

NEOLOGY OF MEANING AND FORM IN CHURCH NAHUATL. NOTES ON THE TRINITY IN DIPHRASISMS

Resumen

El presente artículo propone un análisis léxico-semántico de la terminología del náhuatl doctrinal en los *Colloquios* de Bernardino de Sahagún. El objetivo es mostrar que semejante variedad funcional del náhuatl debería considerarse como una lengua de especialidad y no simplemente como un registro. El análisis de la neología semántica con particular atención a la resemantización de los difrasismos en clave trinitaria muestra la importancia que tiene la fraseología en la enseñanza de conceptos de difícil transmisión, como por ejemplo el de Espíritu Santo.

Palabras clave

náhuatl doctrinal, lengua de especialidad, difrasismo, Trinidad.

Abstract

This article proposes a lexical-semantic analysis of the doctrinal Nahuatl terminology in Bernardino de Sahagún's *Colloquios*. The aim is to show that such a functional variety of Nahuatl should be considered as a specialised language and not simply as a register. The analysis of semantic neology with particular attention to the resemantization of diphrasisms in a Trinitarian key shows the importance of phraseology in the transmission of concepts that are difficult to convey, such as that of the Holy Spirit.

Keywords

Doctrinal Nahuatl, speciality language, Diphrasism, Trinity.

* * *

Referencia: Mollo, M.L. (2022). Neología de sentido y de forma en el Náhuatl de iglesia. Notas sobre la Trinidad en difrasismos. *Cultura Latinoamericana*, 36 (2), pp. 58-74 DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2022.36.2.4>

El presente artículo es resultado de un proceso de investigación desarrollado en la Universidad de Calabria.

Fecha de recepción: 25 de abril de 2022; fecha de aceptación: 30 de mayo de 2022.

NEOLOGÍA DE SENTIDO Y DE FORMA EN EL NÁHUATL DE IGLESIA. NOTAS SOBRE LA TRINIDAD EN DIFRASISMOS

Maria Lida Mollo

Università della Calabria

ORCID: 0000-0001-9086-9567

maria.lida.mollo@hotmail.it

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2022.36.2.4>

1. Introducción

El presente trabajo propone un análisis léxico-semántico de la terminología del náhuatl doctrinal o “de Iglesia”, esto es, la variedad de la lengua náhuatl que aparece juntamente con la conquista espiritual de México en el siglo XVI. Cómo debe entenderse semejante variedad constituye una de las preguntas a las que aquí se intenta responder con la propuesta de atribuir al náhuatl de Iglesia el estatuto de “lengua de especialidad”, que excede el rango de “registro”. Para ello, se echará mano de los aspectos pragmáticos que ya le han sido reconocidos y que permiten un análisis de las estructuras lingüísticas y discursivas, no solo en relación con los contextos de uso y con los productores, sino también con los temas y los usuarios.

Más específicamente, el objeto de estudio son algunos términos obtenidos por derivación y composición; y algunos difrasismos, a saber, binomios léxicos con unidad semántica, que por su propia índole exigen la combinación de dos métodos, el semasiológico y el onomasiológico. Las herramientas privilegiadas son el GDN y las gramáticas de la lengua náhuatl (en especial Launey, 1992). Además, y habiendo adoptado una perspectiva textual y pragmática que rehúsa estudiar las unidades terminológicas en abstracto, los difrasismos serán observados en el funcionamiento discursivo real, el mismo a partir del cual se



torna posible detectar los procesos de desemantización y resemantización en clave católica. La fuente es el libro de los *Colloquios y Doctrina Christiana* (1524), recopilado por Bernardino de Sahagún, en la edición bilingüe náhuatl-castellano de León-Portilla (Sahagún, 1989).

Una vez señalados los procesos de desemantización y resemantización, cuya visibilidad se debe a la adopción de la perspectiva pragmática, el presente trabajo tiene como efecto secundario sugerir la presencia del concepto de Espíritu Santo en algunos de los difrasismos contenidos en los *Colloquios*.

La propuesta que aquí se presenta contrasta en parte con el supuesto de que el Espíritu Santo y, por ende, la Trinidad, estaría totalmente ausente del texto de los *Colloquios*. Por cierto, no se pretende negar la evidencia de que “while God the Father and God the Son were mentioned, there were no explicit references to the Holy Spirit or to the Trinity” (Tavárez, 2000, p. 27). Más bien se intenta mostrar que los difrasismos, con sus distintos grados de opacidad semántica, se revelan como recursos privilegiados en la alusión a un concepto tan difícil como el trinitario.

2. Univocidad vs polivalencia. El náhuatl de Iglesia como lengua especial

La variedad funcional que lleva el nombre de “náhuatl de Iglesia” o “náhuatl doctrinal”, generalmente calificada como “registro” (cfr. Burkhart, 1989; Tavárez, 2000; Mentz, 2008) y caracterizada como “lenguaje nuevo” y “nueva textualidad” (Montes de Oca, 2013, p. 403), es el resultado de un proceso llamado “nahuatización del cristianismo” (Dibble, 1974). Y, si bien la materia prima es, por un lado, la forma y el estilo de la lengua indígena y, por otro, la ideología cristiana y el español como lengua de partida en el proceso de traducción, la traducción no es solo entre palabras sino también entre marcos ideológicos, lo cual conlleva no pocas dificultades.

Una de las dificultades que han caracterizado el proceso de nahuatización del cristianismo es que en la cultura náhuatl no hay pensamiento dual (significante/significado, forma/contenido), ni compartimentado (lo económico, lo social, lo religioso) (cfr. Gruzinski, 1994, p. 14), y, como ya ha sido abundantemente demostrado a través de una operación de crítica de la categoría histórico-religiosa de “politeísmo” —una noción resueltamente de tipo *etic*, puesto que ningún pueblo la ha usado para referirse al propio sistema religioso



(cfr. Botta, 2016, p. 39)—, “hay que renunciar a la noción de divinidad entendida como entidad antropomorfa que tiende a agotar su propio campo de acción en una sola función” (Botta, 2006, p. 114). No hay perfiles definidos, sino más bien materia metamorfótica y, si de divinidades se quiere seguir hablando, estas no pueden sino ser consideradas “fluidas”, tal como han sido pensadas por quien ha intentado conciliar un uso convencional del término “dios” con la señalación de sus peculiaridades, pero reflexionando acerca de la “fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica” (López Austin, 1983). Es justamente en semejante fluidez de las entidades extrahumanas, que se manifiestan en cosas, bosques, cavernas, plantas, lluvia, animales, etc., donde reside la polivalencia, y la insidia, del significante *teotl* que, a su vez, pone en marcha estrategias retóricas, semánticas y lexicográficas en aras de la univocidad deseada.

La polivalencia (nivel del habla), que no polisemia (nivel de la lengua) (cfr. Coşeriu, 1986, p. 187) de *teotl* supone un riesgo plenamente verificado: “Indígenas y misioneros usan las mismas palabras, pero no hablan de lo mismo” (Murillo, 2010, p. 313). Polivalencia, esta, que a su vez requiere nuevas estrategias, como el préstamo *Dios*, “llegó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl *teotl*, sino de la castellana ‘Dios’” (Ricard, 1986, p. 103).

En los *Colloquios*, en cambio, convive el ya existente *teotl* resemantizado con el préstamo *Dios*, tal como lo atestiguan dos difrasismos, ejemplificadores, por otra parte, de la vitalidad y productividad de una estructura que propicia procesos compositivos (teo-amoxtli; teo-tlahtolli) y flexivos (3^aPOSSG-ihioy-HON; 3^aPOSSG-tlahtol-HON):
in teuamuxtli in teuatlatolli [el libro divino, la palabra divina] (1103)¹.
yn jhiyotzin in jtlaltotzin dios [el reverenciado aliento, la palabra de Dios] (1142).

Además, se había acudido a expresiones típicamente referidas a Tezcatlipoca y a Ometeotl, como *teiocoianj* [inventor de la gente]; *tloque nabuaque* [dueño del cerca y del junto]; *ipalmemoani* [dador de vida] (355-356; 456-458; 581; 1265-1266). El apoderamiento de apelativos, sin embargo, no desvirtúa la prerrogativa de divinidad, que queda reservada para el Dios verdadero, *nelli teutl*, aquel en quien esencia y existencia coinciden, que es uno y trino.

Esta búsqueda de la univocidad y las operaciones llevadas a cabo en la formación de la terminología doctrinal constituyen buenas razones

1. El número indica, en este y en los próximos casos, las líneas numeradas por León-Portilla (Sahagún, 1989).



para hablar del náhuatl de Iglesia como algo que es mucho más que un “modo de expresarse que se adopta en función de las circunstancias”, según la definición que el DRAE da de “registro” en la acepción 23. Pues cabe más bien hablar sin renuencia de una “lengua de especialidad” que, si bien se acerca al registro, no corresponde, a diferencia de la variedad diastrática y de la diafásica, a un nivel de competencia de la lengua general, sino que expresa los conocimientos compartidos por los miembros de un grupo social (Rodríguez Díez, 1981; Calvi, 2009). Al respecto cabe recordar que en la problemática cuestión, no solo del nombre, sino también del concepto, de las lenguas especiales, destacan, entre las denominaciones posibles, “tecnolectos” y “sociolectos”: “En los primeros prima un componente temático o cultural: la lengua transmite unos contenidos, designa unos determinados objetos y relaciones; en los segundos prima el componente ‘sociológico’: la lengua es un hecho social y funciona dentro de unos grupos sociales que crean su propia variedad” (Pascual, 2012, p. 193).

Queriendo referir el náhuatl de Iglesia a un grupo de lenguas especiales, este no puede ser sino el de los tecnolectos, a saber, los que están caracterizados por poseer un vocabulario propio, por el uso de recursos morfosintácticos posibles en la lengua general y por ciertas normas en la formación de palabras.

Si luego se considera que en todo tecnolecto los rasgos son al mismo tiempo metas, y que para cada característica requerida hay un “sin embargo”, esta del náhuatl de Iglesia es una lengua sobremanera especial, puesto que se trata de un lenguaje usado por una minoría que aspira a ser mayoría y que pretende hacer de la peculiaridad de un fin específico un proyecto universal, siendo los receptores primarios los evangelizadores y los secundarios los indígenas por convertir. Si, además, se observa la lista de rasgos atribuidos (Montes de Oca, 2013) al así llamado “registro doctrinal”, entonces se torna fácil reconocer los aspectos lingüísticos, pragmáticos y funcionales que caracterizan la lengua especializada, diferenciándola de la lengua común (cfr. Cabré, 1993, pp. 151ss.):

1. un léxico especializado cuyos términos se construyen *ex profeso* para expresar los conceptos esenciales de la doctrina católica;
2. explotación de las características polisintéticas de la lengua náhuatl;
3. préstamos del español incorporados al paradigma de la lengua náhuatl;



4. preferencia por el orden sintáctico SVO, que replica el prototípico del español;
5. ajuste de la temática al ojo censor e inquisidor de la Iglesia;
6. el objetivo de la producción de materiales es auxiliar en la prédica y la difusión de la correcta transmisión de la doctrina cristiana;
7. los receptores primarios son los evangelizadores;
8. los receptores secundarios son los indígenas por convertir.

Que “registro” sea insuficiente lo demuestra aún más claramente el reconocimiento de la existencia de una “lingüística misionera”, con la que convencionalmente se mienta la labor gramatológica y lexicográfica de los evangelizadores (cfr., para el náhuatl, León Portilla, 2009 y para el maya Hanks, 2010). Y a este respecto sale a la luz un rasgo de gran envergadura que atañe no solo a lo que se conoce como proceso de normalización de los neologismos, sino a la fijeza misma del sistema de la lengua común. En pocas palabras, en esta creación conjunta de la lengua de especialidad y de las primeras gramáticas y diccionarios no tiene cabida el principal recurso para detectar neologismos, a saber, las listas de exclusión, de acuerdo con uno de los parámetros (diacronía, lexicografía, inestabilidad sistemática, psicología) generalmente empleados para determinar el carácter neológico de una unidad léxica (Cabré, 1993, p. 445). El hecho es que el elemento creado en el discurso aparece normativizado juntamente con la aparición del órgano de normativización, un léxico que es léxico archivo y no léxico tesoro. Se recoge todo, incluso el acto innovador de recolección y de creación, y se muestra, quizás más radicalmente que en otros momentos de la historia, que el funcionamiento de las reglas y el cambio lingüístico son en la lengua un solo momento (Coşeriu, 1991), o dos caras de la misma moneda.

Lo que sí puede hacerse es dar cuenta de los procesos lexicogénicos de los neologismos, esto es, reconocer los patrones de formación de palabras más productivos, pero mostrando la relación que guarda la preferencia por un esquema de formación determinado con las restricciones lingüísticas (como el significado y la forma de la base de derivación y el significado y la forma del derivado)², para poder de esta forma identificar los rasgos distintivos de una variedad.

2. Cfr. Zacarías, 2017, p. 118 que subraya una diferencia en el modo de entender el método onomasiológico respecto a quienes (Štekauer, Valera & Körtvélyessy, 2012, p. 237) excluyen que exista preselección estricta del esquema adecuado a través de reglas lingüísticas.



3. Derivación: verbos causativos y aplicativos, morfemas nominalizadores y actos perlocutivos

“¿Cómo hacer cosas con palabras?” se preguntaba Austin sentando los cimientos de la pragmática lingüística. “¿Cómo hacer palabras que hagan unas cosas y no otras?” probablemente se preguntaron los evangelizadores, sentando los cimientos de la lingüística misionera, y la respuesta podría haber sonado así: “Con palabras largas y transparentes”. Los misioneros sacan provecho del tipo polisintético y del estilo de la lengua, de una preferencia o, mejor dicho, del repudio a las palabras cortas, el mismo al que apelan las gramáticas para explicarnos, por ejemplo, que el sustantivo *atl* no puede perder el sufijo absolutivo cuando queda incorporado en el verbo *i: beber* y por eso “bebo agua” se dice *natli* y no *nai* (Launey, 1992).

Que la simplificación no siempre conlleve acortamiento ya lo había dicho don Ramón Menéndez Pidal (2005), pero aquí el alargamiento responde a la facilidad de realización de un fin específico y empalma con la búsqueda de transparencia como estrategia para mejor difundir conceptos que de otra manera resultarían oscuros.

Hallamos entonces neologismos contruidos a través de perífrasis como por ejemplo *temaquixtiliztli* y *temaquixtiani*.

3.1. El deverbale *temaquixtiliztli* con el significado de ‘salvación’ está construido sobre la base del verbo *maquixtia.nite*, ‘librar o salvar a otro’, y está formado por los morfemas *mailt* ‘mano’, *quixtia* ‘hacer salir’, verbo causativo del verbo *quiza* ‘salir’ y el formante nominalizador *-liz*, que tiene la virtud de focalizar el proceso en los verbales (Launey, 1992), más el sufijo absolutivo *-tli* (cfr. Montes de Oca, 2013). Se trata de una ruta derivacional por así decirlo “muy recorrida” o de un esquema muy rentable en la formación de conceptos católicos, puesto que la mayoría de las palabras construidas por medios perifrásticos son nombres de proceso, como aquellas que traducen los pecados capitales, con excepción de *xixicujyotl: in tlatocaeleujtiztli, in netachcauhnequjiztli, in tlatqujeleviliztli, in nexicoliztli, in avilnemjiztli, in xixicujyotl, in tlaunanliztli, in tlatziuztli* [la ambición de mando, el deseo de sobresalir, el anhelo de poseer, la envidia, la lujuria, la gula, la embriaguez, la pereza] (1560-1567).

La traducción literal de *temaquixtiliztli* es ‘acción de hacer salir a la gente de sus manos’:



<p><i>Aub axtle cetlamatli/ ypampa in otivalloque,/ in otivaloaloque/ ça ie iio ypampa in amotlaocoliloca,/ in amo <u>nemaquixtiliz</u> (125-129).</i></p>	<p>Y no es otra cosa/ por la cual hemos venido,/ hemos sido enviados./ Sólo por compasión de vosotros,/ por la <u>salvación</u> vuestra.</p>
--	--

3.2. En *temaquixtiani* [salvador], es posible observar el eventual *-ni*: OINDAN-mano-salir-CAUS-EV. En términos de funciones léxicas, se podría reformular como Able1(*temaquixtia*): *temaquixtiani*. El valor de la función es un adjetivo que expresa el atributo típico del actante 1.

<p><i>In ieboatzin in can jceltzin nella teutl tlatonj,/ in teicoianj, ioa <u>temaquixtianj</u> Jesu xpo (580-581).</i></p>	<p>El que es solo Dios verdadero, señor,/ el inventor de la gente, <u>el que la hace libwre</u>, Jesucristo.</p>
---	--

3.3. Otros atributos típicos referidos al actante 1 Dios son ‘amoroso de la gente’, ‘compasivo de la gente’ y ‘misericordioso’.

En 477-479 se subraya que se trata de cualidades no solo caracterizadoras, tal como lo expresa el sufijo eventual *-ni*, sino de cualidades que Dios posee en sumo grado y por eso se emplea el recurso anafórico que repropone el adverbio *cenca* tres veces:

<p><i>Ceca motetlaçotilianj/ <u>cenca</u> moteicnoittilianj/ <u>ceca</u> motetlaocolilianj.</i></p>	<p><u>Muy</u> amoroso es de la gente,/ <u>muy</u> compasivo de ella,/ <u>muy</u> misericordioso.</p>
---	--

Motetlaçotilianj está construido sobre la base del verbo *tlaçotla* [amar], mientras que *moteicnoittilianj* está construido sobre la base del verbo *icnoitta* (ambos modificados por el sufijo aplicativo *-lia*): ‘aver misericordia’ [Olmos, 1547]; ‘clemencia tener’ [Molina 1, 1571]; ‘apiadarse de otro’ [Molina 2, 1571]; ‘compadecerse de otro’ [Clavijero, 1780]; ‘avoir pitié de qqn.’ [Wimmer, 2004] (GDN).

El verbo *tlaocolia nite*, base verbal del derivado *motetlaocolilianj*, es un caso de extensión semántica respecto del cual Montes de Oca ha señalado un desencuentro en la creación-traducción del verbo ‘tener misericordia’. A la entrada *tlaocuya ni* corresponde la definición ‘tener tristeza o estar triste’, mientras que a *tlaocolia nite* corresponde ‘hazer misericordia a otro’ (Molina, 1977). Se trata de una extensión de significado que los evangelizadores realizan a través de dos operaciones,



una analógica y otra lingüística, sirviéndose del sufijo *-lia*, la marca más frecuente del aplicativo, mientras que la formación menos frecuente consiste en reemplazar una *-a* final con *-ia* (cfr. Launey, 1992). La incoincidencia se debe al carácter performativo que cobra *tlaoçuya* y que es motor de una acción en beneficio del otro. Así, en Montes de Oca (2013): tener tristeza ≠ tener misericordia: X tener Y por Z ≠ X tener Y por Z para X hacer M. Z es un sujeto receptor del sentimiento y M es una acción consecuente que en este caso puede ser ayudar o aliviar (p. 410).

3.4. El radio de los actos es sobremanera amplio: los evangelizadores ayudan, alivian, aconsejan, sugieren, prometen, persuaden, ordenan, anuncian, absuelven y todo esto lo hacen con palabras. Además, sin salirnos del punto de vista de la *Pragmatics*, cobra valor la crítica de Levinson (1983) a la idea de una relación directa entre locución e ilocución, en especial cuando afirma que la fuerza ilocucionaria no siempre está relacionada con la forma de la frase, y que muchos de los actos de habla felices son indirectos. Y así es que los evangelizadores niegan para afirmar, preguntan para pedir y a veces hasta para “desafiar” (León-Portilla, 1985). Acostumbrados a las pruebas, ensayan una en la que la derrota de Moctezuma, con todos los males físicos y morales que ha comportado, se convierte en prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, del verdadero (421-430):

<p><i>aub intla nelli teteu</i> <i>intla nelli impalnemoanj,</i> <i>tleica in ceca teca mocacaiava.</i> <i>tleica in teca maviltia?</i> <i>tleica in amo qujmjnoitta</i> <i>in in tlachioalhua</i> <i>tle yca in ça no ieboantin</i> <i>in ixachin in amo ça tlapoalli</i> <i>tecoco tetolinj</i> <i>amopa qujcbiva?</i></p>	<p>Si fueran dioses verdaderos, si de verdad fueran el Dador de la vida, ¿por qué mucho se burlan de la gente? ¿por qué de ella hacen mofa? ¿por qué no tienen compasión de los que son hechuras tuyas? ¿Por qué también ellos [vuestros dioses], muchas, sin número, enfermedades, aflicciones, a vosotros os causan?</p>
---	--

4. La Trinidad expresada a través del difrasismo nominal

Al hablar de Trinidad no se puede sino mencionar a San Agustín, el *Doctor Gratiae* que, según algunos, bien podría ser llamado *Doctor Trinitatis* (Rovira Bellosio, 1979) y al que se debe el descubrimiento



de la “relación” entre las personas divinas. Que Agustín haya sido una de las *auctoritates* del Colegio de Tlatelolco es un hecho conocido y frecuentemente reiterado en las referencias que los historiadores hacen a la presencia del *De civitate Dei* en las obras de los evangelizadores (cfr. Guarnieri Calò Carducci, 2007; Botta, 2017). Aquí se quisiera empezar a llamar la atención sobre la presencia de la fuente *De Trinitate* y sobre el valor quiasmático que adquiere la imagen de la Trinidad al ser traducida en difrasismos. Considerando que uno de los logros de San Agustín consiste en haberse acercado a la comprensión de la procesión del Espíritu Santo (Arias Reyero, 1989, p. 267), y considerando que el hálito, junto con el fuego y la paloma, es una de sus apariciones sensibles, entonces no parece peregrino, aunque en el texto no aparezca el nombre, y en desacuerdo con quien afirma que el Espíritu Santo no está “ni siquiera tácitamente incluido” (Morales, 2016, p. 74), hallar su traducción en uno de los difrasismos con más apariciones (14) en los *Colloquios*, esto es, *in ibiyotl*, *in tlahtolli* (el aliento, la palabra), en su forma canónica, aunque aparezca siempre modificado por 3ªPOSSG o 2ªPOSPL y, con excepción de 893 y 914, por HON: *yn jhiiotzin injtlatoltzin* (41, *passim*) [su reverenciado aliento, su reverenciada palabra]; *in amjhiyotzin in amotlatoltzin* (746, *passim*) [vuestro reverenciado aliento, vuestra reverenciada palabra].

Tras analizar las apariciones de este difrasismo en el libro VI del *Códice Florentino*, Montes de Oca (2013) señala que se trata de un discurso “que tiene una delimitación enunciativa, ya que tanto el *tla'toani*, quien tiene la capacidad y la autoridad para dirigirse a otros como voz autorizada, así como los dioses, son los únicos poseedores del espíritu y la palabra” (p. 159). El significado literal del difrasismo es ‘el aliento, la respiración’, ‘la palabra’. *Ibiyotl* es la entidad anímica alojada en el hígado. Acudiendo al *Códice Florentino*, López Austin (2004) observa, respecto del origen, que es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatónac y los *ilhuíac chaneque*. Y añade que “la insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolía*, se creyese que este era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital” (p. 258).

La hipótesis de resemantización que aquí propongo consiste en detectar el empleo literal que los evangelizadores hicieron de los términos *ibiyotl* y *tlahtolli* con vistas a la construcción del concepto de Espíritu Santo en su connotación de ‘hálito’. Obsérvese el siguiente pasaje:



<i>Auh ca njca tpc oquichtli/ mo-chiuhztzinoco/ vel iehoatzin oquj-motlacanochili/ in apostolome in evangelistame./ Auh in iehoantln bin qujmomaquil/ in ibhiotzin in itlatoltzin./ in teullatulli (299-305)</i>	Y en verdad aquí en la tierra, hombre/ se dignó venir a hacerse/ pudo, así como hombre, llamar/ a los apóstoles, evangelistas./ Y a ellos entregó/ <u>sus</u> <u>reverenciados</u> <u>aliento</u> , <u>palabra</u> ,/ la palabra divina.
--	--

Que el difrasismo *in ibhiotzin in itlatoltzin* haya sido resemantizado con vistas a expresar el Espíritu Santo cobra en el párrafo recién citado el rango de una evidencia que difícilmente puede cuestionarse, sobre todo si se considera el difrasismo inmediatamente anterior, a saber, *in apostolome in evangelistame*, constituido por dos préstamos léxicos adaptados con la marca de plural *-me*.

A continuación, se señalan otros difrasismos que bien pueden relacionarse con imágenes de la Trinidad, aunque no de forma explícita ni en detalle, una tendencia bastante común en la primera y segunda generación de evangelizadores, dictada por la prudencia (cfr. Tavárez, 2000, p. 26).

Colloquios	De Trinitate
<i>ça tetlaçotlalixtica, ça teicnoittalixtica</i> : solo por amor, por compasión (245-246) <i>tetlaçotlalixtli tetlaoculixtli</i> : su amor, su compasión por la gente (481)	el que ama, el amado, el amor (VIII 10)
<i>in iolixtli, in nemilixtli</i> : la vida, el moverse (1207)	ser, entender, vivir (VI 10)
<i>ca ami xiptlava, amjpatilloa</i> : vosotros soís su imagen, su representante (891).	cosa, imagen, congruencia (VI 10)
<i>tlaulli ocotl</i> : la luz, la tea (264)	poder, sabiduría, luz (VII 3) cosa (vista), visión, atención (XI 2)
<i>ioliliznelhuauiotl yolilizameyalli</i> : la raíz de la vida, la fuente de la vida (1208-1209)	poder, sabiduría, luz (VII 3) ³
<i>papaquilixtli, netlamachtixtli</i> : alegría, bienestar (1225, 1244)	origen, belleza, goce (VI 10)

3. Agustín, 1956, p. 471: “Cristo es poder y sabiduría de Dios y es El poder y sabiduría, pues procede del Padre, que es poder y sabiduría, como es también luz de la luz del Padre y fuente de vida en Dios Padre, que es manantial de vida. Porque en ti, dice, está la fuente de vida y en tu esplendor vemos la luz”.



Por el momento, merece la pena detenerse en el difrasismo *tlauilli ocotl*, un difrasismo que originariamente tiene el significado de “algo que es ejemplar, que debe tomarse como guía y modelo”, según la nota de León-Portilla (Sahagún, 1989, p. 115). Montes de Oca, por su parte, ha mostrado la frecuencia de aparición en distintos textos, empezando por el Libro VI del *Códice Florentino*, en el que en una ocasión aparece el tercer término *tlanextli* con la función de “enfaticar el aspecto luminoso de la guía que debe proveer Tezcatlipoca a los ciegos” (Montes de Oca, 2013, p. 432): *in maceoalli in ixtepetla in ixpopoiotl ma xicmottili in ocutl in tlauilli in tlanextli* [Muéstrales el ocote, la luz la claridad a los macehuales a los ciegos a los que no ven].

En los *Colloquios*, el contexto de aparición es el mismo del ya analizado difrasismo *in ibiiotzin in itlatoltzin, / in teutlatulli* (299-305), a saber, el capítulo tercero “Donde se dice de dónde vino, de dónde apareció la palabra divina, la que guarda el Sancto Padre”, y el contexto el siguiente:

<p><i>Ca oancomocaqujtique totlaçoboane/ yn quenjn tonavatil valmochiubtia:/ techmonaoatili, techmotequjmaqujli/ in vey teuiotica toltalocaub:/ inic teutlatoltica tamechmachtizque, / <u>tlauilli ocotl</u> tamechquechilizque, / tamechix- tomazq, / tamechnacaztlapozque:/ inic vel anqujmximachilizque/ in ieboatzin nelli teutl/ nelli tlatoanj/ in novian in ilbujcae in tpc, / in mjctlan (258-271).</i></p>	<p>–Escuchad, amados nuestros, / cómo vino a hacerse nuestro encargo. / Nos encomendó, / nos confió el trabajo, / el gran gobernante en las cosas divinas, / para que con palabras divinas os enseñáramos, / os pusiéramos en alto <u>la luz, la tea,</u> / os abriéramos los ojos, / os destapáramos los oídos, / de suerte que pudiérais conocer, / a él, Dios verdadero, / señor que gobierna, / en todas partes, en el cielo, en la tierra, / en la región de los muertos.</p>
---	--

Cómparase este párrafo con el siguiente, contenido en el *De Trinitate*:

Nosotros somos iluminados por la luz; aquella es la luz que ilumina; por eso nos sirve de ejemplo sin tener ella modelo. No ha sido, en efecto, formada sobre un troquel anterior al Padre, del que es inseparable, siendo una misma cosa con aquel de quien procede. Esforcémonos, pues, por imitar al que permanece y seguir al que es estable, y caminando por Él vayamos hacia Él, porque su humildad se hizo para nosotros ruta en el tiempo, a fin de ser, en su divinidad, nuestra morada eterna (Agustín, 1956, pp. 471-473).



El difrasismo *in oculi in tlawilli* en el contexto católico de los *Colloquios* parece mantener no solo el significado de los lexemas que lo componen, sino también el significado metafórico de ‘ejemplo’, tal y como aparece en una de las fuentes en la que muy probablemente se inspiraron los evangelizadores, a saber, *De Trinitate*.

5. *Ilnamiqui pohui*. La construcción de la omnisciencia divina a través de un difrasismo verbal

<p><i>Auh mochipa/ qujmotzintzquilitica,/</i> <i>ixpantzinco ca in</i> <i>toiollo/ in ticeceme,/</i> <i>in totlalnamjquliz,/ y</i> <i>totlatlacol/ in totlachival/ muchi quimolnamjqulitica./</i> <i>qujmopovilitica</i> (1301-1309).</p>	<p>Y siempre/ está mirando,/ ante sus ojos está nuestro corazón,/ de cada uno de nosotros,/ nuestros pensamientos,/ nuestras culpas,/ nuestras acciones,/ <u>todo él lo recuerda,/</u> <u>todo él lo tiene en cuenta</u></p>
---	--

Atendiendo al significado de cada uno de los lexemas del difrasismo cuya forma base es *ilnamiqui*: ‘recordar’; *pohui*: ‘considerar’, ‘apreciar’ [Wimmer, 2004, acepción 2] (GDN), deviene posible remitirlo al Grupo 3 de los difrasismos verbales, tal como han sido clasificados por Montes de Oca, a saber, verbo 1 (+específico) verbo 2 (+específico). Nos hallamos así ante un difrasismo pleno cuyo significado difiere del significado de cada uno de los lexemas que lo componen (cfr. Montes de Oca, 2013, p. 275).

Se podría de esta forma detectar en el difrasismo verbal una vía metafórica con base metonímica para la construcción del concepto de omnisciencia, observando que inteligencia, memoria y voluntad son imagen de la Trinidad (*De Trinitate*, X 11). El difrasismo ofrece una estructura dual para pensar la Trinidad según una dialéctica quiasmática, desgarrada, abierta. Y por eso, sin pretender cerrar lo que no se cierra, podríamos concluir con la imagen de *Dios todomemeroso*.

6. Conclusión

El análisis de la neología de forma y de contenido que caracteriza al náhuatl doctrinal, junto con la consideración de los aspectos prag-



máticos, ha permitido mostrar algunas de las razones por las que la categoría de “registro” se muestra insuficiente para abarcar la variedad funcional en la totalidad de sus aspectos. “Registro”, entonces, bien podría sustituirse por la denominación “lengua de especialidad”.

La combinación del método semasiológico con el onomasiológico ha permitido observar y analizar procesos de desemantización y resemantización (*teiocoianj*, *tloque nabuaque*, *ipalnemoani*), con particular atención a aquellos que se realizan a través de procesos derivativos (*temaquihtiliztli*, *temaquihtiani*, *motetlaçotilianj*, *moteicnoittilianj*, *motetlaocolilianj*) y compositivos (*teuamoxtli*, *teuatlatolli*). En este mismo contexto, ha sido posible detectar estrategias de recontextualización y resemantización en clave católica que sugieren la presencia del concepto trinitario en algunos difrasismos contenidos en los *Colloquios*, uno de los primeros textos de evangelización en los que no era prudente introducir la pluralidad de las personas divinas.

Si la transparencia de palabras largas con significado componencial se muestra como un recurso apto para traducir los pecados capitales (1560ss.) y, en otros textos, el concepto de crucifixión con el deverbal *tlamamazobualtilli*, cuya base tiene el valor aspectual incoactivo de ‘extender.brazo’, a fin de evitar toda posible confusión con prácticas idolátricas, esa misma claridad y transparencia habría sido sumamente peligrosa en la transmisión y enseñanza del concepto del Espíritu Santo.

Y si es cierto que “la descontextualización, a través del empleo literal de los términos de los difrasismos y la eliminación de la construcción de sentido en el contexto nativo” (Montes de Oca, 2013, p. 431) ha sido la estrategia privilegiada en muchos casos (*in ibiyotl*, *in tlabtollì*), existen otros en los que el mantenimiento del sentido figurado (*in ocutl in tlauilli*) se convierte en el recurso más fiable para transmitir conceptos católicos.

Tal es la razón por la cual la fraseología, con sus distintos grados de opacidad semántica, resultó ser el procedimiento y la opción de traducción más apropiados para un concepto cuyo tiempo aún no había llegado.

Abreviaturas

ABS absoluto
CAUS causativo
EV eventual
HON honorífico



NOM nominalizador
OINDAN prefijo de objeto indefinido animado
OINDIN prefijo de objeto indefinido inanimado
POSSG posesivo singular
POSPL posesivo plural
REC recíproco
REDUP reduplicación

Referencias

a. Fuentes

- Agustín de Hipona. (1956) [419]. *De Trinitate*. En L. Arias (Ed.), *Obras de San Agustín*, t. V: *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid: La Editorial Católica.
- Mendieta, G. de. (1997) [1597]. *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols. México: Conaculta (Cien de México).
- Sahagún, B. de. (1989) [1524]. *Colloquios y Doctrina Christiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano IV y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*, ed. de M. León-Portilla. México: IIH-UNAM.

b. Diccionarios

- DRAE 2014: Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23a ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- GDN: *Gran Diccionario Náhuatl* (2012). México: UNAM. Recuperado de www.gdn.unam.mx.
- Molina, A. de. (1977) [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Porrúa.

c. Estudios

- Arias Reyero, M. (1989). La Doctrina Trinitaria de San Agustín (En el 'De Trinitate'). *Teología y vida*. 30(4), pp. 249-270.
- Botta, S. (2006). *La religione del Messico antico*. Roma: Carocci.
- Botta, S. (2016). Los dioses de Tlatelolco: apuntes para un acercamiento a la imagen franciscana del "politeísmo" mesoamericano. En E. Hernández & P. Máynez (Eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas* (pp. 39-62). México: Des-tiempos.



- Botta, S. (2017). Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del *De civitate Dei* en las obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada. En C. Battock & B. Bravo Rubio (Eds.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de las crónicas, impresos y manuscritos* (pp. 49-78). México: INAH.
- Burkhart, L. (1989). *The Slippery Earth. Nabua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Cabré, M.T. (1993). *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*. Barcelona: Antártida/Empúries.
- Calvi, M.V. (2009). Las lenguas de especialidad. En M.V. Calvi et. alii (Eds.), *Las lenguas de especialidad en español* (pp. 15-38). Roma: Carocci.
- Coşeriu, E. (1986). *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Coşeriu, E. (1991). *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos.
- Dibble, Ch.E. (1974). The Nahuatlization of Christianity. En M.S. Edmonson (Ed.), *Sixteenth-century Mexico: the Work of Sahagun*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE.
- Guarnieri Calò Carducci, L. (2007). *Idolatria e identità creola in Perù. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*. Roma: Viella.
- Hanks, W.F. (2010). *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Launey, M. (1992). *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: IIA-UNAM.
- León-Portilla, M. (1985). *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. México: UNAM-IIIH.
- León-Portilla, A. de & M. (2009). *Las primeras gramáticas del nuevo mundo*. México: FCE.
- Levinson, S.C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Austin, A. (1983). Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica. *Anales de Antropología*. XX(2), pp. 75-87.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas*. México: IIA-UNAM.
- Menéndez Pidal, R. (2005) [1939]. Del lenguaje en general (ensayo de una presentación de la historia de la lengua). En Id., *Historia de la lengua española* (pp. 9-75), ed. de D. Catalán. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.



- Mentz, B. von. (2008). *Cuaubnáhuac 1450-1675. Su historia indígena y documentos en "mexicano". Cambio y continuidad de una cultura nahua*. México: Porrúa.
- Montes de Oca, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM-III.
- Montes de Oca, M. (2018). Derivación y creación conceptual en el náhuatl de evangelización. Nombres en -liztli y en -lli. En B. Cifuentes & R. Martínez Baracs (Eds.), *Las lenguas de México. Diálogos historiográficos* (pp. 135-150). México: UNAM.
- Morales, F. (2016). Tlatelolco y el diálogo intercultural. En E. Hernández & P. Máynez (Eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas* (pp. 64-84). México: Destiempos.
- Murillo Gallegos, V. (2010). En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 41, pp. 297-316.
- Pérez Pascual, J.I. (2012). El léxico de especialidad. En L. Luque et alii (Eds.), *Léxico español actual III* (pp. 189-219). Venecia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*. México: FCE.
- Rodríguez Díez, B. (1981). *Las lenguas especiales. El léxico del ciclismo*. León: Colegio Universitario de León.
- Rovira Belloso, J.M. (1979). *Revelación de Dios, salvación del hombre*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Štekauer, P., Valera, S. & Körtvélyessy, L. (2012). *Word-Formation in the World's Languages: A Typological Survey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tavárez, D. (2000). Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771. *Colonial Latin American Review*. (9)1, pp. 21-47.
- Zacaría Ponce de León, R. (2017). Neología e identidad lingüística en el español de México. *e-Scripta Romanica*. 4, pp. 116-124.