

## LA RECEPCIÓN DE LA LITERATURA LATINA AFRICANA EN HISPANIA Y SU REPERCUSIÓN EN LA LITERATURA HISPÁNICA

FRANCISCO A. MARCOS MARÍN<sup>1</sup>

**RESUMEN:** En este estudio se abordan autores post-clásicos y se establece la correspondencia entre estos autores y los intereses literarios de los antólogos visigodos, con atención a tres focos culturales. Uno, el bizantino, es también hispano, por la presencia de Bizancio en parte de Hispania, otro es el ostrogodo y el tercero, pero no el menos importante, el vándalo.

En los últimos años se han ampliado el conocimiento, la valoración y el estudio del latín africano y de los pueblos con él relacionados, sobre todo los vándalos. Los resultados de estos estudios se pueden relacionar con trabajos anteriores sobre el latín medieval hispánico, especialmente el visigótico, y con la transmisión textual, como se conserva en varios manuscritos. Se exponen como ejemplo dos manuscritos concretos, uno de los cuales ha podido ser reconstruido por completo a partir de los restos conservados en bibliotecas europeas. Este manuscrito, que recoge una antología fundamentalmente hispánica, incluye también muestras de literatura latino-africana que aclaran cómo el universo cultural hispánico y el latino-africano constituían una unidad cultural.

Las consecuencias de esta unidad cultural, unidas a los diversos factores históricos que se desarrollan entre los siglos V y X JC, tienen gran influencia en la evolución del latín hispánico, los orígenes del español y el desarrollo de las literaturas hispánicas medievales.

**Palabras clave:** Africa, afrorrománico, hispanorrománico, latín, literatura, vándalos, visigodos.

**ABSTRACT:** This paper is devoted to post-Classical authors and establishes the correspondence between them and the literary interests shown in Visigothic anthologies. Attention is paid to three centers: Byzantium, also

---

<sup>1</sup> University of Texas at San Antonio (USA). E-mail: fammdl@gmail.com  
Fecha de recepción: 19/4/2016; fecha de aceptación: 29/4/2016

including part of the Iberian Peninsula, Ostrogoth Europe, and Vandal Africa.

The study and acknowledgment of African Latin and the people related to it, particularly the Vandals, have received a great boost in the last twenty years. The results of that research can be related to previous works on Hispanic Medieval Latin, particularly Visigothic texts and their transmission, including the detailed analysis of several manuscripts. Two of those are used in this contribution as examples, and one is analyzed after its careful reconstruction from parts preserved in different European libraries. Although basically Hispanic, they included excerpts of African-Latin literature. It is thus clear that the cultural Hispanic and African universes constituted a literary unit. The consequences of that unity in a joint cosmovision, added to a set of historical facts which took place between the 5<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries A.D., exerted great influence on the evolution of Hispanic Latin, the origins of Spanish and the development of Hispanic Medieval literatures.

**Keywords:** Africa, Afro-Romanic, Hispanic Romance, Latin, Literature, Vandals, Visigoths.

La comprensión de la cultura europea se ha 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 han 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). Los acontecimientos, autores, movimientos literarios y demás actividades que se produjeron entre los siglos IV y VIII se veían, en general, sin conexión ninguna 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). 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 económico 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 Mauretanas, Numidia y África, 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 contantes. 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 coloquiales. La alfabetización incluía a las mujeres y se conservan testi-

monios 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. José María Blázquez (1967: 31 y ss.) estudió 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. 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, Emeterio 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 *libeláticos* 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 Galla, 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 Agalí, 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 Dummio. 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 Galla. 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 Saggittius, 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 libresco entre ciertas clases letradas.

La ocupación vándala de la provincia de Africa y de la Cesariense fue seguida, en el siglo VI, de una dura 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 Biclario, 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 Arcávida, cerca de Cañaveruelas, en la Alcarria de la provincia de Cuenca (Barroso y Morín, 1996). Esta identifica-

ción se apoya en la respuesta de Pedro, obispo de Arcávida o Ercávida, 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). 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 código 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 Bicláro, por ejemplo, conocía la *Johanidao 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 *Hexaameron*, título que Isidoro da al también llamado *Laudes Dei* y que, coinciden los críticos, es más adecuado a su contenido, los seis días de la Creación. El autor africano que sigue es Víctor 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 era africano, no sólo por contener un poema de Verecundo, sino porque aparece erróneamente como rey de los Francos el rey vándalo Hilderico, entronizado en 528 (Vendrell, 1979: 692). 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 cuaterniones de los códices de París y Leiden, pudo unificar los cuaterniones 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:

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

Conviene advertir que Vendrell emplea el término *cuaternión* en el sentido general 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 código unificado virtualmente se reparten entre el código de Leiden y el 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. Es posible que no todos ellos contuvieran poemas africanos, puesto que el último folio del manuscrito de París, que se conserva, no contiene poemas de esa procedencia. El total de esos poemas, en consecuencia, ocuparía diez folios como máximo. Muchas de las composiciones conservadas en esa sección corresponden a autores paganos. (Los poemas eran ya conocidos, pues

habían sido editados por Riese en 1906). Hay que añadir la presencia 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.

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 autores 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 pági-

nas precedentes se ha mostrado cómo no hay solución de continuidad en la comunicación de textos, personas e ideas entre Hispania y Africa o las Mauritánias 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

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



- ALBERTO, Pablo Farmhouse (2010): «Epigrafía medieval y poesía visigótica: el caso de Eugenio de Toledo», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, VIII, 97-108.
- 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 Arcávida y la fundación del monasterio Servitano», *Hispania Sacra*, XLVIII, 149-196.
- BEJAOU, Fathi (2008): «Les Vandales en Afrique: Témoignages archéologiques. Les récents découvertes en Tunisie», en Berndt y Steinacher, 197-212.
- BENABOU, Marcel (1976): *La résistance africaine à la romanisation*, François Maspero, Paris. [2a. ed. 2005, La Découverte, Paris].
- BICLARO, Juan de (): *Chronicon*, [v. CAMPOS]  
[https://la.wikisource.org/wiki/Chronicon\\_%28Iohannes\\_Biclarensis%29](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 Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Signifer, Madrid-Salamanca.
- CAMPOS, Julio Sch. P. (1960): *Juan de Biclario, 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.
- 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*, Spoleto, 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, 1996-97, 783-793.
- 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.
- 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](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, juillet-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.
- INSCRIPCIONES <http://handley-inscriptions.webs.com/northafrica.htm> [27 de febrero de 2016].
- 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.
- 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 (2015a): «Notas sobre los bereberes, el afro-románico y el romance andalusí», *Hesperia Culturas del Mediterraneo*, 19, 203-221.
- MARCOS MARÍN, F. (2015b): «Latín, beréber, afrorrománico, iberorrománico y romance andalusí. Interacción, desaparición y pervivencia de lenguas», *Revista Iberoamericana de Lingüística*, 10, 2015, 33-91.
- MARCOS MARÍN, F. (2016a): «Los posibles contactos africanos del romance andalusí», *Homenaje a Carlos Alvar*, en prensa.
- 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*, en prensa.
- MARICHAL, Robert (1992): *Les Ostraca de Bu Njem, (Libya Antiqua, supplément VII)*, Grande Jamahira Arabe, Libyenne, Tripoli.

- MARTÍN PUENTE, Cristina (1997): «Las *Geórgicas* de Virgilio, fuente del *Hilas de Draconcio*», *Emerita*, LXV, 77-84.
- 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.
- 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.
- 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.
- ROUGH, 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.

- 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 código de Azagra, Biblioteca Nacional ms. 10029», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 82, 655-705.
- VENDRELL PEÑARANDA, M. (1992): «Estudio de los códigos 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 código 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.
- 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): «Toponimia (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 Ber nandes, eds., m ara un icipal de Palmela -  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 17 - 42.
- ZOZAYA [STABEL-HANSEN], J. (2014): «La Bureba ¿frontera islámica me-  
diante 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.