



## NARRATIVAS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL SIGLO XVI. A PROPÓSITO DE LAS NOTAS HISTÓRICAS DE FRAY DIEGO DE GUADIX

María Águeda Moreno Moreno 

*Universidad de Jaén*

**RESUMEN:** La diversidad de ideas y valores entre las distintas sociedades es irreductible; no se puede juzgar un elemento cultural desde otra sociedad. Lo único importante es que tenga sentido dentro de esa cultura. Desde esta mirada, este trabajo se ocupa del diccionario de Diego de Guadix (ca. 1593) a fin de conocer de qué manera, a través de su narrativa lexicográfica, este autor describe distintos sistemas socioculturales a través de los cuales habla de los “Otros” desde un “Nosotros” etnocentrista y bajo una base de unidad sociorreligiosa unilineal.

**PALABRAS CLAVE:** diversidad cultural, otredad, lexicografía, Diego de Guadix, siglo XVI

### Narratives of Cultural Diversity in the 16th Century. On the Historical Notes of Fray Diego de Guadix

**ABSTRACT:** The diversity of ideas and values between different societies neither can be reduced nor judged as a cultural element from another society, being the only important matter that makes sense within that same culture. From this perspective, this article analyses the dictionary of Diego de Guadix (ca. 1593) to find out how through his narrative this author describes different socio-cultural systems and speaks of the “Others” from an ethnocentric “We”, based on a unilinear socio-religious concept.

**KEYWORDS:** cultural diversity, otherness, lexicography, Diego de Guadix, 16th century

### Les récits de la diversité culturelle au XVIe siècle. Sur les notes historiques de fray Diego de Guadix

**RÉSUMÉ :** La diversité des idées et des valeurs entre les différentes sociétés est irréductible; une société ne peut pas juger un élément culturel d’une autre société. La seule chose importante c’est qu’il ait un sens dans cette culture. Selon cette perspective, cet article traite du dictionnaire de Diego de Guadix (vers 1593) afin de comprendre comment, à travers son récit lexicographique, cet auteur décrit différents systèmes socioculturels à travers lesquels il parle des « Autres » à partir d’un « Nous » ethnocentrique et sous la base d’une unité socio-religieuse unilinéaire.

**MOTS-CLÉS :** diversité culturelle, altérité, lexicographie, Diego de Guadix, XVIe siècle

Les Géographes n'ont divisé jusqu'ici la Terre que par les différens Pays ou Régions qui s'y trouvent. Ce que j'ai remarqué dans les hommes en tous mes longs et fréquens Voyages, m'a donné la pensée de la diviser autrement. Car quoique dans la forme extérieure du corps et principalement du visage, les hommes soient presque tous différens les uns de autres, selon les divers Cantons de Terre qu'ils habitent, de sorte que ceux qui ont beaucoup voyagé peuvent souvent sans tromper distinguer par là chaque nation en particulier: j'ai néanmoins remarqué qu'il y a surtout quatre ou cinq Espèces ou Races d'hommes dont la différence est si notable qu'elle peut servir de juste fondement à une nouvelle division de la Terre.

(Berniere, 1684, p. 148)

## 1. INTRODUCCIÓN: MIRAR A LOS “OTROS”

A finales del siglo XVI el franciscano granadino Diego de Guadix dejaba su obra lexicográfica sobre arabismos dispuesta para impresión. Era el año de 1593. Ello no tuvo lugar. A pesar de esto, el estado manuscrito del diccionario no impidió su consulta e impacto hasta casi nuestros días, de modo que el padre Guadix, tal y como dentro de la tradición canónica ha sido conocido, será tomado como máxima autoridad consultada en materia de arabismos por los mayores representantes de autores de diccionarios del español, como fueron Sebastián de Covarrubias (1977), la propia Academia Española y etimologistas como Leopoldo Eguílaz y Yanguas (1974) y/o Joan Corominas y José A. Pascual (1980-1991), entre otros. De modo que con esta obra de finales del siglo XVI se inicia una importante línea de investigación para el léxico sobre los arabismos del español (Moreno Moreno, 2006).<sup>1</sup> Su método de análisis

---

<sup>1</sup> En tanto a los primeros estudios tendentes a valorar el componente árabe del español, ya apuntamos que “los estudios sobre el componente árabe español no se desarrollaron en España hasta bien entrado el siglo XVI. En esta época de estrecho dogmatismo, solo se puede explicar este sentimiento de maurofilia a tenor del deseo vehemente por el celo evangelizador que al amparo de la religión cristiana se desarrolla en este siglo [...] serán autoridades en las letras, como Nebrija en su *Gramática castellana* (1492) y Valdés en su *Diálogo de la lengua* (1536), quienes dejen testimonio del fenómeno de los arabismos, dedicándoles diferentes apreciaciones [...] Pero no será hasta casi el final del XVI cuando verdaderamente nos encontremos con estudios dedicados solo y exclusivamente al arabismo español, iniciándose, de esta manera, una importante línea de investigación para léxico español que llega hasta nuestros días. Dos obras cercanas en la fecha darán inicio a esta labor de investigación desde el campo de la lexicografía: el *Compendio de algunos vocablos árabigos introducidos en la lengua castellana* (1585) de Francisco López Tamarid y la *Recopilación de algunos nombres árabigos* [c. 1593] de Diego de Guadix” (Moreno Moreno, 2006, pp. 1177-1178).

lexicográfico será el etimológico y su redacción dispuesta y fiel al legado enciclopedista de la tradición medieval que persiste hasta el siglo XVII y con amplias glosas e informaciones de carácter histórico-cultural. A su estudio del léxico el autor suma la reflexión directa del sujeto que observa la vida; reflexiones, en muchos casos, valiosas que aúnan con amenidad la diversidad propia de un universo tan rico como fue el marco histórico del siglo XVI español. Sus artículos lexicográficos se convierten, de este modo, en memoria viva y testimonio común para el estudioso de nuestros días.

La subjetividad del autor rige toda la obra. Él mismo determina la necesidad de la presencia de ciertas informaciones, así como el tipo de glosas que cree pertinentes para el lector. A tal punto llega la subjetividad evaluativa que la misma enunciación presenta las características de una lengua de tipo comunicativo, dependiente totalmente de la situación y del espacio físico en el que se redacta, lo que le sirve de punto de referencia a la hora de establecer explicaciones. Pero, sobre todo, en el diccionario sobresale el parecer moral del autor. Como hombre de Dios que es, muestra mucho cuidado por no ofender a Dios y a la Santa Madre Iglesia. Esto determina su modo narrativo. Así muchos vocablos, que ofrecen una descripción de la realidad censurada, quedan a medio camino de ser definidos lexicográficamente. Sirva de ejemplo: *alcagüete*. “En Roma y en toda Italia los llaman *rufiano* y *rufiana* que también son nombres arábigos y significan una grande torpeza y deshonestidad como veremos en su lugar, si la onestidad diere lugar a ello” (Guadix, 2007, s. v.). El pudor no debió de permitirselo, o quizá fue la memoria, pues no se recoge como entrada ni *rufiano* ni *rufiana*; no obstante, sí se recogen otras emparentadas formalmente que siguen esta misma perspectiva en el análisis léxico:

*rofián*. Lllaman en España a el hombre de tan baxo y mal vibir, que tiene a su cargo mugeres, para que otros hombres usen d’ellas. Viene d’este verbo RAFAC que —en arábigo— significa ‘alçar o levantar’. Y de aquí RUFACAN que —en arábigo— significa ‘alçador, o levantador’. No es posible declarar bien este nombre, sino es diciendo palabras muy deshonestas, porque significa una muy grande deshonestidad, quien cayere en la quenta lo entenderá. Y el que no lo entendiere, tenga paciencia. En Italia usan d’este mesmo nombre arábigo, aunque en mayor corrupción, porque dizen rufiano y rufiana, para significar lo que —en español— ‘alcagüete y alcagüeta’ (Guadix, 2007, s. v.).

*rufaldado*. Lllaman en España a un hombre que anda envuelto en amistad de malas mugeres, y por esto anda siempre en riñas y pendencias. Y assí anda cargado de cotas, caxcos y broqueles. Es un participio o como participio pasivo, formado a la castellana y deducido del nombre *rufián*. A él me remito y callaré mi boca, y no lo declararé, porque no es posible declarar este nombre, sin hablar palabras muy deshonestas, vaste dezir que viene d’este verbo ARFAC que en arábigo significa ‘alçar o levantar’ (Guadix, 2007, s. v.).

*rufo/rufalandán*. [...] Es la mesma algarabía, que acabo de dezir o que acabo de callar, porque significa una grandísima deshonestidad (Guadix, 2007, s. v.).

Para el lector de hoy su discurso es casi el recreado desde una mirada antropológica. En este sentido, el objetivo de este trabajo es analizar desde la historiografía sus narrativas sobre la diversidad cultural en el siglo XVI, las cuales nos permiten conocer desde su mirada a los “Otros”. En este sentido, la metodología aplicada es el análisis y recopilación de un material empírico documental y significativo en su entorno emic, en el que observar las racionalidades del autor. Así, dicha observación científica se lleva a cabo en su espacio natural socio-histórico-cultural, entendiendo sus artículos lexicográficos y definiciones como materiales empíricos para resolver la etnografía.

La representación del “Otro” en la obra de Diego de Guadix nos lleva a únicas noticias, presentadas totalmente como verdaderas y reales, exageradamente etnocéntricas, desde el discurso de la “religión verdadera” y la “visión de los vencedores”; las más veces, fantásticas.

Fiel a la línea ortodoxa de la tradición del momento, una lexicografía etimológica de corte enciclopédico, más interesado en lo exterior a la lengua que en una lingüística interna, como no podría ser de otro modo, su trabajo lexicográfico le permite describir situaciones relevantes y singulares a partir de datos etnográficos e históricos recogidos; le permite crear una narrativa de la diversidad, mediante la indagación directa y el contacto con fuentes locales, la observación participante directa y la intermediación con la oralidad de primera mano, así como por su interés teórico por sociedades remotas de realidad histórico-mitológica. Todo ello le lleva a institucionalizar con su discurso lexicográfico las convicciones vigentes de la tradición, actuando así activamente en la caracterización de su época. Sus anotaciones enciclopédicas buscan entender y explicar cómo piensan y se comportan esos “Otros”. Su mirada no es distante, por lo que el análisis de su discurso nos acercará a su manera de percepción de la realidad, a entender las situaciones en las que se expresan las diferencias, muchas veces en oposición, y siempre en contraste entre el “Nosotros” y los “Otros”.

En este sentido, las tipologías, taxonomías y clasificación que se desprenden de su obra son producto de la fenomenología del conocimiento del momento y de los contactos interculturales dirigidos por la política y la religión. De este modo y para su entendimiento, partimos del argumento de Hering Torres (2007), a propósito de las variables históricas que se relacionan con el concepto de “raza”:

Desde la perspectiva del europeo, tanto lo foráneo como su evidente alteridad, debía ser ordenado y sistematizado en categorías plausibles para el entendimiento de aquella diversidad. Los esquemas perceptivos ante la otredad se construían siempre desde el prisma cultural y simbólico de lo propio y, en aparente corolario, cada desviación se entendía y se tildaba como una anomalía. Esto generó la creación de referentes culturales de carácter negativo y, por ende, la imagen del “Otro” se determinó a través de la imagen de lo “Propio” con el fin de enaltecer el propio “Yo”: donde un “vos-otros” negativo, un “nos-otros” positivo (Hering Torres, 2007, p. 20).

## 2. EL ANÁLISIS DE NARRATIVAS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL SIGLO XVI. CLAVES DE ANÁLISIS

El análisis de narrativas de la diversidad cultural en el siglo XVI parte de una experiencia concreta ligada a la dimensión histórica y espacial que se recrea en el diccionario de arabismos de Diego de Guadix. Su conocimiento nos permite así utilizar los datos que proporciona de forma activa para nuestro *discurso analítico*. En este sentido el *discurso lexicográfico* suministra contexto al mostrar las prácticas y la participación experiencial del autor: “estos actos muestran la *acción* y la *palabra* de los sujetos que participaron, a través de los cuales percibimos sus expresiones” (Merino Hernando, 2012, p. 122). Al suministrarnos contexto (*cf.* Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 237), el autor nos da la oportunidad de ponernos en el lugar de aquellos que vivieron en otro tiempo, tuvieron formas distintas de experiencia, al tiempo que nos ofrece las claves significativas de la realidad analizada. Es de este modo que este análisis etnográfico nos permite acercarnos a la cultura, si bien debemos de entender que “las culturas *no son* solamente lenguajes” (Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 237). De ahí que debamos distinguir claramente entre lo que entendemos analíticamente por *discurso lexicográfico* y por *discurso analítico*.

### 2.1. El discurso lexicográfico

El *discurso lexicográfico* es el que se halla en el plano real del material lexicográfico registrado como material empírico. Se obtiene y se trata como documentación producida por un agente, entendido este como la persona de carne y hueso que realiza la acción de redacción del diccionario; como agente no es una categoría descarnada, sino todo lo contrario. Su acción está encarnada y necesariamente localizada; por lo que también, desde su acción y desde escenarios históricamente conformados, se construye una imagen de la realidad del tiempo que le tocó vivir. Y es en él que se definen a otros sujetos y se les da unas denominaciones precisas. Así Diego de Guadix es *agente activo* de una práctica lexicográfica, que se sitúa en un plano descriptivo sobre *sujetos pasivos* (los “Otros”) descritos.

En este sentido, a pesar de que se pueda ver el diccionario como una obra sin consistencia discursiva por ser una suma de distintos “microdiscursos”, que conforma un todo heterogéneo, lo cierto es que el diccionario sí puede ser analizado en su totalidad desde una perspectiva discursiva. Ya Dubois (1970, p. 35) señaló sobre el discurso lexicográfico que este es un texto, un discurso continuo y cerrado sostenido por el lexicógrafo a propósito de la lengua o del conocimiento del mundo (esta idea manifiesta ha sido aceptada por la teoría lexicográfica; véase: Alvar Ezquerro, 1983; Anglada Arboix, 1991; Lara, 1992; entre otros). Dubois, concretamente, entendió el discurso lexicográfico como un discurso pedagógico, el cual en torno a un corpus léxico ofrece formulaciones científicas y/o culturales. Tanto es así que el texto de un diccionario no es un discurso-reflejo de cómo usan los hablantes una lengua; el discurso lexicográfico es un discurso elaborado por el lexicógrafo, con un valor performativo

y el objetivo de instruir al lector sobre la lengua y el mundo, de ahí su peso educativo (Dubois, 1970, pp. 35-40). La particular relación (performativa) entre el sujeto de la enunciación (el autor del diccionario) y el lector —“le ‘tu’ auquel s’adresse le performatif” (Dubois, 1970, p. 40)— es semejante a la que se da entre un maestro y un alumno (Dubois, 1970, p. 41): “voici le sens de tel mot, employez-le, ou orthographiez-le de telle manière à l’exclusion de toute autre”. Si bien debemos entender, como apunta Lara, que verdaderamente “el diccionario no tiene un sujeto individual de la enunciación, sino que, para cada hablante, el sujeto de la enunciación lexicográfica es la sociedad” (Lara, 1992, p. 4), por ello en él queda reflejado un modelo de acción cultural (cf. Moreno Moreno, 2021). En el discurso lexicográfico se dan dos tipos de predicados (Dubois, 1970, p. 47), uno, ontológico, metalingüístico, sobre el lenguaje, y otro, ideológico, sobre la sociedad y la cultura. De modo que en el discurso lexicográfico las palabras tienen:

Dos componentes inseparables, por un lado, la verdad objetiva del conocimiento de los referentes del vocablo (para decirlo también con Bühler, la función referencial del signo lingüístico); y por otro, la verdad establecida por los valores sociales que hayan entrado en juego, es decir, las funciones sintomática y apelativa de Bühler, ya sea de educación literaria (voces reconocidas por el mundo de las letras, frente a voces populares o coloquiales), ya sea de urbanidad (voces neutrales frente a groseras), ya sea de diferencias de estratos sociales (burgueses frente a proletariados, o frente a marginados), ya sea religiosos (dogmas católicos, por ejemplo, frente a la iconoclasia de los libre-pensadores), o ya sea políticos (capitalistas liberales frente a socialistas o comunistas), el artículo lexicográfico tiende a representar o a reflejar esas verdades sociales, por lo que los diccionarios monolingües vienen a ser, por un lado, registros del conocimiento social de las palabras de la lengua a la que se refieren, por otro, normas de inteligibilidad social de todo discurso que se produzca en el seno de la comunidad lingüística (Lara, 1992, p. 4).

Esas “normas de inteligibilidad social” son, por tanto, significados plausibles, con una clara pretensión de objetividad basada en una relación biunívoca coincidente entre lo representado (significado) y la representación (significante). De modo que el discurso lexicográfico es así un discurso ideológico, en tanto su propia estructura analítica mantiene una relación con la estructura social (Van Dijk, 1996, p. 16). Esto es así, porque con la lengua no solo hablamos del mundo, sino que también creamos el mundo. En este sentido, dicho discurso se convierte en este estudio en el objeto de análisis a fin de analizar las narrativas sobre la diversidad cultural en el siglo XVI a partir de la obra lexicográfica de Diego de Guadix —entendemos este análisis ideológico del lenguaje y del discurso tal y como lo expone Van Dijk al señalar que este método permite poner “al descubierto” en los discursos (1996, p. 15) la ideología de los hablantes y escritores—.

## 2.2. El discurso analítico

Es necesario llamar la atención de que los discursos lexicográficos que seleccionamos no son una verdad neutral, ya que irremediamente han sido seleccionados subjetivamente, a razón del problema, mediada su selección, no por su pertinencia solo, sino por el “filtro” de nuestra investigación. Es así como llegamos al *discurso analítico*. El discurso analítico es el que nos permite, al leer el diccionario sobre arabismos de Diego de Guadix, aproximarnos a las narrativas de la diversidad cultural en el siglo XVI; es el discurso que surge desde el análisis del material empírico (el diccionario), el cual es interpretado y/o subsumido con fines de eficacia investigativa. El diccionario así se presenta como artefacto cultural, objeto de nuestra investigación.

El discurso analítico no es un registro de hechos lingüísticos, pues, aunque se transcriba literalmente un discurso lexicográfico, este necesariamente necesita ser contextualizado y debe ser connotado en una operación que permita comprender (interpretar) el texto. De modo que el texto es *objeto* analítico que, independientemente de su contexto y situación social e histórica concreta, ofrece una *realidad* representada por la investigación. Así, el discurso lexicográfico está influido por el plano real del diccionario (ideología), mientras el plano descriptivo está influido por la visión del investigador y mediado por un contexto teórico de interpretación.

En el discurso analítico debe atenderse a dos dimensiones: a la *dimensión referencial o informativa*, esto es, lo referido, lo informado en el discurso lexicográfico, es decir, el tema de que se trata, y a la *dimensión de las perspectivas o posiciones sociales*, siguiendo a Merino Hernando (2012, p. 19), esto es, las posiciones y perspectivas desde las que las personas producen sus discursos. Desde esta dimensión el discurso lexicográfico se interpreta como un discurso de representación social. Luego no solo debe analizarse el texto lexicográfico buscando una verdad referencial en los predicados (idea positivista), sino que la verdad referencial estará en el contexto interpretado, pues el significado no se agota en el significado referencial del significante. Conforme a Díaz de Rada (2010), el significado es un

extenso y complejo conjunto de experiencia de cada ser humano tramado en su particular historia biográfica: las personas no usan las palabras y otras unidades verbales leyendo un diccionario, sino que lo hacen en el contexto de su experiencia vital [...] el significado de las palabras que las personas ofrecen en el campo es relativo al *uso analítico* que el investigador hará de esas palabras, pues no existe significado de una unidad lingüística al margen de la acción de un *intérprete* que atribuye precisamente ese significado a esa unidad lingüística. [...] En ciencias sociales, la teoría del significado se extiende dese luego más allá del que se asocia por *convención* a las expresiones lingüísticas (significantes)... [por eso desde una postura naturalista se sugiere erróneamente que] toda realidad es aprehensible a través del significado codificado convencionalmente (es decir, culturalmente) en el lenguaje. Desde luego que ese significado culturalmente codificado es importante, pero solo si sabemos reconocer que el lenguaje verbal es un medio *incompleto* de codificación (de lo contrario, cualquier realidad humana podría describirse por completo sirviéndose de un diccionario y

una gramática lingüística!); y si sabemos reconocer igualmente que existen muchas cosas en la vida humana cuya existencia *no es primariamente cultural o convencional (mucho menos verbal)* (Díaz de Rada, 2010, p. 161).

El discurso lexicográfico ideológico será, por tanto, el objeto de análisis de este estudio, como hemos señalado más arriba, y en el análisis las narrativas sobre la diversidad cultural en el siglo XVI a partir de la obra lexicográfica de Diego de Guadix nos interesará, además de la verdad contenida en el texto, contemplar y comprender el entorno general de las narrativas para conocer “cómo participan [los distintos agentes] en el proceso de articulación social [...], qué lugar ocupan en el entramado institucional en el que participan, qué dinámicas protagonizan, qué objetivos adoptan y qué estrategias articulan en su creación y cómo los redefinen para adaptarse a las nuevas circunstancias” (Merino Hernando, 2012, p. 174).

### 3. EL DISCURSO DE REPRESENTACIÓN SOCIAL EN LA OBRA DE GUADIX: LA MIRADA DE LOS VENCEDORES

Para lograr nuestro objetivo, la aplicación metodológica parte de entender que la descripción lingüística lexicográfica rompe con la intertextualidad, pues dispone la información de manera atomística, de modo que se escinden significados vinculados a la palabra descrita y solo desde un contexto más amplio (sociocultural, histórico, etc.) estos son aprehensibles. Sin embargo, esto no debe hacernos dudar de que los diccionarios son una fuente simbólica extrínseca de conocimiento. Puede parecer que son obras sin consistencia discursiva, tal y como ya hemos señalado, por ser una suma de distintos microdiscursos, si bien su discurso debe ser entendido como un discurso contextualizado. Esto es, el análisis debe partir de un contexto (en el que hallar coherencia, cohesión, intencionalidad, aceptabilidad, situacionalidad, intertextualidad e informatividad); sin duda, todo ello se da en los microdiscursos.

A pesar de todo, es cierto que la organización técnica del diccionario difumina el discurso que encierra; no se percibe a primera vista un sentido total, ya que este se encuentra en un texto fragmentado en miles de definiciones y en diversas marcas. De modo que su narrativa aparece velada en la estructura lexicográfica.

En este sentido, el contexto de la obra de Diego de Guadix es el que permite la interpretación de las narrativas sobre la diversidad en su diccionario. Como en cualquier diccionario, la narrativa es la propia de una lengua cultural contextualizada, inserta en una estructura especializada y en donde las orientaciones ideológicas guían la infraestructura.

El contexto sociocultural de las narrativas microdiscursivas del diccionario de Guadix se muestra laberínticamente a lo largo de sus definiciones de manera complicada y ajustada a la maquinaria que lo sostiene: la ideología. Como bien apunta Wolf:

Existe un nivel de conocimientos y actividades prácticas —cavar, plantar, cosechar, cocinar, comer— y otro de los significados que se les da, insistentemente, a estas actividades



—relaciones de género, pautas de conducta adecuadas con los espíritus de los campos y de la casa, categorías de alimentos que se pueden consumir o no— que connotan implicaciones simbólicas. La actividad mediante la que tales significados encajan con la praxis a la que se refieren es un proceso específicamente humano: la construcción de ideologías (Wolf, 2004, pp. 24-25).

Y Diego de Guadix, como humano que fue, hizo que su mirada crítica en su diccionario fuera, sin duda, ideológica. De modo que su narrativa es una transmisión de valores generalmente privativos de determinados grupos sociales, que parte, como ya hemos señalado, de una visión cultural de la fe verdadera y de la mirada de los vencedores. La contextualización aporta valor en tanto que el sistema de ideas básicas que es compartido por un grupo social (Van Dijk, 2005), es decir, en tanto que

dentro de la comunidad epistémica existe un consenso sobre el hecho de que su Base Común de conocimiento compartido es ‘verdadera’, y que no es una ficción ideológica, es decir, no es ‘mera creencia’ u ‘opinión’. Así que puede verse, por ejemplo en el hecho de que ese conocimiento está generalmente presupuesto en los discursos e interacciones de los miembros competentes de esa comunidad, y también entre diferentes grupos que sean oponentes ideológicos (Van Dijk, 2005, p. 278).

Esa cultura contextualizada se posiciona como eje vertebrador del discurso lexicográfico. Y se posiciona en el contexto propio de los “vencedores” “cristianos” tras la conquista del último reducto musulmán en la península. Su argumentación de poder se sustenta en presupuestos teóricos como son un contexto histórico evolucionista unilineal de origen teológico, dispuesto por vía patrilineal desde el patriarca Abraham, heredero del pacto de Dios. Y en donde la dinámica social se despliega sobre la base de la corrupción lingüística que implica la ruptura del pacto divino. A saber:

Después de Abraham, ubo muchos hebreos de los mismos decendientes de Abraham, que no quiriendo seguir a Abraham ni a su religión judayca, se fueron a las arabias con los otros hebreos gentiles que allí moravan. Y los decendientes de Abraham, por vía de la muger legítima: “Sarra”, se llamaron “sarracenos”, y los decendientes, por vía de la muger no legítima: “Agar”, se llamaron “agarenos” (Guadix, 2007, *Primera Advertencia del Proemio al lector*).

La ideología del parentesco (lingüístico y cultural) patrilineal y patrilocal se refuerza en su esencia mítica al quedar al margen de escisión sociolingüística, ya que esta viene determinada por vía matrilineal (*Sara vr. Agar*). Se crea así una clasificación jerarquizada en donde los términos no son equivalentes, sino términos en posición super e infraordenados, en donde las categorías son reconocibles por medio de claves del lenguaje: *agarenos* frente a *sarracenos*.

Asimismo, e igualmente de manera unilineal, el cisma religioso, de origen humano y personificado en el profeta Mahoma, no solo determina una escisión sociocultural, sino que

divide la totalidad lingüística árabe, conformando variedades lingüísticas identificadas socialmente (árabes *versus* moros); (fina y antigua algarabía *versus* algarabía corrupta de los moros, fechada en el 592 d. C.). De esa manera las categorías básicas quedan formalizadas y son reconocibles en sus rangos por la lengua de la siguiente manera: (a) la fina y antigua algarabía producto de origen teológico, genéticamente emparentada con la línea patrilineal de carácter universal y primario. Y (b) frente a la lengua árabe corrupta que tienen los moros:

Advierta el docto y discreto lector, que no andan a una el ser árabes o árabes y el ser moros [...] porque difiere mucho la lengua de la religión. [...] Son árabes de nación y hablan la lengua árabe, y no por eso son dependientes de moros ni tienen que ver con moros, porque comenzaron a ser [...] antes que el maldito Mahoma naciera en el mundo, ni su maldita seta se publicase. Esto es dicho para que nadie sea tan ignorante que le parezca ser todo una pieza o andar todo a una, el hablar, en alguna tierra, lengua árabe y el ser aquella gente dependiente de mahometanos (Guadix, 2007, s. v. *Aguadince*).

Como vemos, Guadix usa los términos “árabes” y “moros” como categorías de clasificación y disociación, fundamentando la experiencia en un entorno histórico concreto. En su narrativa, intencional y consciente, se aprecia más la emotividad que la racionalidad, su discurso no actúa “en vacío”, sino dentro de una cultura, por lo que los modelos culturales admiten amplia plasticidad: el relativismo cultural se aborda desde un universal primario, fundamentado en creencias innatas, que vienen determinadas por fuerzas externas superiores. Todo ello determina una narración propia de una mentalidad prelógica —como no podía ser de otro modo—, apoyada, por tanto, en la emoción y validada socioculturalmente. Así su narrativa tiene una importante capacidad funcional: las emociones son los medios de coordinación de las interacciones sociales, por lo que quedan vinculadas a la conducta social. Es de este modo que se difumina la imagen individualista de las acciones y se alcanza la universalidad.

Al cabo se advierte que sigue el “modelo de la similitud” —el “modelo de la razón” no llegará hasta la Ilustración—, de modo que las descripciones perplejas y complejas que se hacen describen ideologías que no tienen un modelo referencial claro y que, además, queda sustentado tan solo en fuentes bíblicas. Esto provoca que el autor, en referencia al mundo árabe, entre en el ámbito sentimental y emocional de la ambivalencia; en un estado de conflicto entre valencias positivas y negativas hacia los “árabes primitivos” y los “moros contemporáneos” con los que convive la sociedad tras la Reconquista.

#### 4. LA DEFINICIÓN DE LA ALTERIDAD RESPECTO AL MODELO DE REFERENCIA

Guadix, al hablar del “Otro”, ofrece una definición de la alteridad dependiente del modelo de referencia de los “vencedores”, “católicos” y “cristianos viejos”. Sin olvidar que como miembro competente de esa sociedad (Van Dijk, 2005, p. 278), su discurso, el de un varón, culto y religioso, estructura la realidad y la dota al mismo tiempo de veracidad. Es, en términos de Foucault (1968), la episteme del discurso, el marco de verdad impuesto desde arriba, por

el poder y la posición de los vencedores. Y aunque nos pueda parecer que estos conocimientos tienen una base inestable de conocimiento racional y fuerte carga mitológica —“así concebida, la ciencia de esta época parece dotada de una débil estructura” (Foucault, 1968, p. 40)—, sin embargo, “el saber del siglo XVI no sufre por una insuficiencia de estructura. Por el contrario, hemos visto cuan meticulosas son las configuraciones que definen su espacio” (Foucault, 1968, p. 40), por lo que se trata, definitivamente, de un marco discursivo perfectamente estructurado —una episteme epocal— que adopta sentido dentro de la sociedad a la que pertenece el discurso.

#### 4.1. Discurso sobre los “otros”: los moros

Las narrativas sobre los “moros”, dado el contexto que sustenta su obra, muestran claramente y sin complejos un etnocentrismo ideológico: superioridad cultural, racionalidad, religión verdadera, costumbres refinadas, etc., y ello narrado desde la propia experiencia:

Y yo, que, en público y en secreto, e predicado muchas vezes en esta lengua árábica a moriscos y a árabes, y todos los naturales del Reyno de Granada que nos criamos entre moriscos sabemos bien de poner y çertificar de las costumbres y humor de los árabes o moros y moriscos, que en España bivieron y biven (Guadix, 2007, s. v. *adelantado*).

Los modos narrativos en los que se manifiesta o se expresa esta diversidad son distintos:

(1) el primero muestra una *diversidad* opuesta, un “Nosotros” *versus* “Otros” es el eje central de este modo narrativo etnocentrista, un modelo que reduce a dos categorías opuestas y absolutas las identidades sociales, en donde el posible carácter cambiante y múltiple se infiere solo de la superioridad cultural y de los valores que muestra:

Qu'es tal que, *por no parecer o assimilar a los christianos viejos, si fuere necesario, se darán una cuchillada por la cara*. Y en testimonio y çertifiçación d'esta verdad hazían muchas cosas al revés de como se an de hazer, por no hazerlas como los christianos viejos, por no parecerles, o porque no paresçiesen tomar o aprender alguna cossa d'ellos, los arados y las rexas, y las haçadas, pisos, haçadones, y las demás herramientas e instrumentos de la agricultura, quasi todo lo tenían de otra forma y manera que los christianos viejos.

Las sogas, y criznejas y tomizas, que haçían y labravan, las hazían y labravan al revés de cómo los hazen y labran los christianos viejos.

Yr un hombre en una cavalgadura y llevar una muger en grupa o a las ancas, que ir como hombre es ir sentado a horcajadas e ir como muger es ir sentada a los pies juntos, por no hazer esto como los christianos viejos, lo hazían al revés (combiene a saber), que el hombre iba sentado los pies juntos, y la muger iba sentada a horcajadas (combiene a saber) los pies a las dos partes de los estribos.

Si va con una carga de tres haçes de leña, que es lo ordinario y aun lo razonado, que el haçe de en medio carga y sienta entre los otros, que llaman costales, y los árabes y moriscos no los

sentaban assí, sino lo atravesavan sobre el lomo de la bestia, cosa bien disforme de la razón que en aquello a de aber.

Escrebir y leer sus escripturas lo hazen al revés de los christianos viejos, y aun porque los christianos, de ordinario, escriven con plumas, por no imitarlos, escriven los árabes con unas cañuelas, siendo el común entender de todos los hombres del mundo, que se escribe mejor con una pluma, que no con una caña. Se informa que qualquiera frasis o manera de hablar, que fuese común a los christianos y árabes, no es posible averla los árabes aprendido de los christianos, ni averla usado a imitación de los christianos, sino los christianos, como gente sincera y de pechos y ánimos sin doblez, averla aprendido de los árabes y averla usado a imitación de los árabes (Guadix, 2007, s. v. *adelantado*).

(2) El segundo modo es la *asimilación*. Vemos claramente cómo se absorben y se integran categorías culturales. En ello se justifica en sí el trabajo de Guadix. ¿Qué sentido tendría sino hacer un diccionario sobre los arabismos del español?

Para de raíz y fundamento entender el origen y antigüedad de la lengua arábica a de entenderse que después de la confusión de las lenguas, que por el soberano poder fue hecha en la Torre de Babilonia, y todo el género humano se dividió en comunidades y naciones gentilicias, ymbentando y hablando cada qual d'ellas el lenguaje que le pareció, entre las quales uvo una nación y comunidad de gentiles, cuya lengua fue hebrea o hebráica [...] Todos los demás hebreos, que no se circunçidaron, ni siguieron a Abraham, en la cosas que Dios, nuestro señor, les enseñó y mandó, que fueron millares de millares de hebreos, ni fueron d'esta religión ni se llamaron judíos, sino, quedándose en su gentilidad, vibían en ley natural y hablaban su lengua hebrea, y tomando nombre de la provincia y patria donde habitavan, qu'era Arabia, se llamaron árabes.[...] De suerte que la lengua hebrea y la lengua arábica, en caso de antigüedad, no se deben nada la una a la otra, ni entre la una y la otra ay similitud, sino ydentidad, pues que ambas son lengua hebrea (Guadix, 2007, s. v. *algarabía o algaravía*).

No obstante, estas ideas no están exentas de contradicciones que siguen un orden lógico: la antigüedad que se adscribe a la lengua árabe, emparentada con la hebrea es una razón más para desacreditar al musulmán, y combatir, ahora desde el poder que le proporciona el conocimiento de la lengua, la religión de la “maldita seta de Mahoma”, tal y como son enunciados estos “Otros”. No podemos olvidar, a la hora de dar una justa valoración a este tipo de obras, que se llevaron a cabo, no sin pocas dificultades y contradicciones, y que su pretendido carácter riguroso e imaginativo se formó en una sociedad antagónica que compartía un solar común. Desde la perspectiva actual, y a pesar de las diferencias metodológicas y estructurales que puedan surgir frente a la lexicográfica moderna, el conocimiento de esta obra, como de tantas obras semejantes, permite registrar unos principios teóricos mínimos que quedaron reflejados en estos primeros pasos de la práctica lexicográfica e, igualmente, saca a la luz la trayectoria laboriosa del quehacer lexicográfico de nuestro pasado.

(3) En cuanto al tercer modo narrativo que hallamos, este se usa para expresar la diversidad como *superposición*. La lengua y la cultura se muestran desde una perspectiva claramente ideológica: apoyada teóricamente en una continuidad genealógica entre el pasado cultural y el “Nosotros” de Guadix que determina una concepción de *parientes ficticios*. La cultura superior, de este modo, se muestra narrativamente estática, es al fin y al cabo la misma cultura (por eso hay arabismos en el español). Pero a su vez, frente a esta continuidad histórica, se superpone la diversidad real que permite la superposición cultural constante (hebreo-árabe; árabes *vs.* mahometanos).

La mirada narrativa de Guadix hacia los “Otros”, los moros, es una mirada holística, de casi una analogía orgánica: los moros son pueblos sin historia y sin coherencia cultural (así se muestra en la escritura, en los comportamientos, etc.), lo que le lleva a representarlos como un modelo de comunidad aislada; de modo que, aunque se cuenta con una historia global y universal, esta cultura se muestra como local, con historia particular y paralela a la cultura avanzada y dominadora:

Donde mandan moros, todo es una pieça, qu’el mesmo castellano o alcayde del castillo examina y sentencia qualesquier causas civiles y criminales y en tal para ello porque, como son hombres sin letras, y hazen mill bestialidades y injusticias en lo que juzgan y sentencian (Guadix, 2007, s. v. *alcalde*).

#### 4.2. Discurso sobre los “otros”: los guanches

Guadix estuvo en Canarias un largo año como Comisario Visitador de la provincia de Canarias para la orden franciscana. Al igual que con los moros, identifica a los guanches como una comunidad social de “Otros”; pero en este caso, los guanches son vinculados universalmente como comunidad exótica a la línea patrilineal de Abraham y, por tanto, a los arábigos (y no a los moros). Se identifican categorialmente como “gentiles” y se representan, dentro de los modelos tradicionales antropológicos conocidos, como “el buen salvaje”: sencillez de vida, conforme a la naturaleza, adaptados a su ecología. De ahí su estado de evolución inferior:

Los guanches o canarios, o antiguos naturales de aquellas islas devieron ser de casta o nación de árabes, porque quasi en todas aquellas islas hallé nombres de ríos, montes, pagos y otras cosas que los conoçí y noté por nombres arábigos. Y esto no pone en aquella gente nota de moros, porque hasta agora noventa o çien años, no avía aquella gente conoçido ni oído dezir el nombre del maldito Mahoma. De suerte que hasta agora, ochenta o çien años, no savía aquella gente que avía avido en el mundo Mahoma, ni aunque avía naçido en el mundo Jesuchristo, Nuestro Redemptor. Y assí ni eran moros ni christianos, sino puros gentiles, que, como digo avían de ser de casta o nación de árabes, pues hablaban la lengua arábiga, aunque en grandíssima corrupción (Guadix, 2007, s. v. *Aguadinace*).

Es muy curioso que a los antiguos naturales de las islas de Canaria les dio naturaleza estas cucharas hechas, que en todas aquellas islas echa la mar de sí unas conchuelas, como de almejas, más largas que anchas, tan propias para cucharas que parece que naturaleza no pretendió crear marisco sino hazer cucharas. Es muy más donoso lo de los árabes de África, que tienen por cosa embaraçosa y de mucho melindre, comer con cuchara y así, quitándose de embaraços, comen con la mano el alcuzcuçu, tomándolo a puñados, que no es posible hazerse sino comiendo muy suziamente (Guadix, 2007, s. v. *cuchara*).

Devieron de llamar assí a aquella parte de Canaria por unas peñas o tosca que está cerca d'este dicho puerto en que aquellos gentiles y antiguos naturales de aquella isla tenían hechas una cuevas o grutas, que les servían de sepulchros para sus difunctos (Guadix, 2007, s. v. *Gando*).

Los nativos canarios se muestran como esa “naturaleza” que, por aislada, se conserva intacta; pero en la narración se puede ver “la tensión entre la moral cristiana y la naturaleza biológica” (Olivares Martínez, 2013, p. 41). Guadix construye su identidad como hombre civilizado cristiano y occidental y al margen de él, en otra dimensión inferior de la estructura social, el pueblo guanche: un pueblo bárbaro, en donde su representación queda ligada, especialmente, a su sistema de alimentación y a la gestión de la vida. Esto es una idea que es generada etnocéntricamente; es, “mucho antes de la expansión colonial, un mito que se extiende durante un largo periodo de la historia, desde su encarnación en el Enkidu babilónico hasta nuestros días” (Olivares Martínez, 2013, p. 41).

Guadix los describe aislados, ajenos a la historia de la civilización; sin noticias de la venida de Jesucristo, ni de la existencia de Mahoma, las dos figuras esenciales que marcan la idiosincrasia cultural, política y religiosa de Occidente. Sus medios de supervivencia están determinados por la propia naturaleza (así sus cucharas y sus cuevas para enterramientos) y estas imágenes o la mezcla de varias de ellas, junto con las implicaciones simbólicas, son las que crean una ideología, un conjunto social de representaciones que son comunes en la sociedad occidental del momento y que entran en conflicto con la razón como facultad humana.

#### 4.3. Discurso sobre los “otros”: los indios

Desde el paradigma simbólico del Occidente de este siglo XVI y tras 1492, la imagen europea del salvaje encontró su modelo en los indios del Nuevo Mundo:

Llaman y llamaron los indios y antiguos naturales de las Indias Occidentales a cierta forma o suerte de barqueta, toda de una pieça. Es canaa que —en arábigo— significa ‘pasatiempo o entretenimiento (*como si dixésemos*) cosa para pasar tiempo o tomar recreación en algún río o en algún pedazo de mar’. Y corrompido dizen *canoa*. Nota qu’este nombre tiene que verse con el del pueblo *Guadalcanal*. Léase la quarta advertencia del principio d’esta primera parte (Guadix, 2007, s. v. *canoa*).

En el discurso sobre los indios, Guadix presenta un modelo de similitud —a América no la vimos como un “Nosotros” *versus* “Otros”, sino como un modelo asimilado con el mundo clásico europeo conocido, sin duda como medio de interpretación y modo fenomenológico de entender la nueva realidad—. En este sentido, Guadix, con el análisis histórico-lingüístico de sus arabismos, genera teóricamente una evolución idéntica, una secuencia evolutiva paralela:

Todos aquellos indios o gentiles, antiguos naturales de aquellas Indias fueron de nación árabe, pues hablaban o devían hablar alguna algarabía antiquíssima y corrupta, porque en Indias y entre indios de todas aquellas partes hallo muchos bocablos arábigos, [...] Y en las islas de Canaria hallo lo mesmo (combiene a saber) gran copia de vocablos arábigos. De donde se infiere y entiende la grandíssima antigüedad de la lengua arábiga, y que assí los isleños, antiguos naturales de aquellas islas, como los indios de las Indias occidentales (combiene a saber) Méjico y Pirú. Devieron de ser de nación de árabes, pues hablaban y tenían tantos bocablos arábigos (Guadix, 2007, *s. v. nigua*).

Este idealismo cultural, que presenta una base teórica común a toda la humanidad, se logra en su discurso mediante la similitud básica del origen lingüístico, lo que Guadix sustenta teóricamente desde el prólogo a su diccionario:

Lo quarto, presupongo qu'es posible aver tierra o tierras donde nunca ubo ni llegaron y aver y usarse en ellas vocablos y verbos arábigos o que signifique en arábigo. Y pruébolo porque en las Indias occidentales —digo en el Perú y Mégico— nunca ubo moros y tenían los indios, antiguos moradores de aquellas tierras, vocablos arábigos o que significan en lengua arábiga, como es: “el çami”, “el cacique”, “zara” y “caçabe”, y aun los mesmos nombres “México” y “Perú” son arábigos, como se podrá ver en sus lugares. [...] De aver, pues, tantas partes del mundo donde —sin aver avido en ellas moros— uxan y se havlan vocablos y nombres arábigos, se puede tomar —efectissime— argumento para preciar la antigüedad d'esta lengua arábiga (Guadix, 2007, *Quarta Advertencia del Proemio al lector*).

Al cabo lo que nos está presentando el lexicógrafo es su idea de una difusión simple en tanto a la evolución cultural se refiere, esto es, el préstamo lineal de una cultura a otra, en donde la diversidad de pueblos es manifiesta por su estado de desarrollo y del proceso de aprendizaje, pues la ley (natural y divina) es la misma para todos. De ahí que el modelo de vida y conductas humanas para Guadix tome carácter universal y adopte un claro carácter naturalista y religioso.

#### 4.4. Discurso sobre “nosotros” (los españoles)

Frente a los “Otros”, la cultura propia de aquel momento se entiende como genérica y global —universal—, percibida como un fenómeno homogéneo, unitario y de larga duración. Este modelo cultural es similar, porque la vida es similar; de este modo, la categoría sociocultural se hace atendiendo a la etnicidad y a la nacionalidad. La cultura aparece

racionalizada a través de la construcción histórica y sustentada en un fundamentalismo biológico: tal es el caso de los “Nuestros”, representados en los vascos:

Es en España el nombre que los moros pusieron a la antigua, noble y honrosa provincia de Cantabria. [...] alumbra mucho a ver y entender, que las armas con que en aquel tiempo los bizcaynos peleaban eran aquellas lançuelas o dardos, en que se hizo grande prueba y ensayo del valor y ánimo de los naturales de aquella provincia, pues, quando todo España y Sicilia, y grande parte de Francia y Italia pusieron vanderas y se rindieron a el gran número, poder y brabosidad de los árabes, sola esta nación de bizcaynos levantó y tuvo em pie vanderas d'españoles, y defendió, también, su patria, que no la entraron, poseyeron ni señorearon los moros. Y esto no con las armas que agora se usan, sino con tal ruyna de armas como azagayas y dardos, que más parecen para con ellas, los hombres defenderse de perros, que de velocosos enemigos (Guadix, 2007, s. v. *Bizcaya*).

El modelo cultural se muestra en una sociedad con consolidación de liderazgo, organizada formalmente y en una jerarquía político-religiosa única que supone la única fuente legítima de poder, autorizado diacrónicamente en una narrativa creada para servir y sentir la pertenencia a un grupo. El carácter narrativo holístico permite incluir lo local en lo global. Así se ve cuando habla de la patria, España, y de su “patria chica”, Guadix:

La sexta y última verdad es saber que los vezinos y naturales d'esta ciudad de Guadix, el espacio de tiempo que corrió dende el año de cinquenta hasta el año de setecientos y catorze, que es el año en que los árabes entraron en España, que será por espacio de seiscientos y sesenta y quatro años, en todo este espacio de tiempo, fueron los naturales y vezinos d'esta ciudad de Guadix, cognocidos y tenidos por los christianos más viejos y más antiguos de toda España. Hasta que, por nuestros pecados, el año de setecientos y catorze, entraron en España, aquellos dos capitanes generales árabes, Muça y Tarifa, los quales fueron y pasaron de África en España con tan innumerable ejército de árabes que vencieron con él a el rey, don Rodrigo, y a la flor de España, en las riberas del río Guadalete, de lo qual quedó España sin rey y los españoles acobardados (Guadix, 2007, s. v. *Guadix*).

Es el nombre de la provincia que todo el mundo sabe ser la más rica, fértil y abundante de quantas el mundo tiene en sí. Y los naturales d'ella ser los hombres más valerosos y de más asentados entendimientos de quantos el mundo tiene en sí. Y las vituallas y mantenimientos d'esta provincia ser la más sólida y de mayor substancia de quantas el mundo tiene en sí (Guadix, 2007, s. v. *España*).

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN. UNA HISTORIA “LEXICOGRAFIADA”

La construcción cultural de identidad en las narrativas sobre la diversidad en el diccionario de Guadix se realiza mediante el uso de categorías. De este modo, la identidad aparece construida como un proceso (categoría procesual) que conforma la autoidentidad y



las identidades colectivas (miembros que comparten atributos y tienen una relación de parentesco, cuya base universal de sociedad es la religión) frente a los otros.

Es de este modo que las narrativas muestran aglutinantes socioculturales, los cuales poseen un gran poder para unir, mediante aspectos convergentes, aunque el grupo sea imaginado y los acomodados fragmentarios legitimados históricamente (los cristianos, los gentiles: guanches e indios). Asimismo las narrativas dispensan un tratamiento divergente a los “Otros”, lo que genera capacidad para la separación (los infieles: moros). Dichos aglutinantes sociales generan inclusión y exclusión (pureza e impureza). Una impureza que, en el caso de los moros, es constante. Esto es así un mecanismo para ordenar y controlar el orden social; lo que llevará, como todos sabemos, a que esta metáfora cognitiva sobre la “limpieza” se vehicule a la “limpieza étnica”, manifiesta en la “limpieza de sangre”, como mecanismo de discriminación legal hacia las minorías españolas; contexto ideológico que Guadix conocía muy bien, en tanto fue intérprete de la lengua árabe en el Santo Tribunal de la Inquisición de Granada. Este es el contexto histórico-cultural de Guadix: de vocación franciscana y de oficio intérprete de la lengua arábiga.

Al cabo, las narrativas sobre “Nosotros” y los “Otros” en esta obra de finales del XVI muestra, como no podía ser de otro modo, una organización basada en un sistema sociorreligioso y un sistema moral. Guadix no oculta su visión etnocéntrica al acercarse a otras culturas y su afán por reconstruir una realidad histórico-cultural es su manera de concebir el mundo que descubre en la lengua árabe. Tanto es así que la lengua árabe es para el lexicógrafo una herramienta determinante para valorar a personas, animales y especies vegetales, separándolas o vinculándolas a la percepción cristiana de una humanidad de origen divino.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAR EZQUERRA, M. (1983). Lexicografía. En H. López Morales (coord.), *Introducción a la lingüística actual* (pp. 115-132). Playor.
- ANGLADA ARBOIX, E. (1991). Lexicografía, metalexicografía, diccionario, discurso. *Sintagma*, 3, 5-11. <https://raco.cat/index.php/Sintagma/article/view/60307/85520>.
- BERNIER, F. (1684, 24 de abril). Nouvelle Division de la Terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent. *Journal des Sçavans*, 148-155.
- COROMINAS, J., y PASCUAL, J. A. (1980-1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.). Gredos.
- COVARRUBIAS, S. (1977). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Turner. (Trabajo original publicado en 1611).
- DÍAZ DE RADA, Á. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta.
- DUBOIS, J. (1970). Dictionnaire et discours didactique. *Langages*, 19, 35-47. <https://doi.org/10.3406/lgge.1970.2590>.
- EGUÍLAZ Y YANGUAS, L. de (1974). *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*. Atlas. (Trabajo original publicado en 1886).

- FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, trad.). Siglo XXI.
- GUADIX, D. de (2007). *Diccionario de arabismos* (M. Á. Moreno Moreno, est. y ed.). UJA.
- HERING TORRES, M. S. (2007). “Raza”: variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, 26, 16-27. <https://doi.org/10.7440/res26.2007.01>.
- LARA, L. F. (1992). El discurso del diccionario. En G. Wotjak (ed.), *Estudios de lexicología y metalexigrafía del español actual* (pp. 1-12). Max Niemeyer.
- MERINO HERNANDO, M. A. (2012). *Emigración, asociacionismo y retorno de los españoles en Argentina (siglos XX y XXI). El diseño y la práctica de su investigación*. Trotta.
- MORENO MORENO, M. Á. (2006). Los arabismos del español (siglos XVI y XVII). En A. Roldán Pérez (coord.), *Caminos actuales de la historiografía lingüística* (vol. 2, pp. 1175-1187). Universidad de Murcia/Sociedad Española de Historiografía Lingüística.
- MORENO MORENO, M. Á. (2021). El diccionario como modelo de acción cultural. La identidad histórica léxica de las hablas andaluzas. En S. A. Flores Borjabad y R. Pérez Cabaña (coords.), *Nuevos retos y perspectivas de la investigación en literatura, lingüística y traducción* (pp. 1647-1668). Dykinson.
- OLIVARES MARTÍNEZ, D. (2013). El salvaje en la Baja Edad Media. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 5(10), 41-55. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-12-14-06.%20Salvaje.pdf>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1726-1739). *Diccionario de autoridades*. Real Academia Española.
- VAN DIJK, T. A. (1996). Análisis del discurso ideológico (E. Alvarado, trad.). *Versión*, 6, 15-43. <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/84/84>.
- VAN DIJK, T. A. (2005). Discurso, conocimiento e ideología. Reformulación de viejas cuestiones y propuestas de algunas soluciones nuevas (E. Aladro, trad.). *Cuadernos de Información y Comunicación*, 10, 285-318. <https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYCo505110285A/7303>.
- VELASCO, H., y DÍAZ DE RADA, Á. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Trotta.
- WOLF, E. R. (2011). La cultura, ¿panacea o problema? En P. Moreno Feliu (coord.), *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica* (pp. 27-40). Universidad Nacional de Educación a Distancia.

#### NOTA SOBRE LA AUTORA

María Águeda Moreno Moreno es Doctora en Filología Hispánica y Maestría en Elaboración de diccionarios y control de la calidad del léxico español. Itinerario: Diccionarios históricos. En su trayectoria científica cuenta con tres sexenios de investigación (último concedido en 2022) y cinco complementos autonómicos dependientes de la Junta de Andalucía (último concedido en 2019). Es directora (IP) del Grupo de Investigación “Seminario de Lexicografía Hispánica” (HUM922), dentro del cual desarrolla las líneas de investigación de: (1) Lexicografía del español y Metalexigrafía; Historia e historiografía de la lexicografía; (2) Dialectología del español: Dialectología de las hablas andaluzas; (3) Edición textual: Edición de textos no literarios. Historia de la lengua, y (4) Enseñanza del español como L1 y L2.