M.A. (arg.), *Arabización, islamización y resistencias en Al-Andalus y el Magreb*. Granda: Editorial Universidad de Granda. 39-42 orr.
- # Lapiedra Gutiérrez, E. (1994). “Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente”, *Al-Qantara*, 15, 453-463 orr.
- # Lapiedra Gutiérrez, E. (2006). “Ulūġ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 3, 105-142 orr.
- # Levy-Rubin, M. (2016). “‘Umar II’s ghiyār Edict: Between Ideology and Practice”. In Borrut, A. & Donner, F. M. (edit.), *Christians an*

Others in the Umayyad State. Chicago: University of Chicago. 157-172 orr.

- ✚ León Muñoz A. & Murillo Redondo, J. F. (2017). “Las comunidades *dhimmis* cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica”, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 15, 145-174 orr.
- ✚ Liarte Alcaine, M. R. (2010). “La conquista musulmana de Hispania”, *Revista de Claseshistoria*, 125, 2-24 orr.
- ✚ Lorenzo Jiménez, J. (2010). *La dawla de los Banū Qasī. Origen, auge y caída de una dinastiaa muladī en la frontera superior de al-Andalus*: Madril: CSIC.
- ✚ Maíllo Salgado, F. (1996). *Vocabulario de historia Árabe e Islámica*. Madril: Akal ediciones.
- ✚ Monferrer Sala, J. P. (2004). “Mitografía hagiomartiria. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX”. In Fierro Bello, M. I. (edit.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*. Madril: CSIC. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 415-450 orr.
- ✚ Rodríguez Zahar, L. (1999). “Tres aspectos del origen de la segregación de la Gente del Libro en el Islam: Hanifismo, Umma y Dhimma”, *Estudios de Asia y África*, 34 (3), 583-622 orr.
- ✚ Robinson, C. F. (2005). “Neck-Sealing in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48 (3), 401-441 orr.
- ✚ Vicente Sánchez, Á. (2006). *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- ✚ Yarbrough, L. (2014). “Origins of the ghiyār”, *Journal of the American Oriental Society*, 134 (1), 113-129 orr.

7.2 Lehen mailako iturriak.

- ✚ Fernández Félix, A. (2003). *Cuestiones legales del islam temprano: La ‘Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madril: CSIC.

- ✚ *El Corán*. Itzulp. Melera Navio, A. G. (1996). *El noble Corán y su traducción comentario en lengua española*. Madril: Complejo rey Fahd.
- ✚ (GP) González Palencia, A. (1930). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII-XIII*. Madril: Instituto de Valencia.
- ✚ (ZC) *Zuqin Chronicle*. Itzulp. Harrak, A. (1999). *The Chronicle of Zuqin*. Toronto: Brepols Publishers.