

Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Lenguas y Letras

Maestría en Lingüística

**“Rezar en otomí: una aproximación al estudio de la adaptación
y traducción de términos religiosos en el catecismo bilingüe
otomí-español de Francisco Pérez del siglo XIX”**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Maestro en Lingüística

Presenta:

Juan Manuel Cárdenas Díaz

Dirigido por:

Mtra. María de Jesús Selene Hernández Gómez

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Junio 2023

México



Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales
de Información



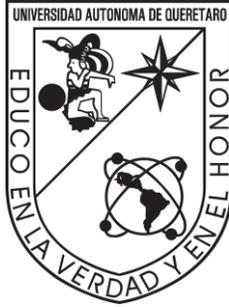
Rezar en otomí: Una aproximación al estudio de la adaptación y traducción de términos religiosos en el catecismo bilingüe otomí-español de Francisco Pérez del siglo XIX

por

Juan Manuel Cárdenas Díaz

se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](#).

Clave RI: LLMAC-302223



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Lenguas y Letras

Maestría en Lingüística

**“Rezar en otomí: una aproximación al estudio de la adaptación
y traducción de términos religiosos en el catecismo bilingüe
otomí-español de Francisco Pérez del siglo XIX”**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Maestro en Lingüística

Presenta:

Juan Manuel Cárdenas Díaz

Dirigido por:

Mtra. María de Jesús Selene Hernández Gómez

Mtra. María de Jesús Selene Hernández Gómez
Presidente

Dr. José Luis Ramírez Luengo
Secretario

Dra. Eva Patricia Velásquez Upegui
Vocal

Dr. Mario Ulises Hernández Luna
Suplente

Dra. María Luisa Álvarez Medina
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Junio 2023, México

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIAS

En primer lugar, agradezco a Dios por darme la fuerza en los momentos difíciles, permitirme realizar este trabajo y ponerme en mi camino a gente tan valiosa. Al Consejo Nacional de Humanidades Ciencia y Tecnología (CONAHCyT) por su importante apoyo a los estudios de posgrado en nuestro país. La beca proporcionada por esta institución resultó fundamental para que yo pudiera llevar a cabo y concluir en tiempo y forma esta maestría. Agradezco a la Universidad Autónoma de Querétaro por la oportunidad que me brindó para continuar con mi formación profesional.

Agradezco a la Mtra. María de Jesús Selene Hernández Gómez por haberme soportado y ayudado en esta hermosa tarea, por haberme ayudado a comprender y amar el otomí y guiarme de una manera excepcional. Asimismo, también por brindarme su confianza y amistad; nunca olvidaré esas hermosas conversaciones. A mi comité evaluador formado por el Dr. José Luis Ramírez Luengo y Dra. Eva Patricia Velásquez Upegui, quienes con sus comentarios y sugerencias fueron formando este trabajo. A la Dra. Eva le agradezco especialmente haberme hecho amar nuevamente la lingüística. Al Dr. José Luis le agradezco todas sus sugerencias bibliográficas y sus comentarios; no sabes cuanto me ayudaron. También agradezco al Dr. Mario Ulises Hernández Luna y a la Dra. María Luisa Álvarez Medina por haber leído este trabajo.

Quiero extender mi agradecimiento a mis padres, Juan Cárdenas y Guadalupe Manuela Díaz Olvera, por estar siempre conmigo, a pesar de la distancia. A mi tía Ana Díaz Olvera por su cariño y compañía. A mis hermanas todas ellas de una forma u otra son parte de este logro. Quiero agradecer de manera especial a mi queridísima amiga y colega, Susana Cuevas, que me empujó y animó a hacer la maestría cuando parecía que ya había abandonado todo. Agradezco también a mi otra queridísima amiga y colega, Miros, quien con su enseñanza y amistad me transmitió su pasión por la lingüística. A mis compañeras, principalmente, a Isa, Sandy y Nath, a las que quiero mucho, aunque a veces parezca distante. A Sandy por todo lo que ha hecho por mí, a Isa por hacerme amena la maestría y a Nath, que la aprecio muchísimo.

ÍNDICE

| | |
|---|------|
| ÍNDICE | I |
| ÍNDICE DE TABLAS | III |
| ÍNDICE DE IMÁGENES | IV |
| ÍNDICE DE GRÁFICAS | V |
| ÍNDICE DE DIAGRAMAS | VI |
| RESUMEN | VII |
| ABSTRACT | VIII |
| ABREVIATURAS | IX |
| CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN | 1 |
| 1.1 Preguntas de investigación | 2 |
| 1.2 Objetivos | 2 |
| 1.3 Alcances y límites de la tesis | 3 |
| 1.4 Estructura de la tesis | 4 |
| CAPÍTULO 2: ANTECEDENTES | 5 |
| 2.1 Datos generales de la lengua otomí | 5 |
| 2.2 Breve historia del pueblo otomí | 8 |
| 2.3 Lingüística Misionera | 13 |
| 2.3.1 Lingüística Misionera en lengua otomí | 20 |
| 2.4 Breve historia de las lenguas originarias | 22 |
| CAPÍTULO 3: FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA | 27 |
| 3.1 Términos religiosos | 27 |
| 3.2 Lengua oral/escrita | 28 |
| 3.3 Palabra y frase | 31 |

| | |
|---|------------|
| 3.4 Sobre procesos de adaptación y traducción de la terminología religiosa | 33 |
| 3.4.1 Sobre procesos de traducción | 35 |
| 3.4.2 Estrategias utilizadas para la traducción | 38 |
| 3.5 Resalte gráfico | 48 |
| CAPÍTULO 4: METODOLOGÍA | 55 |
| 4.1 Selección del documento a estudiar | 55 |
| 4.2 Descripción de la obra | 56 |
| 4.2.1 Descripción del catecismo menor | 59 |
| 4.2.2 Fuentes tipográficas | 62 |
| 4.2.3. Descripción de vocales y consonantes del otomí en el catecismo y tipografía utilizada para el análisis | 63 |
| 4.3 Edición y transcripción | 67 |
| 4.4 Criterios de registro y análisis | 68 |
| 4.5 Descripción del corpus | 71 |
| CAPÍTULO 5: ANÁLISIS Y RESULTADOS | 75 |
| 5.1 Generalidades | 75 |
| 5.2 Préstamos Incorporados | 76 |
| 5.3 Préstamos adaptados | 78 |
| 5.4 Términos traducidos | 84 |
| 5.5 Híbridos | 107 |
| CAPÍTULO 6: CONCLUSIONES | 110 |
| BIBLIOGRAFÍA | 117 |
| ANEXO | 127 |

ÍNDICE DE TABLAS

| | |
|---|-----|
| Tabla 1. Variantes lingüísticas del INALI, y las lenguas catalogadas por el Ethnologue, la CDI y la UNESCO. (Valiñas, 2020, p. 285) | 6 |
| Tabla 2. Préstamos incorporados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 77 |
| Tabla 3. Préstamos adaptados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 80 |
| Tabla 4. Palabras y fases traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 85 |
| Tabla 5. Estructura organizacional de los términos traducidos | 86 |
| Tabla 6. Tipo de estrategias de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 87 |
| Tabla 7. Estrategias traductológicas divididas según la categoría palabra | 89 |
| Tabla 8. Estrategias traductológicas divididas según la categoría frase | 100 |

ÍNDICE DE IMÁGENES

| | |
|---|----|
| Imagen 1. Tomada de Carrasco Pizana (1979, p. 259). Reino otomí de Xaltocan (1220-1385). (V. págs. 258-60). Xochimilco: Principales señoríos independientes. Apazco: señoríos sujetos a Xaltocan. Otros sujetos de Xaltocan no localizados eran Teuctlacoauhcan, Itlecaxitlan, Techimalecan, Xococzuquipan y Yoatenco. Tecpan: lugares localizados aproximadamente. | 10 |
| Imagen 2. Portada tomada del catecismo bilingüe | 56 |
| Imagen 3. Portada tomada del manualito otomítica | 58 |
| Imagen 4. Distribución de columnas en el catecismo de (Pérez, 1834) | 60 |
| Imagen 5. Distribución de columnas del catecismo de Lopez Yepes (1826) | 60 |
| Imagen 6. Distribución de “Clara y sucinta exposicion del pequeño catecismo: impreso en el idioma mexicano siguiendo el orden mismo de sus preguntas y respuestas, le mejor instruccion de los feligreses Indios, y de los que comienzan á aprender dicho idioma”. Autor anónimo (1819). | 61 |
| Imagen 7. Evolución de la ortografía del otomí. Fuente: David Wright, “Los signos gráficos en el Códice Huichapan,” VII Coloquio internacional sobre otopames, Zinacantepec, noviembre de 2005, p. 35. Imagen tomada de (Garone Gravier, 2013, p. 122) | 65 |
| Imagen 8. Transcripción del catecismo bilingüe otomí-español del sacerdote Francisco Pérez para la elaboración del corpus de términos religiosos en otomí | 72 |

ÍNDICE DE GRÁFICAS

| | |
|---|-----|
| Gráfica 1. Total de términos religiosos encontrados en el catecismo de Pérez (1834) | 76 |
| Gráfica 2. Porcentaje de préstamos incorporados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 77 |
| Gráfica 3. Porcentaje de préstamos adaptados encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de (Pérez, 1834) | 79 |
| Gráfica 4. Palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 85 |
| Gráfica 5. Porcentaje de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 86 |
| Gráfica 6. Porcentaje del tipo de estrategias traductológicas de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 88 |
| Gráfica 7. Estrategias traductológicas según la categoría palabra | 89 |
| Gráfica 8. Estrategias traductológicas según la categoría frase | 100 |
| Gráfica 9. Porcentaje de híbridos encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834) | 108 |

ÍNDICE DE DIAGRAMAS

| | |
|---|----|
| Diagrama 1. Familia lingüística otomangue (INALI, 2008; Valiñas, 2020, p. 272) | 7 |
| Diagrama 2. Tomado de Montes de Oca (2011, p. 68) | 47 |
| Diagrama 3. Cuadro vocálico del otomí formado a partir de los apuntes de Pérez (elaboración: Hernández Gómez y Cárdenas Díaz) | 63 |
| Diagrama 4. Cuadro consonántico del otomí formado a partir de los apuntes de Pérez (elaboración: Hernández Gómez y Cárdenas Díaz) | 66 |
| Diagrama 5. Duplicación de consonantes | 67 |

RESUMEN

En este estudio se realiza un análisis exploratorio de los procesos de adaptación y traducción de los términos religiosos contenidos en un catecismo bilingüe otomí-español del siglo XIX (1834) elaborado por el sacerdote Francisco Pérez, así como la elaboración de un primer corpus de palabras religiosas del otomí del siglo XIX. Los términos religiosos contenidos en diversas obras catequéticas bilingües han recibido poca atención en disciplinas como la lingüística y la traducción, ya que ambas aportan información significativa para comprender la formación, traducción y uso de estos términos en dichas obras. El análisis de los términos encontrados en el catecismo se basó en las propuestas de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016) y Sarion (2019) principalmente. Los términos religiosos encontrados se clasificaron y se describieron en cuatro tipos de procesos traductológicos: préstamos incorporados, préstamos adaptados, traducciones y términos que mostraron una característica híbrida. Las estrategias de traducción identificadas en estos procesos fueron tanto *formales* (reduplicación, paráfrasis y composición) como *semánticas* (metáforas, difrasismos, resemantización y ampliación de significado).

Palabras clave: otomí, término religioso, catecismo, traducción, adaptación

ABSTRACT

This research aims to conduct an exploratory study of the translation and adaptation processes of religious words that are contained in a XIX century bilingual Otomi-Spanish catechism written by the priest Francisco Pérez, in addition to the elaboration of a corpus of the XIX century Otomi religious words. The religious words contained in various bilingual catechetical works have received little attention in linguistic studies and translation studies, since both provide significant information to understand the creation, translation, and usage of these words in this type of works. The analysis of the words found in the catechism is based on the proposals of Dedenbach-Salazar Sáenz (2016) and Sarion (2019). The religious words found were classified and described according to four types of translation processes: borrowing, adapted borrowing, translations, and terms that showed a hybrid characteristic. The translation strategies identified in these processes were both, *formal* strategies (reduplication, paraphrase, and composition) and *semantic* strategies (metaphor, diphrasisms, re-semanticization, and extension of meaning).

Keywords: Otomi, religious words, catechism, translation, adaptation

ABREVIATURAS

| | |
|------------------|--|
| - | afijo |
| = | clítico |
| . | ausencia de frontera morfémica en fuente |
| () | opcional |
| — | compuesto |
| + | formativo |
| DAT | dativo |
| DEL | delimitativo |
| DEM | demonstrativo |
| DER.CUASIPART | derivativo cuasi participio |
| DERIV | derivativo |
| DET | determinante |
| ENF | enfático |
| EXCL | exclusivo |
| FD | forma dependiente |
| FL | forma libre |
| FT | formativo temático |
| FUT.ACT.INDET.OP | futuro activo independiente opcional |
| IMPER | imperativo |
| INDEP | independiente |
| IRR | irrealis |
| LIG | ligatura |
| LOC | locativo |
| NEG | negación |
| NOM | nombre |
| P | persona |
| PERF | perfectivo |
| PL | plural |

| | |
|------|-----------------|
| POS | posesivo |
| PRES | presente |
| REV | reverencial |
| SG | singular |
| SP | superlativo |
| TI | tema impersonal |
| VOC | vocativo |

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca llevar a cabo una aproximación al estudio de los procesos de adaptación y de traducción de términos religiosos que se encuentran en un catecismo bilingüe otomí-español, escrito y traducido por el sacerdote Francisco Pérez, e impreso en 1834. El estudio de los catecismos bilingües (español-lengua indígena) que se elaboraron en los años de la colonia y de la independencia de México es relevante no sólo para comprender la educación religiosa en español y lenguas indígenas de niños y adultos (Luque Alcaide, 2008, p. 43) durante estas etapas, sino, en este caso, para saber qué procesos de traducción y adaptación fueron utilizados por el sacerdote Francisco Pérez para la elaboración de su versión del catecismo católico y cómo pudo haber resuelto ‘problemas complejos de traducción’ (Zwartjes, 2016, p. 44) de los términos religiosos implicados. El análisis de estos procesos traductológicos y de adaptación está fundamentado en las propuestas de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016) y Sarion (2019) principalmente. El trabajo está ordenado de la siguiente manera: en el Capítulo 1 se presenta la justificación, objetivos y preguntas de investigación; en el Capítulo 2 se detallan los antecedentes y en el Capítulo 3 se presenta la fundamentación teórica. En el Capítulo 4 se explica la metodología y en el Capítulo 5 se encuentran el análisis y los resultados de la investigación. Por último, en el Capítulo 6 están las conclusiones y después los anexos.

Justificación

El estudio de las diferentes obras elaboradas en lenguas originarias mexicanas aporta información lingüística y cultural de gran valor para la difusión de las ciencias sociales en México y para la preservación de la memoria histórica. La investigación sobre los catecismos elaborados por diferentes misioneros después de la conquista de nuestro país – como objetos que nos cuentan una historia y un momento en la vida de las personas–, nos permiten aproximarnos, desde la perspectiva lingüística, a ver cómo es que los evangelizadores hicieron uso de diferentes herramientas lingüísticas y traductológicas para acercar una nueva doctrina a las personas de los pueblos originarios. El trabajo arduo y tardado que implica el análisis lingüístico de estas obras y la necesidad de más estudios de documentos como el que

aquí se investiga, nos lleva a realizar un estudio exploratorio de los términos religiosos encontrados en el catecismo bilingüe español-otomí del sacerdote Francisco Pérez, del siglo XIX. Esta investigación busca dar cuenta de los procesos traductológicos que se llevaron a cabo y cuáles fueron las estrategias que se utilizaron para elaborar un catecismo en la lengua meta (otomí) y usarlo para la instrucción religiosa tanto de niños como de adultos (Luque Alcaide, 2008) hablantes de esta lengua. El estudio de los catecismos, a través de la lingüística, es importante para entender ese momento en la historia, tanto de la lengua como de la historia en sí.

1.1 Preguntas de investigación

Las preguntas de investigación que guían este trabajo son las siguientes:

- ¿Cuáles y cuántos son los términos religiosos otomíes que aparecen en el catecismo bilingüe elaborado por el sacerdote Francisco Pérez?
- ¿Cuáles son los casos de términos religiosos sin traducir o sin adaptar?
- ¿Cuáles son los procesos de adaptación al otomí de los términos religiosos identificados en el catecismo?
- ¿Cuáles son los procesos de traducción al otomí de los términos religiosos identificados en el catecismo?

1.2 Objetivos

General:

- Realizar un estudio exploratorio de los procesos de adaptación y traducción de los términos religiosos contenidos en un catecismo bilingüe otomí-español del siglo XIX (1834) elaborado por el sacerdote Francisco Pérez

Particulares:

- Identificar y registrar los términos religiosos contenidos en el catecismo
- Cuantificar y clasificar los términos religiosos contenidos en el catecismo

- Clasificar y describir los términos religiosos que no fueron traducidos o adaptados al otomí
- Clasificar y describir los procesos de adaptación o traducción al otomí de los términos religiosos identificados
- Generar una primera base de datos de términos religiosos del otomí del siglo XIX

1.3 Alcances y límites de la tesis

Este estudio exploratorio busca analizar y comprender el léxico religioso otomí utilizado en un catecismo del siglo XIX, pero este trabajo tiene límites teórico-metodológicos y son los siguientes: sabemos poco sobre cómo los sacerdotes y misioneros describieron el otomí de la época y sobre si tomaron como base la lengua española (por ejemplo, la falta de datos sobre aspectos fónicos de la lengua originaria utilizada para la traducción de los catecismos). Los catecismos como obras impresas con intermediarios (editores, impresores, cajistas, etc.), son difíciles de estudiar puesto que no se sabe si realmente se está describiendo la lengua del autor o del impresor. La obra estudiada está considerada como una interpretación de otra obra y el autor de la obra no era un hablante nativo del otomí pero sí lo había aprendido para escribir y traducir su versión del catecismo. No se pudo analizar todo el contenido de la publicación, pero puede ser un aporte a la filología otomí en un futuro, por ejemplo, para continuar con la generación de corpus.

Entre los alcances del trabajo se encuentran los siguientes: se ofrece generar un corpus, aunque limitado, de términos religiosos en otomí del siglo XIX como aporte para el campo de la lingüística histórica y de los estudios filológicos en México; se propone iniciar la investigación de un documento poco estudiado desde la perspectiva lingüística y se propone también elaborar una reconstrucción del léxico otomí de la época con la finalidad de arrojar luz sobre los procesos traductológicos para la elaboración de catecismos y otras obras catequéticas de la época estudiada (confesionarios, devocionarios, sermonarios, etc.)

1.4 Estructura de la tesis

El trabajo está estructurado por seis capítulos, que se detallan a continuación; en el capítulo 1 se expone lo que busca responder este trabajo, los alcances y los límites de este. En el capítulo 2 se hace un breve recorrido histórico del pueblo otomí y su lengua, además, también se lleva a cabo un breve estudio sobre lingüística misionera en diferentes lenguas. En el capítulo 3 se especifican los términos que son necesarios para entender este trabajo. Los términos definidos en este capítulo son los siguientes: términos religiosos, lengua oral y escrita, palabra y frase. Además de estos términos, también se exponen los procesos y estrategias de traducción; para el caso de las estrategias se explican aquellas que son *formales* como la reduplicación o la paráfrasis y después las que son *semánticas* como las metáforas, y las resemantizaciones. Finalmente, para cerrar el capítulo se describen las diversas formas de realizar un resalte gráfico en un documento. Los capítulos 4 y 5 explican el catecismo; el primero, indaga en el tipo de catecismo que se estudió para el trabajo, las fuentes tipográficas que el catecismo presenta y una descripción de las características vocálicas y consonánticas de los sonidos de la lengua otomí según la descripción hecha por el sacerdote Francisco Pérez. Se explica además la metodología utilizada para la investigación, así como los criterios de registro y análisis, y una descripción del corpus. Se muestra también el proceso de glosado de datos. En el capítulo 5 se muestra el análisis y los resultados del estudio. Se describen las estadísticas generales de los datos analizados además de los resultados de los análisis de los procesos traductológicos que se identificaron, que son: préstamos incorporados, préstamos adaptados, términos traducidos y términos híbridos. En el capítulo 6 se presentan las conclusiones y consideraciones finales. Para terminar, se adjunta un anexo con todos los términos religiosos encontrados; incluye la transcripción del otomí del siglo XIX y una glosa interlinear (con línea de segmentación morfológica) y su traducción al español contemporáneo.

CAPÍTULO 2

ANTECEDENTES

En este capítulo presentaremos una breve reseña de la historia del pueblo otomí, de la lingüística misionera y de la historia de las lenguas originarias en México. En la historia del pueblo otomí explicaremos sus orígenes, su expansión y esplendor, su caída ante otros pueblos, su historia en la conquista y la colonia, para finalmente y de una forma muy breve presentar su historia durante el México independiente y época actual. En el apartado de lingüística misionera se analizan diversos estudios que han tratado el tema, tanto en lengua otomí como en otras lenguas de México. Finalmente, se hace un análisis del impacto que toda esta historia tuvo en diferentes lenguas originarias mexicanas.

2.1 Datos generales de la lengua otomí

Afiliación lingüística

Las lenguas otomíes son lenguas originarias mexicanas dispersas que se hablan en los estados de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán de Ocampo, Estado de México, Puebla, Veracruz y Tlaxcala (INALI, 2008; Valiñas, 2020)¹.

Las lenguas otomíes se dividen en diferentes variantes lingüísticas: el otomí de la sierra, hablado en Hidalgo, Puebla y Veracruz; el otomí bajo del noroeste, hablado en Querétaro; el otomí del oeste, el cual se habla en Michoacán de Ocampo; el otomí del oeste y el otomí del Valle del Mezquital, los cuales se hablan en Hidalgo; el otomí de Ixtenco hablado en el estado de Tlaxcala; el otomí de Tilapa, hablado en el sur del Estado de México; el otomí del noroeste hablado en Querétaro y Guanajuato y el otomí del centro hablado en el Estado de México (Valiñas, 2020, pp. 281–284).

Retomando a Valiñas (2020) presentamos en la Tabla 1 lo que corresponde a las variantes lingüísticas según el INALI, y las lenguas catalogadas por *Ethnologue*, la CDI y la UNESCO,

¹ Hasta el 2020, había 298,861 hablantes de otomí de tres años y más, de los cuales 155,386 son hombres y 143,475 son mujeres (INEGI, 2020)

donde se muestra la dificultad al intentar clasificar las diferentes lenguas, en este caso, las lenguas otomíes:

| INALI ² | <i>Ethnologue</i> ³ | CDI ⁴ | UNESCO ⁵ |
|---|--|------------------|-------------------------------|
| otomí de la Sierra | otomí de las tierras altas orientales [otm] | otomí | otomí de la Sierra |
| | otomí de Texcatepec [otx] | | |
| | otomí de Tenango [otn] | | |
| otomí del bajo noroeste | otomí de Querétaro, [otq] | | otomí noroccidental bajo |
| otomí del noroeste | | | otomí noroccidental [otq] |
| | | | |
| otomí del oeste | | | otomí occidental |
| otomí del oeste del Valle del Mezquital | | | |
| otomí del Valle del Mezquital | otomí del Mezquital, [ote] | | otomí del Valle del Mezquital |
| otomí de Ixtenco | otomí de Ixtenco [otz] | | otomí de Ixtenco |
| otomí de Tilapa o del sur | otomí de Tilapa [otl] | | otomí de Tilapa |
| otomí del centro | otomí de Temoaya [ott] | | otomí central |
| | otomí del estado de México [ots] con un dialecto | | otomí de Ocoyoacac |

Tabla 1. Variantes lingüísticas del INALI, y las lenguas catalogadas por el *Ethnologue*, la CDI y la UNESCO. (Valiñas, 2020, p. 285)

² Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Este instituto define una variante lingüística a partir de dos criterios: uno estructural (aspectos gramaticales) y, otro, social (Valiñas, 2020, p. 47)

³ El *Ethnologue, Languages of the World* es una de las publicaciones más conocidas sobre el reconocimiento de las lenguas que existen en el mundo. Disponible en: <https://www.ethnologue.com/country/MX/languages>. Cabe señalar que las descripciones que este catálogo presenta son: distribución, población, hablante, vitalidad, etc. Es imperativo señalar que *Ethnologue* elabora sus descripciones a partir de información básicamente lingüística (Valiñas, 2020, p. 48)

⁴ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

⁵ La UNESCO tiene registradas diferentes lenguas en el *Atlas of the World's Languages in Danger*

Las lenguas otomíes pertenecen a la gran familia OTOMANGUE. Esta familia se divide en los subgrupos Otomangue del oeste y Otomangue del este. Dentro de una subdivisión del Otomangue del oeste se desprende la rama Otopame, rama a la cual pertenece el otomí, junto a otras lenguas como el mazahua, el matlazinca, el pame y el chichimeco (úza’). La división de esta familia se puede apreciar en el Diagrama 1 (INALI, 2008 y Valiñas, 2020):

OTOMANGUE

- Otomangue del oeste
 - I. Otopame-chinantecano
 - Otopame
 - otomí
 - mazahua
 - Matlazinca-ocuiteco
 - matlazinca
 - ocuiteco
 - pame
 - chichimeco jonaz
 - Chinantecano
 - chinanteco
 - II. Tlapaneco-mangueano
 - Tlapaneco-subtiaba
 - subtiaba †
 - tlapaneco
 - Mangueano
 - chiapaneco †
 - mangue †
- Otomangue del este
 - I. Popolocano-zapotecano
 - Popolocano
 - mazateco
 - ixcateco
 - chocholteco / chocho
 - popoloca
 - Zapotecano
 - zapoteco
 - chatino
 - II. Amuzgo-mixtecano
 - amuzgo
 - Mixtecano
 - mixteco
 - cuicateco
 - triqui

Diagrama 1. Familia lingüística otomangue (INALI, 2008; Valiñas, 2020, p. 272)

Para Hopkins, citado por Lastra (2006) la familia otomangue aparece en el periodo denominado como arcaico alrededor del +4000 a. C. De este tronco se desprende la rama Otopame, rama a la que pertenece el otomí. Esta rama se separa alrededor del año 3500 a. C. Las principales divisiones de esta familia se dan en el periodo clásico que comprende entre el año 0 y el año 500 d. C. En cuanto a las lenguas otomíes, estas aparecen en el periodo posclásico, alrededor del año 1000 d. C.

Para Carrasco Pizana (1979) tres lenguas de la familia otomiana que se encuentran en Mesoamérica convergen en el valle de Toluca, lo que podría dificultar la delimitación de las fronteras de cada uno de los pueblos.

Así, se puede definir el otomí bajo dos acepciones (Valiñas, 2020, p. 100):

1. Grupo étnico originario de los estados de México, Hidalgo, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, Tlaxcala, Puebla y Veracruz (también llamado hñä hñü, n'yühü, yühmu o ñü'hü).
2. Lengua otomangue del subgrupo lingüístico otopame (también llamado hñä hñü, n'yühü, yühmu o ñü'hü).

2.2 Breve historia del pueblo otomí

Época prehispánica

El centro otomí del valle de Toluca se encontraba en la región de Xillotepec y Chia; además de Xillotepec, al norte del valle de Toluca, también se tienen registros de otomíes en Tula, donde convivían con mexicanos; la sierra de las cruces, región que separa los valles de Toluca y México, se encontraba poblada únicamente por otomíes. Otras zonas donde se encontraban estos grupos fueron la región tepaneca, actual Valle de México, al norte en la región de la Sierra de Guadalupe, más al norte en la región de Teotlalpan, hasta llegar al Valle del Mezquital y la Huasteca, al igual que en Otumba y Puebla (Alva Ixtlilxóchitl, 2021; Carrasco Pizana, 1979; Lastra, 2006).

Esta distribución se puede explicar por las grandes migraciones que se dieron a partir de la caída de los Toltecas en el año 1168; para Carrasco Pizana (1979) este es el punto de la historia donde se puede explicar la historia de las migraciones del pueblo otomí. Esto se entiende debido al vacío que dejan los Toltecas, vacío aprovechado por las tribus chichimecas que empiezan a migrar a estos territorios. Es prudente señalar que existe un desconocimiento de si estos grupos eran únicamente chichimecas o también eran grupos otomíes. Este planteamiento se ve en los trabajos de Alva Ixtlilxóchitl (2021) y Carrasco Pizana (1979) donde se debate si realmente eran o no otomíes estos grupos; ante las evidencias planteadas, por ejemplo, algunos de estos grupos migrantes eran agricultores y ya no solo recolectores y cazadores; dentro de estos se menciona al grupo chichimeca de Xolotl en el año 1172. En este tiempo también se dan las migraciones de chichimecas tarascos. Para 1173 se llevan a cabo las migraciones de los teochichimecas a Puebla, Tlaxcallan y a la Sierra de Puebla. La llegada al Valle de México se da en 1219 y para 1260 se llega a Cuautitlán. Entre 1260 y 1274 llegan a Tepotzotlán. Dentro del periodo que comprende 1220 y 1385 se establece y desarrolla el reino otomí de Xaltocan; en 1385 cae este reino y da paso, primero, a la supremacía tepaneca y posteriormente, a la supremacía azteca. En la Imagen 1 se puede observar este recorrido y los lugares por donde se establecieron, principalmente en Xaltocan, al norte del lago de Texcoco y en la zona de Jilotepec (Carrasco Pizana 1979, p. 259):

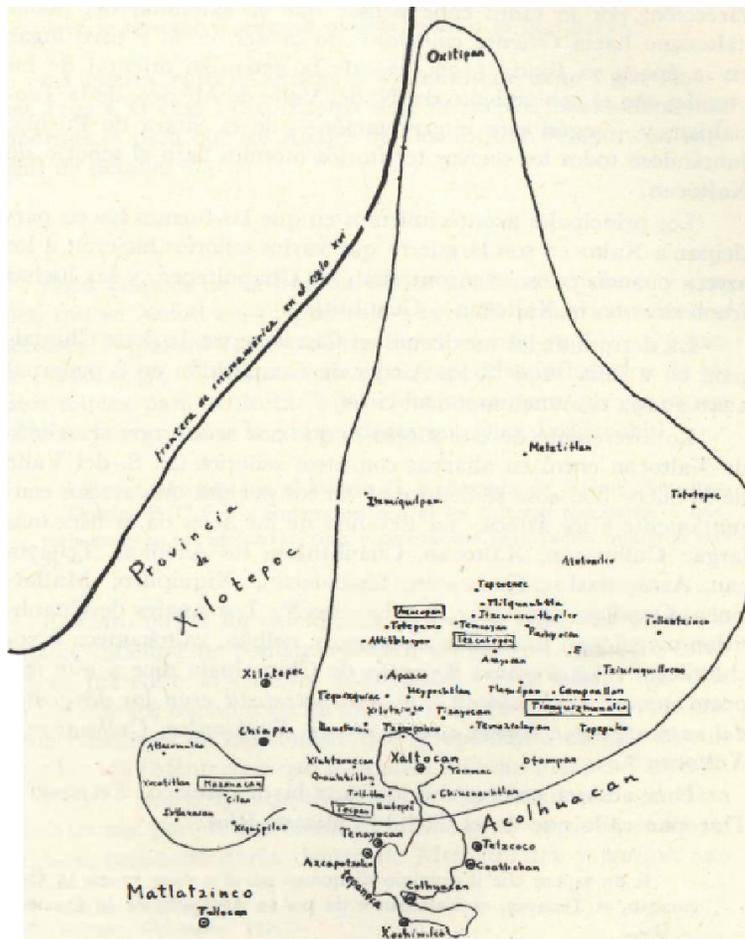


Imagen 1. Tomada de Carrasco Pizana (1979, p. 259). Reino otomí de Xaltocan (1220-1385). (V. págs. 258-60). Xochimilco: Principales señoríos independientes. Apazco: señoríos sujetos a Xaltocan. Otros sujetos de Xaltocan no localizados eran Teuctlacoauhcan, Iilecaxitlan, Techimalecan, Xococzuquipan y Yoatenco. Tecpan: lugares localizados aproximadamente.

Con la caída de Tenochtitlan, el pueblo otomí se vio sometido a los conquistadores. Para Wright et al., (2014) este evento provoca la salida de los otomíes hacia el bajío y regiones circundantes procedentes del antiguo señorío de Xilotepec. Es necesario señalar que este movimiento no solo se dio con el fin de escapar de los conquistadores, también hubo grupos que se aliaron a ellos mediante la intervención de algunos caciques.

El arribo de los conquistadores europeos trajo consigo la llegada de misioneros. Los primeros en llegar a las tierras donde habitaban los otomíes fueron los agustinos en la sierra de Metzitan estableciéndose desde 1530, y los franciscanos que se establecieron en la gran chichimeca (Powell citado por Baez Cubero et al., 2017).

Para Baez Cubero et al. (2017) en esta región, los franciscanos tuvieron muchos problemas. Para llevar a cabo la misión de evangelizar utilizaron a grupos otomíes que sirvieron como un grupo de control ante los chichimecas, obteniendo de esta forma algunos beneficios. Estas actividades generaron que la población otomí ocupara nuevos territorios cada vez más al norte y que los conquistadores controlaran a los chichimecas.

Época colonial: inicios de obras misioneras

La obra misionera fue iniciada por los franciscanos (1523), luego los dominicos (1526), agustinos (1533) (Rubial García, 2020) y finalmente los jesuitas. En el área del valle del mezquital, altamente poblada por otomíes, los franciscanos fueron los principales evangelizadores, arraigándose principalmente en Huichapan, Tepeji del Río, Apan, Tulancingo, Tepetitlán, etc. (Ruiz de la Barrera, citado por Baez Cubero et al., 2017).

Los dominicos evangelizaron principalmente en la zona mixteca-zapoteca (Rubial García, 2020, p. 57), aunque también hicieron presencia en Querétaro evangelizando a los otomíes de esas tierras (Baez Cubero et al., 2017, p. 38); en cuanto a los agustinos, al igual que los franciscanos, evangelizaron el área del valle del mezquital (Baez Cubero et al., 2017; Rubial García, 2020). Dentro de un periodo más tardío llegan los jesuitas y según Baez Cubero et al. (2017), fueron mandados a aprender otomí a las zonas más cercanas al valle de México, dando como resultado la escritura de un arte otomí y un diccionario; asimismo, se formaron otomíes en la catequesis, los cuales servirían posteriormente para evangelizar a diferentes pueblos, entre ellos a los chichimecas.

Baez Cubero et al. (2017) señala que en el siglo XVI los movimientos otomíes a otras tierras fueron continuos; en este siglo llegan trasladados desde Querétaro a zonas como Tierra Blanca y Xichú de indios. Además, Wright (1993) menciona dos etapas en las que se pueblan estas zonas de otomíes: en la primera (1521-1540) son grupos otomíes que buscan evitar a los conquistadores para seguir con sus tradiciones; la otra es alrededor de 1541 y 1550 donde ya se integran al sistema Novohispano, como se puede observar aquí:

Las haciendas y el peonaje se establecen en la Nueva España en 1640 y durante 100 años la crisis se agudiza. La economía de estas tierras es controlada por la iglesia, las haciendas y los

comerciantes; en el último lugar del escalafón se ubican los indígenas, quienes son controlados por los peninsulares y los criollos, pues se había suprimido años antes, en 1632, la encomienda y el repartimiento forzoso por la contratación libre, lo que los lleva a ser sujetos de constantes abusos (Lastra, 2006, p. 247).

Lastra (2006) y Baez Cubero et al. (2017) exponen que uno de los mayores abusos fue el despojo de tierras por parte de los peninsulares. Estos abusos generaron inconformidad de los diferentes grupos indígenas. Esta inconformidad se acumuló durante varios siglos hasta que finalmente estalló en el siglo XIX. Lastra (2006) señala que no se sabe qué grupos indígenas participaron en el movimiento de independencia, pero se puede intuir que los grupos otomíes estuvieron presentes en todo momento; en el lugar donde inicia el movimiento, Dolores Hidalgo, en el Estado de Guanajuato, se localiza una fuerte presencia otomí. Es prudente señalar que no existen fuentes que confirmen esto (Baez Cubero et al., 2017); aun así, hay investigadores como Lastra (2006) que sugieren la presencia de estos en diferentes eventos del movimiento independentista. Otro dato que reafirma esto es que el cura Hidalgo hablaba náhuatl y otomí (Baez Cubero et al., 2017, p. 60).

México independiente

Para 1821, y con el nacimiento de la nación mexicana, el gobierno indígena sufre cambios con la creación de los ayuntamientos, los cuales consistieron en reemplazar el antiguo poder y estructuras indígenas con organismos políticos que poco a poco fueron controlados por mestizos y blancos, concentrándose así el poder en un pequeño grupo, generando desigualdad entre las cabeceras mestizas y las comunidades indígenas (Baez Cubero et al., 2017, pp. 65, 66). Es necesario señalar la importancia de la tenencia de la tierra, pues durante la segunda mitad del siglo XIX comenzó una privatización de la tierra que trajo consigo la organización de los indígenas otomíes en condueñazgos⁶ para mantener sus tierras y sus usos y costumbres (Baez Cubero et al., 2017, p. 67).

⁶ Forma de propiedad que conjuga la propiedad privada con la comunal y que fue lo suficientemente amplio como para permitir que se preservaran ciertos usos y patrones comunitarios, y también que los mestizos se integraran como rentistas y usufructuarios, no como propietarios (Baez Cubero et al., 2017, p. 67)

Todo el siglo XIX fue muy convulso con conflictos de todo tipo, desde conflictos armados hasta con la toma de tierras; todos estos problemas siguieron más allá de la revolución mexicana de principios del siglo XX hasta llegar a la época actual.

2.3 Lingüística Misionera

La llegada de misioneros de distintos lugares – franceses, españoles, italianos, etc. –, el contacto directo con una gran variedad de lenguas distintas y hasta ese momento desconocidas, y con la misión de evangelizar a los habitantes de estas nuevas tierras, trajo consigo la elaboración de artes, vocabularios, catecismos, doctrinas, confesionarios, santorales, y sermonarios, escritos en lenguas que hasta ese momento desconocían, hecho por el cual se requirió de una labor lingüística descriptiva para llevar a cabo esta empresa (Smith-Stark, 2021).

Entendemos la lingüística misionera como:

La descripción de la gramática, del léxico y de otros aspectos de lenguas extranjeras, muchas veces lenguas de pueblos conquistados y colonizados que han servido como instrumento para la evangelización de aquellos pueblos quienes hablan dichas lenguas, así como a la redacción de textos religiosos (sobre todo catecismos y doctrinas religiosas), elaborados por misioneros (Zimmermann, 2019, p. 71).

A la llegada de los misioneros, su primer trabajo fue la elaboración de distintas gramáticas; pero aquí cabe hacerse un par de preguntas: ¿cómo es que las iban a elaborar?, y ¿qué tomaron como base teórica o ejemplo para elaborarlas? Estas dos preguntas se responden con la obra de Nebrija; esta fue necesaria en un principio para ver cómo se iban a elaborar las gramáticas de las lenguas de estas tierras. El uso de este material causó algunos inconvenientes, como ver que la estructura de las lenguas era diferente (el uso de afijos, falta de adjetivos, falta de distinción entre género masculino y femenino, etc.). Por ejemplo, en Esparza Torres (2007) se menciona que:

Más allá de las divergencias en la estructura, importa que la descripción lingüística se lleva a cabo a través, fundamentalmente, del contraste y de la búsqueda de la particularidad de la lengua náhuatl en comparación con el latín y con el castellano (Esparza Torres, 2007, p. 24).

Así, aunque no se dejó de lado el uso de la obra de Nebrija, sí se tuvo que adaptar para la elaboración de las nuevas gramáticas de las diferentes lenguas que hasta ese momento eran desconocidas para estos misioneros; un ejemplo de ello fue el reconocimiento de afijos. Para Esparza Torres (2007, p. 33) la teoría gramatical se amplía para dar cabida a particularidades desconocidas, imprescindibles para el náhuatl, en este caso, pero de utilidad para la lengua latina, las cuales son objeto de nuevos términos descriptivos.

El trabajo de los misioneros en la creación de todo tipo de materiales pudo haber llevado a estos a hacerse varias preguntas: ¿cómo se puede llevar la palabra de Dios a estos pueblos, cuando en algunos casos no existe equivalente para palabras cristianas como ‘pascua’, ‘espíritu santo’, ‘infierno’, ‘pecado’, ‘anima’, ‘sacramento’, misa? Además de estas palabras, los misioneros se debieron enfrentar a otras nuevas preguntas: ¿cómo poder traducir, en un sentido cristiano, la palabra ‘Dios’, evitando, por supuesto, que se confunda con la palabra ‘dios’ en el sentido que estos pueblos la entendían?; asimismo, ¿cómo poder borrar o darle un sentido negativo a todo lo que estos pueblos adoraban, incluyendo la palabra ‘dios’? Por eso:

Querían los misioneros transmitir lo propio a los conquistados y no se interesaban por lo ajeno como un factor cultural y de diversidad cultural; ni siquiera pretendían apropiarse de la religión ajena para eventualmente sacar provecho o integrarse a la cultura y religión otra, sino tan solo por necesidad implícita, de conocer lo malo (las idolatrías) para “curar las ánimas” como el médico debe conocer las enfermedades para curarlas, como dijo Sahagún (1571) (citado por Esparza Torres, 2007, p. 74).

Para poder evangelizar, los misioneros tenían que *transferir* de alguna manera sus conceptos cristianos a la lengua de los conquistados y para ello utilizaron diferentes métodos. Uno de los métodos empleados fue *mantener* o preservar las palabras cristianas y no traducirlas.

Varias pudieron ser las razones para no traducirlas: que las lenguas de los naturales eran lenguas de salvajes y que la lengua de los conquistadores era la lengua de la civilización; otra fue que existía una imposibilidad para poder explicar algo que se puede explicar en latín o castellano:

... Pienso que no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselos enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron siempre todas las naciones... (Acosta⁷ citado por Monzón, 2014, p. 117).

Así, aunque algunos misioneros decidían mejor no traducir, otros optaban por tratar de *traducir* estos términos; para ello, utilizaron varios métodos, como se puede observar en (1) en la lengua tarasca o purépecha:

(1) Tarasco o purépecha

- a. vandatzequareni
vanda-tze-quare-ni
hablar-POSICIÓN-ACT-VERBO
'adorar'
'*idolatrar*'

- b. varichao
'lugar de los muertos'
'*infierno*'

(DG⁸-T: 497 citado por Monzón, 2014, p. 122)

En (1a) se observa el término *vandatzequareni* 'adorar' el cual describe una actividad; la raíz verbal *vanda* 'hablar' recibe el sufijo *tze-*, que determina un punto en una posición baja con respecto a una posición alta; le sigue la partícula *quare*, que indica una actividad individual y este a su vez unido al sufijo *-ni* que señala que la construcción es un verbo. Es imperativo

⁷ José de Acosta [1540-1600]

⁸ Referencia al *Diccionario grande* (Anónimo 1991[16th century]) (Monzón, 2014, p. 120)

señalar que esta palabra era utilizada desde antes de la conquista, pero a la llegada de los conquistadores esta palabra se *resemantizó*, es decir, tomó un nuevo significado, ‘idolstrar’: *Sipatini thares vandatzequareni*, ‘ser ydolatra, idolstrar’ (DG-T: 497 citado por Monzón, 2014, p. 122). Otro ejemplo que permite observar cómo los misioneros buscaban resemantizar algunos términos se puede encontrar en la palabra *varichao*, como se ve en (1b), palabra que los tarascos entendían como ‘el lugar donde iban después de la muerte’ o ‘el lugar de los muertos’; a la llegada de los misioneros esta palabra la resignificaron por la palabra ‘infierno’, ‘lugar de los dañados’ o ‘lugar donde se quema a la gente’ (Monzón, 2014, p. 122). Estos son solo dos ejemplos de varios que hay en donde se observa cómo los misioneros buscaron resemantizar estos términos que eran importantes en la cosmovisión de los naturales a partir de un sentido de oposición; en otras palabras, si la palabra X es divina y positiva en una cosmovisión, en un proceso de evangelización, esa misma X es mala en la visión cristiana, provocando un cambio de significado y manteniendo el significante de la palabra.

Los misioneros utilizaron diferentes herramientas para buscar que los pueblos conquistados pudieran “escuchar la palabra de Dios”, pero para esto también tuvieron que entender que estos pueblos tenían otra forma de ordenar, seleccionar y clasificar el mundo, tomando como eje esto, los misioneros:

Se percatan de que naturales y españoles, humanos al fin, apelan a los mismos recursos para nombrar el mundo, la analogía y la metáfora. Así como para los naturales los pedazos de carne son como ‘sogas’, los españoles hablan de ‘bocados’ aunque no se obtengan con la boca. Aunque a primera vista pareciera que se trata de una lengua y una cultura harto distante a su propia experiencia, Lagunas advierte que en última instancia los procedimientos y las soluciones en ambos casos resultan semejantes (Villavicencio Zarza, 2014, p. 150).

El “*diccionario*” del cual habla Villavicencio Zarza (2014) señala que hay fenómenos de transculturación y translingüalización, como veremos en los ejemplos en (2) de la lengua tarasca o purépecha; el fraile Juan Baptista de Lagunas, autor del *Diccionario breve y*

compendioso en la lengua de Michuacan (1574) utilizó las metáforas y analogías para poder comunicarse con estos pueblos. Un ejemplo de ello se observa en (2a), en donde con una analogía se construye la palabra *Castiranapuahtziri* ‘trigo’, donde *Yxuanapu ahtziri* ‘maíz’ literalmente significa ‘el trigo de esta tierra’, y *Castiranapuahtziri* ‘el trigo de castilla’ como se observa en (2b):

(2) Tarasco o purépecha

- | | |
|---|---|
| a. Yxuanapu ahtziri el trigo/maíz de esta tierra “maíz” | b. Castiranapuahtziri el trigo/maíz de castilla “trigo” |
|---|---|

(Lagunas 1983[1574] citado por Villavicencio Zarza, 2014)

Dentro de la cultura purépecha, el “*diccionario*” señala otros ejemplos: la raíz *ànga* de donde deriva la palabra “‘pilar’, ‘árbol’ y una clase de ‘señores nobles’” (Villavicencio Zarza, 2014, p. 153); *ànga* ‘cosa larga’ fue empleada para señalar ‘la soberbia’, ‘lo perdurable’, ‘el retirarse’, etc. (Villavicencio Zarza, 2014, p. 153), esto debido a que el fraile se dio cuenta de que para la cultura purépecha ‘ser noble’ es ‘ser como un árbol’, significado que se puede ver en la palabra ‘padre nuestro’ *huchaeueri curhinda anganarhihpaua*, que literalmente significa ‘nuestro pan cotidiano’. Si observamos detenidamente, la palabra cuenta con la raíz *ànga*, ‘ser noble, o ‘ser como un árbol’ (Villavicencio Zarza, 2014). Otro ejemplo de esta obra, citando a Lagunas, es *Cvtzu*, ‘limpiar alguna cosa’, *cutzuhtsini*, ‘limpiarse la cabeza’ y *cutzungarhinsquaro*, ‘el purgatorio o el lugar a donde se vuelven a purificar’ (Lagunas 1983[1574] citado por Villavicencio Zarza, 2014, p.154).

En el caso del zapoteco, los misioneros se apoyaron de las élites indígenas y de informantes culturales; un ejemplo de cómo es que trabajó este grupo para evangelizar, fue el uso de las metáforas y metonimias. Esto se puede observar en la palabra ‘pecado’, la cual no tenía equivalente en la cosmovisión del pueblo zapoteco. Para poder introducir la palabra ‘pecado’ a la lengua de los zapotecos, los misioneros utilizaron las palabras *tola* y *xihui*, ‘falso’, como se observa en (3):

(3) Zapoteco

Porque si hazeys **oraciones vuestros**, solas estas cosas temporales pedis.

[...] oañje [?] cicato **ticha**⁹ **xihuicani**: quielani chi tocéfeto b. Dios canaxexitenipelalati, riguiñato looni;

Pedro Feria (1567) (citado por Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014)

En (3) encontramos la palabra *xihuicani* y la palabra *ticha*, con las cuales Pedro Feria estaría creando una nueva palabra: ‘palabra falsa’. Pronto, *Xihui* será utilizada para referirse a lo malo, al pecado mortal, mientras que *tola* será utilizada para el pecado venial generando una palabra con alta productividad en la creación de las nuevas palabras que los misioneros necesitaban para poder evangelizar.

La palabra *Xihui*, además de servir como modificador, como en el caso de ‘malas palabras’ o ‘falsa oración’, como equivalente de ‘pecado’, también se convirtió en verbo como se observa en (4):

(4) Zapoteco

a. *cochaga* significa juntar in bonam partem pero se le añado a *xihui* dira *tochaga xihui peohaga xihui cochaga xihui* fornicar, i.e. juntarse para peccar.

b. Fogona. Pegona. Cogona. Avisar a otro. *Togona xihui. Pegona xihui. Cogona xihui.*
Jurar falso.

(Martínez, 1633 citado por Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014)

En (4a) se observa la palabra ‘juntar’ *cochaga*, y la palabra resemantizada para ‘pecado’ *xihui*; unidas formarían la frase *cochaga xihui*, que significaría ‘juntarse para pecar’ (junto

⁹ Según el Diccionario Zapoteco-Español, Español-Zapoteco basado en el Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de fray Juan de Córdova la palabra *ticha* tiene el significado de ‘palabra’, ‘oración’, etc. (IIF, 2015)

malo)¹⁰, usado para referirse a la acción de ‘fornicar’ (Martínez 1633, citado por Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014). En (4b) se encuentran las palabras *Fogona*, *Cogona* y *Pegona* ‘avisar’, que unidas cualquiera de estas a la palabra *xihui* se crea la palabra *Fogona xihui*. *Pegona xihui*, *Cogona xihui*, que significaría ‘jurar falso’.

Este mecanismo de convertir un nominal a un verbo fue de gran ayuda para los misioneros que les era imperativo buscar formas para la creación de nuevas palabras y así cumplir su misión de evangelizar (Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014). Es importante señalar que esta herramienta también fue utilizada por las autoridades municipales, para el caso de delitos como robar, matar, etc., (Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014).

Otro uso que entra en el ámbito eclesiástico fue la traducción de los rezos; en este nuevamente aparece la palabra *xihui*, que se puede observar en la parte final del credo en (5):

(5)

Español: y nacio de Santa Maria Virgen, padecio bajo *el poder* de Poncio Pilato

Zapoteco: Tzela golaglijje lehe Santa María cannaci Rabaani. Goxaccazije, laotitza etto gothiogo **Xihui** Poncio Pilato [...]

Literal: también sacaron del interior de Santa María tal como está dada su juventud. Fue tratado mal por la palabra **del malo** Poncio Pilato [...]

Pacheco de Silva (1881) (citado por Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014 p. 177)

En (5) se observa la palabra *xihui* seguida del nombre propio Poncio Pilato equivalente a ‘el poder de Poncio Pilato’, mientras que en una traducción literal es ‘el malo de Poncio Pilato’.

En estos ejemplos encontramos un proceso de resemantización, la formación de un lexema nuevo a partir de los elementos que la lengua les podía ofrecer a los misioneros, además de un uso y conocimiento de la cultura para poder hacer una traducción adecuada del término en cuestión.

¹⁰ C.P. Mario Ulises Hernández Luna

2.3.1 Lingüística Misionera en lengua otomí

Las campañas misioneras se dedicaban a la asistencia religiosa y a la introducción de la fe cristiana en los diferentes grupos indígenas. En el caso de los otomíes, durante la época de la colonia, se elaboraron diversos estudios de la lengua: gramáticas, diccionarios, listas de palabras, catecismos, etc. (Guerrero Galván, 2007; Lastra, 2006; Zimmermann, 1997).

Zimmermann (1997) señala que gran parte de la obra en otomí de la época colonial no se publicó; en su mayoría, son escritos sueltos que se encuentran resguardados en bibliotecas de diversos países.

La historia de los catecismos en otomí se puede remontar hasta 1580, cuando fray Pedro de Cárceres se embarcó en 1551 rumbo a la Nueva España; Cárceres predicó en Querétaro y después vivió en la Ciudad de México; a él se le atribuye la obra “de algunos apuntamientos de la lengua otomj” donde explica el “abc” y parte de la ortografía que habría de seguir en su otra obra, “artecilla de la lengua otomí” documento que se cree fue escrito en el convento de Querétaro (Guerrero Galván, 2007).

Entre 1565 y 1570 el rey Felipe II impulsa “a los misioneros y seglares a aprender la o las lenguas de los indios que se encontraban a su cuidado” (Guerrero Galván, 2007, p. 94); Cárceres para esa época llevaba más de dos décadas trabajando, por lo que se cree que ya tenía recopilado “el arte de la lengua otomí”, escrito en el convento de Santiago de Querétaro (Guerrero Galván, 2007, p. 94). Durante todo este periodo los misioneros se fueron expandiendo; en la década de 1580 “se abrió una casa hecha de adobes, con su iglesia en San Pedro Tolimán” (Guerrero Galván, 2007, p. 95); en ella tenían a su cargo indios otomíes y chichimecas (Guerrero Galván, 2007, p. 95). Existe poca información al respecto, pues no se sabe si fray Pedro de Cárceres entró en contacto “con otros predicadores de Tula o Tepotzotlán, base para la escritura otomí de la época” (Guerrero Galván, 2007, p. 95). Cabe mencionar que:

[...] el convento de San José Tula fue fundado en 1529, y se dividió en tres doctrinas junto con la de San Francisco Tepeji de Río (1552-1558) y la de San Bartolomé Tepetitlán (1571), desde donde se visitaban las provincias de Xilotepec, Mizquiaguala, Tetepango y Hueypustla. Fue en estas provincias donde comenzó a predicarse en otomí y se escribieron las primeras gramáticas de que se tienen noticias (Guerrero Galván, 2007, pp. 95-96).

Además del “arte” de Cárceres, se cree que existen tres gramáticas franciscanas anteriores a la de fray Pedro de Cárceres: “Arte y doctrina cristiana en lengua otomí” de fray Alonso Rangel, “El Arte de la lengua otomí” de Pedro Palacios y la “Gramática de la lengua otomí aumentada y corregida de la que escribió Pedro Palacios” por Pedro de Oroz y Agustín de la Fuente (Guerrero Galván, 2007, p. 99). En el siglo XVII se encuentran los trabajos elaborados por el círculo otomí del jesuita Horacio Carochi, como una obra llamada “la doctrina otomí”¹¹. Horacio Carochi fue un lingüista florentino que desarrolló junto con su círculo un sistema ortográfico para representar contrastes fonológicos entre el náhuatl y el otomí (Zimmermann, 1997).

En el siglo XVIII se encuentran los estudios de Francisco Haedo: “Gramática de la Lengua otomí”, y “Método para confesar a los indios en ella”; Francisco de Miranda, con su “catecismo breve de la lengua otomí”, y el de Luis Neve y Molina, “Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomi: breve instrucción para los principiantes” (Zimmermann, 1997, p. 115).

Luque Alcaide (2008, p. 46) indica que en el siglo XIX se elaboraron 18 catecismos en lenguas originarias de México; cinco devocionarios, tres confesionarios, un sacramentario y un sermonario, distribuidos de la siguiente forma:

- Entre 1810 y 1819 hay 5 obras: 4 catecismos y 1 confesionario
- Entre 1820 y 1829 hay 5 obras: 4 catecismos y 1 confesionario
- Entre 1830 y 1839 hay 9 obras: 7 catecismos, 1 sacramentario, 1 devocionario

¹¹ Doctrina otomí, título dado por la Universidad de Princeton, lugar en el que hoy en día se encuentran estos documentos

- Entre 1840 y 1849 hay 9 obras: 3 catecismos, 1 sermonario, 4 devocionarios, 1 confesionario

Así, si extraemos las obras eclesiásticas en otomí, encontramos dos catecismos en la década de 1820 y uno en la década de 1830 (Luque Alcaide, 2008, pp. 46, 47), de los cuales conocemos dos: el catecismo de Lopez Yepes (1826) y el catecismo de Francisco Pérez (1834).

2.4 Breve historia de las lenguas originarias

Las lenguas amerindias antes del contacto con la lengua castellana eran numerosas, muchas de ellas minoritarias, otras con mayor alcance, o lo que podríamos mencionar como lenguas francas. Dentro de las lenguas de mayor alcance en el territorio que hoy en día se conoce como México, encontramos el náhuatl principalmente (León-Portilla, 2004). Otras lenguas originarias tenían una gran cantidad de hablantes, pero no con el alcance del náhuatl; para León-Portilla (2004) el náhuatl se empezó a difundir desde la época de los toltecas, ya dentro de la época de la Nueva España:

Las lenguas indígenas se vieron confrontadas por la presencia de la que tenían como propia los españoles. El castellano, que en ese momento distaba mucho de ser una lengua ecuménica, fue entonces el idioma de las autoridades, en el que se legislaba y se administraba el país y el que hablaban cuantos controlaban la economía y el trabajo (León-Portilla, 2004, p. 51).

En este punto es donde los misioneros, a la llegada de los españoles, se tenían que preguntar si tenían que utilizar las diferentes lenguas nativas o se tenía que utilizar la lengua de la autoridad. Los franciscanos, menciona León-Portilla (2004), optaban por el uso de las lenguas indígenas debido a que, según ellos, los indígenas no podrían “acercarse a la doctrina cristiana en una lengua que no es la suya” (León-Portilla 2004, p. 1). Esta afirmación hay que tomarla en cuenta debido a que el principal fin de la llegada de los misioneros era la de salvar nuevas almas, entonces era necesario buscar la forma de llevar la palabra de Dios a los naturales.

Es en este nuevo contexto para las lenguas de los indígenas y para los misioneros que éstos tuvieron que ‘convertirse’ en lingüistas y así poder describir las lenguas a las que se iban a enfrentar para su misión evangelizadora. Es imperativo mencionar que los misioneros eran personas formadas en Europa, con grandes conocimientos en gramática, en latín y que en algunos casos podían llegar a conocer otras lenguas (Hernández de León Portilla, 2010). Además, es importante señalar que el contexto en Europa también era propicio para que hubiera gente formada en estas artes; es época donde aparece la *Introductiones latinae* de Nebrija:

Antonio de Nebrija (1444-1522), quien, al regresar de la Universidad de Bolonia, había publicado en Salamanca sus *Introductiones latinae*, 1481, y con ellas había fijado un paradigma gramatical: su libro pasó a ser modelo de estudio del latín por su sencillez, claridad de exposición y nuevo orden. Antes que él, otros muchos habían escrito gramáticas del latín, lengua indispensable para la vida académica, tanto en la Edad Media como en el Renacimiento. Con Nebrija el estudio de esta lengua se fija en cinco partes o libros y en ellas, siguiendo un orden de la entidad más pequeña (letra y sonido) a la más grande (oración), se delimitan los rasgos esenciales de la lengua latina, los que la hacen diferente a otras y le dan su identidad: declinaciones, conjugaciones, formación de palabras, partes de la oración y forma de relacionarse entre ellas, además de la prosodia. (Hernández de León Portilla, 2010, p. 81)

Tomando en cuenta este contexto y el paradigma gramatical que exponía Nebrija, buscaron adaptarlo a las diferentes lenguas con las que se enfrentaban, dándose cuenta muy pronto de que ese paradigma gramatical no les servía para poder entender estas nuevas lenguas. Un ejemplo de ello es el misionero franciscano Andrés de Olmos, que llegó a las tierras conquistadas y que pronto se dio cuenta de que, aun con conocimientos de latín y una gran habilidad para las lenguas, tuvo que crear su propio paradigma para entender la lengua con la que estaba trabajando (Hernández de León Portilla, 2010; Pérez Luna, 2014). En Nebrija, el estudio del latín se divide en cinco partes, empezando por la letra y los sonidos y terminando por la oración; conjuntamente, estas se delimitan en: declinaciones, conjugaciones, formación de palabras, partes de la oración y sus relaciones, además de la

prosodia. Por otro lado, Olmos construyó su gramática del náhuatl en tres partes: pronombre, nombre y adjetivo; la segunda, la conjugación, y la tercera, las partes indeclinables (Hernández de León Portilla, 2010, p. 81). Este avance permitió que muchos otros pudieran hacer sus diferentes artes, entre ellos fray Pedro de Cárceres con su Arte de la lengua otomí. Antes de poder llevar a cabo esta tarea tenían que aprender la lengua, y muchas veces sus conocimientos no fueron suficientes para aprender una lengua muy distinta a las que conocían hasta ese momento:

Fray Gerónimo de Mendieta (1524-1604) menciona que los franciscanos sufrieron mucho por no tener quien les enseñara y por no tener gramáticas ni diccionarios que, al menos por escrito, pudieran ayudarles. Desconsolados por no poder enseñar las oraciones, rogaron al Espíritu Santo que les diera lumbre para poder seguir adelante. El Espíritu Santo les inspiró “Que con los niños que tenían en las escuelas se hicieran niños para participar en su lengua” (Mendieta 1870, libro III, cap. 17 citado por Hernández de León Portilla, 2010, p. 79).

Así, los misioneros tuvieron que aprender palabra por palabra, frase por frase, oración por oración y ser parte de ese lenguaje infantil; en resumen, aprender como un niño que adquiere su lengua. Esto fue lo que permitió que estos aprendieran la lengua de los nativos y posteriormente comenzar con su tarea de crear material que les pudiera ayudar a evangelizar a niños y adultos.

Al finalizar la Nueva España, en el siglo XIX las lenguas originarias no tuvieron su mejor época, así como tampoco sus hablantes, como ya lo mencionamos; durante este siglo y con la idea de la construcción de un país, las diferentes constituciones que se promulgaron no fueron favorables para estos grupos. La constitución de 1824, menciona León-Portilla (2004), buscó el imperativo de igualdad, donde todos los habitantes del país debían seguir ordenamientos jurídicos. Esto abarcó naturalmente la educación y las lenguas originarias. Así se silenció formalmente la palabra de los descendientes de los pueblos originarios que durante tres siglos habían hecho llegar sus demandas y quejas en su propia lengua (León-Portilla, 2004, p. 61). De este modo, las lenguas indígenas fueron vistas como un obstáculo para la

nueva nación, con lo cual se buscó una enseñanza para todos, incluidos los indígenas, en una lengua nacional (español).

Con la constitución de 1857 la situación fue más difícil, pues quedaron suprimidos los regímenes de tierras comunales, lo que provocó la marginación de los diferentes pueblos; cabe destacar que durante el imperio de Maximiliano se buscó restituir sus tierras y mejorar su situación, pero a la caída de este, todo esto quedó olvidado (León-Portilla, 2004).

A principios del siglo XX se dio un debate entre el uso de las lenguas. Por una parte, había intelectuales positivistas que decían que las lenguas indígenas no permitían que estos se integraran a la nación, como se puede ver en el siguiente discurso pronunciado por Justo Sierra, ministro de educación:

La poliglosia [pluralidad lingüística] de nuestro país es un obstáculo a la propagación de la cultura y a la formación plena de la conciencia de la patria [...]

Ello os dará la clave de por qué los autores de la primitiva ley de instrucción pública, llamamos al castellano lengua nacional [...] siendo la sola lengua escolar llegará a atrofiar y destruir los idiomas locales y así la unificación del habla nacional, vehículo inapreciable de la unificación social, será un hecho.

Fragmento del discurso pronunciado por Justo Sierra el día 13 de septiembre de 1902, con motivo de la inauguración de Consejo Superior de Educación Pública. (León-Portilla, 2004, p. 63)

Por otro lado, había quienes defendían el mantenimiento de estas lenguas. Ante estas dos posturas, ganó la parte que decía que había que integrar a los diferentes pueblos indígenas (León-Portilla, 2004, p. 63). Aun así, los pueblos indígenas continuaron hablando sus lenguas maternas, con lo cual esta política no funcionó como las autoridades hubieran deseado. Además, es interesante señalar que durante esa época existían investigadores que estaban fascinados con este legado indígena.

Resumen

En este capítulo se explicaron los datos generales de la lengua otomí, como la afiliación lingüística de esta lengua y su historia; se revisaron brevemente los temas de lingüística misionera y la historia de las lenguas originarias. En el capítulo siguiente se detallarán los conceptos fundamentales para el análisis de este trabajo; se definirá lo que es un término religioso, el comportamiento de la lengua oral y la lengua escrita, así como los procesos y estrategias de traducción que se utilizaron para transmitir los diferentes conceptos religiosos, tomando como base teórica las propuestas de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016a, 2016b) y Sarion (2019).

CAPÍTULO 3

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

En este capítulo explicaremos los diferentes términos que son necesarios para comprender el tema que ocupa este trabajo. Definiremos lo que es un término religioso desde distintos enfoques. Posteriormente, se analiza la diferencia entre lengua oral y escrita. En otro apartado se presentan los diferentes procesos de traducción, junto con las herramientas utilizadas para la traducción. Y finalmente, se explican las diferentes estrategias para llevar a cabo un resalte gráfico dentro de un texto.

3.1 Términos religiosos

Existe dificultad para poder determinar lo que es un *término religioso*; diversos autores han dado pautas para poder señalar lo que es y no es un término de este tipo. Primero, un término religioso tiene ciertas características que han señalado algunos autores. Desde la filosofía, Madsen (1960) afirma que se debe rechazar las connotaciones literales o descriptivas; que la eficacia del lenguaje religioso es destruido por la traducción; además, que la verificación de una expresión religiosa no es comparable con la verificación de una proposición perceptual o científica. De ahí radica su dificultad para poder definir este tipo de lenguaje. Aun así, la empresa de este trabajo es estudiar los términos religiosos contenidos en un catecismo y para ello se necesita definirlos. Para Binkley & Hick (1962), el lenguaje religioso tiene la característica de tener un uso empírico, tautológico, emotivo, prescriptivo, mítico y paradójico. Así, este lenguaje intenta transmitir mediante ceremonias, ritos, mitos, etc., lo que no se puede decir con un lenguaje directo y sencillo, y que este sea empíricamente comprobable.

Para el caso en específico del lenguaje religioso católico, Valero (2015, p. 232) desde los estudios de traducción, señala que la terminología cristiana son vocablos que “recogen básicamente todos los principios fundamentales de la religión católica”. Además, en obras evangelizadoras, como vocabularios y catecismos, los términos católicos incluyen los “términos y conceptos provenientes de la religión católica que no podían existir con el mismo

significado que antes de la llegada de los misioneros españoles, aquellos que les servían de forma importante para su labor evangelizadora” (Valero, 2015, p. 237).

En el mismo sentido, Montes de Oca (2011, p. 58) define los términos religiosos católicos como los conceptos fundantes de la fe católica.

Así, entendemos un término religioso como:

Una palabra o frase que se utiliza en el contexto de una religión específica para describir y explicar ideas, creencias, prácticas, etc. Estos términos son parte de un lenguaje que se utiliza en ceremonias, rituales, oraciones y mitos para transmitir lo que no podría expresarse de manera directa y sencilla. Estos términos a menudo son considerados como conceptos sagrados y fundantes de una fe, esenciales para llevar a cabo una práctica religiosa, por lo tanto, significativos para los creyentes.

3.2 Lengua oral/escrita

Existen lenguas de tradición oral y de tradición escrita; para que una lengua sea considerada de tradición escrita debe pasar mucho tiempo, incluso siglos. Ambas tradiciones tienen diferentes características que abordaremos a continuación.

Para Ong (1993) la lengua dentro de una cultura oral puede producir complicadas formas artísticas-verbales. Los pensamientos en las culturas orales se mantienen por mucho más tiempo que en las escritas donde se fosiliza la palabra, los pensamientos de estas culturas son dinámicos y confieren poder sobre las cosas. Los juegos del habla y las artes verbales (Sherzer, 2002) son un ejemplo de ello; dentro de estas podemos encontrar paralelismos, metáforas, metonimias, reduplicaciones, difrasismos, entre otros:

In Latin America, speech play and verbal art have evolved from mixtures and blendings of indigenous, European (especially Iberian), and African traditions, and involve intersections of musical and verbal practice (Sherzer, 2002, p. 6).

La lengua posee características propias de un juego (Searle, 1994); además, esta también alberga características artísticas. La lengua tiene diferentes elementos regidos por reglas, es decir, que el español es español y no otomí por los elementos y reglas que cada uno presenta

y mediante estas, se pueden obtener las características artísticas de la lengua. Así pasa con el ajedrez, que es ajedrez y no damas por los elementos que lo componen y las reglas que sujetan a esos elementos. Es prudente señalar que la manipulación de la lengua o del objeto que se presenta está supeditado a las reglas de esta. Por ejemplo, para Sherzer (2002), toda lengua y cultura es figurativa y metafórica. Para otros, “el pensamiento y la expresión formulaicos orales galopan en lo profundo de la conciencia y del inconsciente, y no se esfuman tan pronto como alguien acostumbrado a tomar una pluma” (Ong, 1993, p. 34). Entonces, vemos como Ong les da una gran importancia a las lenguas de tradición oral. Malinowski (citado por Ong, 1993, p. 39) menciona que, en los pueblos de tradición oral, “la lengua es por lo general un modo de acción y no solo una contraseña del pensamiento”. Esta afirmación tiene repercusiones, puesto que, si para un pueblo la lengua es un modo de acción, entonces no se puede extrañar que la idea de palabra sea con base en la oralidad. Además, tampoco se puede negar, como ya se mencionó, el poder mágico de las palabras en la que estos pueblos creen; así, esto acercaría a entender como los pueblos le pueden conferir poderes a diferentes cosas (Ong, 1993). Un ejemplo de esto lo podemos rastrear en diferentes pueblos con esta tradición; Carrasco Pizana (1979) menciona como el pueblo otomí le atribuye poderes principalmente a la piedra y a la madera; también este pueblo otorgaba poder a los eventos naturales, a la tierra y a la luna.

Sobre las deidades de este pueblo, Carrasco Pizana (1979, p. 134) menciona a: “los ídolos del Padre Viejo, de la Madre Vieja y del dios de las aguas que estaban hechos de varas; esto era tal vez un rasgo típico otomí, puesto que esos tres dioses eran de los más importantes” (Galinier & Chéron, 2014, p. 102). Ante esto, surgen dos preguntas: ¿por qué estaban hechos de varas?, y ¿estas varas tenían un significado divino? Como primera impresión pareciera que sí les conferían poderes mágicos o sagrados a la piedra y a la madera, pero para confirmarlo se necesitaría hacer un análisis más profundo.

Otro punto que no podemos dejar pasar y que remarca Ong (1993) es el que estas lenguas con base en esta tradición favorecen el empleo de estructuras rítmicas con función mnemotécnica, es decir, como forma de fijar estructuras precisamente por la falta de

escritura¹²; esta característica permite memorizar y recordar los diferentes ritos, como se puede ver en este fragmento del Padre Nuestro tomado del catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834), que estamos analizando en este trabajo:

Ra kjôgiô Tá-gé
Ma Tá-agé, gue
da nhênmansû
ri tjûûjû
Dba êgê-ga-gé
rin bbqi

En este fragmento se encuentran ejemplos de diferentes artes verbales como son *paralelismos*, tanto al final de cada línea como de manera interna que siguen determinados patrones en sus vocales; además de este arte, también cuenta con el uso de *reduplicaciones*. Todo esto permitiría que la oración sea memorizada y recordada más sencillamente. Casos como estos los veremos más adelante en el análisis.

Dentro de la tradición oral, la lengua se enriquece y cambia, es decir, es dinámica, mientras que la lengua escrita, además de tener las reglas de la lengua en cuestión, también tiene reglas de escritura. Por otro lado, la lengua oral es más libre, aunque esté anclada a las diferentes reglas de la lengua, entonces, para Ong (1993):

Los elementos del pensamiento y de la expresión de condición oral no tienden tanto a ser entidades simples, sino grupos de entidades, tales como términos, locuciones u oraciones paralelos; términos, locuciones u oraciones antitéticos; o epítetos. La tradición popular oral prefiere, especialmente en el discurso formal, no al soldado, sino al valiente soldado; no a la princesa, sino a la hermosa princesa; no al roble, sino al fuerte roble (p. 45).

Así, parte de todo esto es lo que define a las culturas con una tradición oral y que a su vez es de gran importancia para poder llevar a cabo los diferentes ritos que tienen estas culturas.

¹² C.P. José Luis Ramírez Luengo

En cuanto al proceso de traducción y del discurso religioso, es necesario entender bajo qué intención se realizaron las traducciones de estos términos religiosos, tomado como base los que ya existían y estos a su vez interpretados bajo un sentido ‘occidental’. Para Haugh & Jaszczolt (2012) la intencionalidad es la habilidad de la mente para representar objetos, propiedades o estados, es decir, el conocimiento de las reglas necesarias para poder representar un mundo X (católico) en un mundo Y (indígena). Llevando esto al caso de los misioneros, entendemos que su misión era evangelizar a los naturales, pero no olvidemos que tanto misioneros, como indígenas tenían diferentes formas de pensar, de percibir el mundo y diferentes experiencias de vida; esto moldea parte del problema para poder representar un mundo sobre otro, tarea necesaria en la elaboración de las diferentes obras evangelizadoras.

3.3 Palabra y frase

El concepto de palabra

En las lenguas de tradición escrita puede ser relativamente sencillo definir o diferenciar una palabra de una frase. En la tradición escrita, un espacio en blanco entre una palabra y otra es una forma de poder ubicar una palabra, pero no todas las lenguas son de tradición escrita y no solo eso, no todas las lenguas escritas permiten usar esa estrategia para delimitar la palabra. Haspelmath (2002) menciona al chino como ejemplo de la imposibilidad de usar la estrategia de los espacios en blanco para poder discernir lo que es una palabra de lo que no es. Entonces, ¿cómo se puede saber lo que es una palabra? Haspelmath (2002) analiza varias formas, esto porque existen numerosas formas en cómo las lenguas definen la palabra en su sistema lingüístico: el acento, los clíticos, los afijos, la morfología, etc. Es prudente señalar que lo que sirve para una lengua, no necesariamente va a servir para definir la palabra en otra lengua, de ahí la dificultad de poder definir el término ‘palabra’.

La palabra en la lengua otomí

La palabra en la lengua otomí presenta una *serie* de características que nos pueden permitir identificarla, fuera de la idea de los espacios en blanco entre cada una. Palancar (2009) en su gramática del otomí de San Ildefonso Tultepec (Querétaro) da cuenta de algunas de ellas. El otomí principalmente cuenta con raíces léxicas monosilábicas del tipo CV, y si estas son

bisilábicas es debido a que posiblemente son petrificaciones de antiguos compuestos (Palancar, 2009, p. 11). Un ejemplo de ello es la palabra bisilábica *tsaya* ‘descansar’. Haspelmath (2002) menciona que algunas lenguas cuentan con armonía vocálica como una de las características de los compuestos, la cual parece estar presente en la palabra *tsayaⁱ*. Asimismo, dentro de los compuestos, la cohesión fonológica es muy alta. Por lo tanto, se puede inferir que en un pasado esta palabra pudo ser un compuesto, como lo sugiere Palancar (2009). Además del templete básico de la sílaba, también se puede señalar que la palabra tiene una sílaba abierta a final de palabra y un onset consonántico a inicio de palabra; El interior de la palabra es donde puede existir la sílaba cerrada y pesada. Es importante acotar que, si bien la palabra en otomí es monosilábica en su origen, Palancar (2009) menciona que existen muy pocas con esas características y que gran parte de las palabras se construyen en estructuras bisilábicas que consisten en la raíz léxica y un formativo¹⁴ sin contenido semántico aparente. Así, podríamos decir que en el otomí que la palabra canónica correspondería a un bisílabo, y se construye morfológicamente a partir de una raíz monosilábica y un formativo.¹⁵

El otomí es una lengua que con ciertas características se puede llegar a convertir en una lengua de tipo aglutinante; la función derivativa de la lengua se lleva a cabo mediante prefijos y un par de clíticos, =tho y =te (Palancar, 2009). Para el caso del sustantivo, este recibe muy pocos afijos. Además, los sustantivos sirven como anfitriones para varios clíticos de la lengua (Palancar, 2009). El mismo autor menciona que los verbos son morfosintácticamente más complejos, los cuales los divide en: verbos monosilábicos, verbos con formativos temáticos, verbos compuestos y préstamos (esta categoría gramatical es la única que recibe sufijos y sirve de anfitrión a varios enclíticos) (Palancar, 2009, p. 13). Asimismo, el verbo muestra adaptación morfofonológica. Cabe destacar que dentro de la lengua no existen adjetivos, pero

¹³ La palabra *tsaya* ‘descansar’ que posteriormente esta palabra tomará el significado de ‘posada’, es según Palancar (2009) una petrificación de lo que antiguamente fue un compuesto constituido con raíces opacas, características propias de estos compuestos petrificados

¹⁴Un formativo es un extensor fonológico de la raíz verbal, los cuales se dividen en dos grupos, uno de ellos recibe en la sílaba del formativo una vocal copia de la raíz y un segundo, donde la sílaba del formativo recibe un sufijo -i (Palancar, 2009, p. 141)

¹⁵ C.P. Mario Ulises Hernández Luna

la lengua tiene mecanismos que le permiten cubrir la función que cumplen estos; con lo que sí cuenta la lengua es con determinantes, pronombres, adverbios, partículas discursivas, etc. (Palancar, 2009).

Resumiendo, la palabra en otomí puede ser mono o bisilábica, principalmente, y siempre cuenta con un onset consonántico a inicio de palabra y una sílaba abierta a final de palabra. Los verbos son los únicos que pueden recibir sufijos, mientras que los sustantivos solo pueden recibir un par de afijos (diminutivo e intensivo). Ambos son anfitriones de clíticos, pero el sustantivo puede recibir dos que le permiten la derivación. Finalmente, el acento recae en la raíz de la sílaba que se encuentre al inicio de la palabra.

El concepto de frase

Para el caso del concepto de frase, Haspelmath (2002) señala que es dependiente, que puede ser referencial con poca cohesión fonológica y morfológica, que depende de un núcleo y es expansible, y en algunos casos puede ser reemplazado por expresiones anafóricas, etc.

Entonces, para el caso de la frase en el otomí, Palancar (2009) menciona que esta tiene un núcleo; en las frases nominales este siempre ocupa el último lugar a la derecha. Además, señala que existen hasta seis posiciones sintácticas para determinantes pronominales; otro aspecto que menciona es que no pueden existir más que cláusulas de relativo, frases nominales modificadoras y frases preposicionales (Palancar, 2009, p. 13).

3.4 Sobre procesos de adaptación y traducción de la terminología religiosa

Sabemos que, desde los inicios de la evangelización, la creación de materiales para la conversión al cristianismo de la gente de los pueblos originarios en México tuvo varios retos; uno de los más difíciles fue encontrar cómo transmitir o explicar términos religiosos (como ‘Dios’, ‘Virgen’, ‘alma’, ‘ánima’, ‘cruz’, ‘misericordia’, etc.) a las nuevas culturas que probablemente no tenían términos equivalentes. Sarion (2019, p. 195) propone las siguientes estrategias traductológicas, que son estrategias “de adaptación lingüística para traducir términos religiosos a las lenguas indígenas”:

Estrategias traductológicas:

- inserción de términos castellanos (*hispanismos*)¹⁶
- inclusión de hispanismos a través de figuras de estilo (aposición, comparación, descripción y metáfora)
- adaptación de palabras indígenas ampliando su significado

Para el caso de los préstamos o inserción de términos castellanos, Sarion (2019, p. 14) los define como la inserción literal de términos de una lengua a otra.

Para la estrategia de inserción de términos religiosos castellanos, Sarion (2019, p. 208) propone la siguiente clasificación:

- Deidad: Dios, Padre Eterno
- Trinidad: Jesucristo, Padre, Espíritu Santo
- Calendario litúrgico: Domingo, Pascua, Misa
- Instancias eclesiásticas: Santa Iglesia, Padre (confesor), Obispo, Orden
- Personajes bíblicos: Pilatos, Virgen María, Santo
- Sacramentos: Bautizo, Comunión, Comulgar, Confesar, Confirmación, Extremaunción
- Lugares sagrados: Infierno, Purgatorio, Limbo
- Preceptos cristianos: Rezar, Gracia, Alma
- Objetos sagrados: Santa cruz, Óleo Santo, Hostia, Cáliz
- Hispanismos de la vida cotidiana: Fiesta, Pueblo, España, etc.

¹⁶ Para Sarion (2019, p. 209), esta es “una alternativa para evitar el sincretismo religioso y lingüístico en los catecúmenos, aunque en repetidas ocasiones encuentran resistencia por parte de los indígenas a la hora de adaptar su terminología a la fe cristiana”

Otra visión sobre los procesos de traducción de este tipo de términos y que completa la anteriormente mencionada, es la de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016), que distingue los siguientes recursos de explicación o traducción de conceptos cristianos que utilizaron los misioneros en diccionarios coloniales (entre 1560 y 1608):

- Uso de un préstamo
- Traducción simple a un elemento mono-morfológico que ya tiene un determinado significado en la lengua meta
- Traducción a una construcción compleja en la lengua meta

(Dedenbach-Salazar Sáenz 2016, p. 2)

En cuanto a la traducción simple, esta se entiende como la traducción de un término que puede ser equivalente en la lengua meta. La traducción compleja, en cambio, se da mediante diversas estrategias de traducción como pueden ser re-significaciones, re-creaciones y acuñaciones (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016, p.216).

Es pertinente mencionar que es necesario para este estudio tomar una estrategia de préstamo adaptado de palabras castellanas y de la generación de híbridos dentro de la lengua meta.

3.4.1 Sobre procesos de traducción

La primera imagen que uno tiene cuando se habla de traducción es tomar un término y buscar un equivalente en la lengua meta; esto al parecer es sencillo, pero si uno profundiza más, se da uno cuenta de que no lo es. Existen diversos problemas que trae consigo la traducción. Una parte de la raíz de esos problemas es que para traducir un término se requiere entender la cultura de la lengua meta. Por ejemplo, si se va a traducir un sustantivo al japonés o al maya yucateco es importante señalar las características físicas del objeto, es decir, si es largo, corto, grueso, delgado, etc. Pero ¿qué pasa cuando dos lenguas y culturas desconocidas se encuentran como pasó hace más de cinco siglos? Quine (2013) nos da una respuesta a este fenómeno a partir del término *traducción radical*, y que, posteriormente, Murillo Gallegos

(2012) retoma para sus investigaciones. Entendamos *traducción radical* como la traducción del lenguaje de un pueblo al que se llega por primera vez (Quine, 2013, p. 25).

Para ejemplificar este término tratemos de recrear lo que pasó hace cinco siglos con los misioneros y los habitantes de los diferentes pueblos de América, en específico de los pueblos de la hoy República Mexicana.

Los misioneros, hombres cultos en las artes de la lengua y en algunos casos bilingües, llegan a territorios desconocidos para ellos con poblaciones con lenguas, culturas y pensamientos diferentes a las de ellos. La primera impresión de los misioneros seguramente fue preguntarse ¿cómo podemos llevar a cabo nuestra tarea de evangelización cuando no conocemos nada de estos pueblos? La respuesta fue: vamos a evangelizar mediante señas y pinturas; esto se constata por la existencia de diferentes catecismos pictóricos de diferentes épocas que están mencionados en Wright Carr (2004). El punto era darse a entender, aunque este no fue el único método; otros buscaron las equivalencias, pero pensando desde su lengua materna. Para la tradición cristiana los términos ‘abajo’ y ‘arriba’ tienen un significado amplio; por ejemplo, el cielo es arriba, el infierno es abajo, el bien es arriba, el mal es abajo (Murillo Gallegos, 2012); sin embargo, esto pudo haber sido demasiado difícil de entender para una cultura que no estaba familiarizada con estos significados. Entonces, evangelizar de esta forma no garantizaba que los naturales estuvieran entendiendo lo que los misioneros buscaban enseñarles, además, es posible que este proceso fuera poco agradable para estos pueblos.

El primer problema es que, según los misioneros, los indígenas ‘confundían’ el significado de las palabras y además adoraban al ‘demonio’; eso lo tenían que cambiar. No obstante, los métodos que utilizaron los misioneros no aseguraban que los indígenas realmente los estuvieran entendiendo. Aquí aparece la primera barrera, la cultura. Entonces regresemos al significado de traducción: traducir no es buscar un equivalente de una lengua fuente a una lengua meta, más bien entendámosla como “expresar en una lengua lo que ha sido expresado antes en otra” (Murillo Gallegos, 2012, p. 118).

Sobre la traducción de préstamos

Cuando los evangelizadores llegan a lo que hoy es México se encontraron con un ambiente totalmente distinto, incluyendo la flora y fauna; en estos casos el problema de la traducción se resuelve con préstamos de una lengua a otra y en muchos casos generando préstamos adaptados, como estos términos que provienen de la lengua náhuatl: ‘tomate’, ‘aguacate’, etc. En el caso de términos religiosos, se pueden encontrar términos prestados del español y adaptados a la lengua indígena, como los préstamos adaptados del español al otomí: *Jesu, trinidad, santo*, etc. Los indígenas terminarían interpretando estas palabras con base en sus cánones culturales, al igual que los españoles interpretaban bajo sus paradigmas culturales las creencias indígenas (Murillo Gallegos, 2012).

Murillo Gallegos (2012) menciona que los problemas de traducción, los cuales son principalmente culturales, surgieron inmediatamente y las soluciones que dieron los misioneros fueron las siguientes:

Aceptar equivalentes sin más, introducir palabras castellanas o latinas para nombrar realidades no existentes en el universo prehispánico y adecuar el significado de algunas palabras nahuas para expresar con ellas nociones cristianas (Murillo Gallegos, 2012, p. 171).

En la cita se menciona la idea de *aceptar equivalentes*; sabemos que no existen equivalentes perfectos, pues siempre habrá diferencias en sus sentidos y en sus características culturales. Además de esto, también es importante hacer la anotación de que estas estrategias que menciona Murillo Gallegos son aplicables para lenguas como el otomí.

Otro aspecto al que se enfrentaron los misioneros fue en el terreno lingüístico-cultural. Estos, aparte de la formación en el arte de las letras, eran personas creyentes de un solo Dios, aspecto que ‘chocaba’ con el de los naturales. Entonces, como afirma Botta (2016):

Desde el punto de vista de la doctrina cristiana, la verdad absoluta del Dios único relegó a los dioses indígenas al terreno de la falsedad, sin dejar espacio para una negociación a nivel teológico. Espacio dialógico que se abrió entre las dos culturas, la negociación religiosa se desplegó de forma distinta según la dirección de los procesos enunciativos. De un lado, los misioneros acogieron -no importa si de forma voluntaria o involuntaria- elementos indígenas

(lingüísticos, religiosos, culturales, etc.) en su intento de traducir la doctrina cristiana a un campo semántico ajeno, produciendo por tanto una forma parcial de “nahuatlización” de su pensamiento teológico (p. 43).

¿Qué se hubiera podido negociar? Quizás nada, pues los misioneros llegaron a cambiar las diferentes creencias de estos pueblos para llevarlos a la única verdad que era un solo Dios y alejarlos de los dioses que eran – desde los paradigmas culturales de los misioneros – el diablo disfrazado y engañando a estos pueblos; en este punto es donde los misioneros se enfrentaron a lo que Quine llama *traducción radical*. En este proceso se desafiaron diferentes paradigmas de ambas culturas hasta llegar a un punto en donde se da una *mediación* lingüístico-cultural, la cual se define a continuación:

Fenómeno que abarca la traducción y la interpretación de lenguas, sus personajes, condiciones y modalidades de ejecución, orígenes y repercusiones, así como, de manera más amplia, las intermediaciones entre códigos comunicativos y culturales, los idearios que las han sustentado y las representaciones históricas de que han sido objeto (Payàs Puigarnau & Zavala, 2012, p. 13).

En un principio, a los misioneros no les interesaba comprender los paradigmas culturales de los indígenas, pero pronto algunos se dieron cuenta de que era necesario indagar en su cosmovisión para poder llevar a cabo su misión¹⁷.

3.4.2 Estrategias utilizadas para la traducción

Existen diferentes problemas de traducción; para el caso de la traducción radical son aún más marcados. Para resolverlos y así ‘salvar’ la traducción, las lenguas pueden tener diferentes estrategias que pueden llevar a cabo esta empresa. Estas estrategias se pueden clasificar en estrategias *formales* y estrategias *semánticas*:

¹⁷ Por un lado, José de Acosta (citado por Monzón, 2014, p. 117) desestima la traducción de términos religiosos debido a que en las lenguas de los indígenas no se podían traducir de manera adecuada (ver páginas 14 y 15 de esta tesis); en contra parte, los franciscanos tempranamente y los jesuitas en una época tardía optaron por utilizar la lengua de los indígenas para poder evangelizar (ver páginas 11 y 22 de esta tesis). Para Sahagún, solamente es necesario conocer lo malo (las idolatrías) para “curar las ánimas” como el médico debe conocer las enfermedades para curarlas

Estrategias formales

En el ámbito de las estrategias formales tenemos la reduplicación, la paráfrasis y la composición. Explicaremos ahora cada una de estas estrategias traductológicas.

La reduplicación

La reduplicación es una estrategia que es de utilidad para un proceso de traducción; esta aparece en distintas lenguas y puede hacerse presente en diferentes niveles lingüísticos. Hablar de una reduplicación no es complicado, ya que la misma palabra trae consigo la definición de esta, es decir, ‘duplicar algo que ya se tiene’; aun así, es necesaria una definición para entenderla a cabalidad:

Entonces, entendámosla como la ocurrencia múltiple (generalmente doble) de una cadena de sonidos, sílaba, morfema, palabra o frase, que puede contrastar con una ocurrencia sencilla. Dentro de las lenguas la reduplicación puede tener una función de pluralidad, intensidad, atenuación, etc. (Sherzer, 2002, p. 17).

Así, la reduplicación también sirve para dar ritmo, como lo vimos en el fragmento del padre nuestro anteriormente; otros casos de reduplicación los podemos observar en los ejemplos de (1) y (2):

(1) Indonesio

buku ‘book’ buku-buku ‘books’
(Sherzer, 2002, p. 15)

(2) Náhuatl

a. teki ‘cut’ te?teki ‘cut into pieces’
(Sherzer, 2002, p. 15)

b. nemi ‘to walk’ ne?ne?nemi ‘to walk up and down, stopping intermittently’
(Sherzer, 2002, p. 23)

En (1) se observa una reduplicación para señalar el plural de la palabra libro. No siempre se da una reduplicación total del lexema; en ocasiones solo se duplica una sílaba, como se puede ver en (2a); en este ejemplo se duplica una parte de la raíz verbal con lo que se pluraliza la

acción, es decir, un tipo de aspecto iterativo. En (2b) el verbo *nemi* ‘caminar’ se reduplica y adquiere el significado de ‘bajar y subir, parando por momentos’.

La paráfrasis

Según el DRAE (2018), la paráfrasis es una frase que, siguiendo la misma estructura, se formula con diferentes palabras que imitan a otra frase conocida. Entonces, en el caso del catecismo que vamos a estudiar, el uso de paráfrasis se empleó tomando en cuenta tanto la estructura del español como la del otomí, donde a veces se traducía palabra por palabra o llevando a cabo una recreación. Según Dedenbach-Salazar Sáenz (2016a) las paráfrasis pueden ser explicativas o descriptivas, como vemos en el ejemplo de (3):

(3) Náhuatl

sanctome ic yntonal moquetza
‘parecen los días de los Santos’
calendario

Molina [1555] retomado por Dedenbach-Salazar Sáenz (2016a)

En (3) se puede observar cómo Molina busca equivalentes para cada una de las palabras tratando de traducir cada una de ellas y posteriormente proponer el significado de ‘calendario’.

La composición

La composición nominal es un proceso mediante el cual dos o más raíces nominales se unen para formar un predicado complejo (Montes de Oca, 2016, p. 257). Esta puede presentarse mediante la unión de dos lexemas, como por ejemplo, *saca-puntas*, o mediante algunas raíces. Un ejemplo del uso de raíces en la construcción de una composición se puede observar en el náhuatl: *-teo-*, *-yol-*, *-nel-*, *-cual-* en los siguientes ejemplos:

(4) Náhuatl

- a. **teotlatolmatinime**
concedores de la palabra sagrada

(Psalmódia christiana, 20v)

b. **qualnemilizyotl**¹⁸
qual-nemiliz-yotl
bueno-vida-ABSTR
virtuosidad

(Espejo divino, 357)

(Montes de Oca, 2016, p. 257)

Montes de Oca (2016) también menciona que esta estrategia sirvió dentro de las estructuras perifrásticas para poder hacer la traducción de complejos términos del catolicismo.

La composición nominal en otomí

Examinemos cómo se comporta la composición en el otomí. Los compuestos nominales del otomí se componen principalmente de dos miembros, o más en algunos casos. Dentro de los compuestos, uno de los miembros cumple la función de núcleo de la estructura, define la categoría léxica y designa el tipo semántico de la entidad, mientras que el otro miembro del compuesto modifica el núcleo (Palancar, 2009):

(5) Otomí

ndo'yo-'oni
hueso-gallina
'hueso de gallina'

(Palancar, 2009)

En (5) *ndo'yo-'oni* 'hueso de gallina' se observa un compuesto nominal formado por dos miembros. El nominal *oni* 'gallina' que tiene la función de modificar el núcleo *ndo'yo* 'hueso'.

En otomí la composición se puede clasificar en dos tipos, los cuales son definibles por la posición sintáctica del nominal en el núcleo con respecto al miembro modificador (Palancar, 2009, p. 77).

¹⁸ El formato de esta glosa es del autor de esta investigación; los significados de las raíces son proporcionados en Montes de Oca (2016, p. 257)

El compuesto de Tipo I se define porque el modificador del compuesto nominal siempre es sustantivo. En cuanto a la semántica, el Tipo I expresa tres nociones específicas: función, como en “cesta diseñada para poner las tortillas”, material del que está hecho, como en “mesa hecha de madera” y origen o procedencia de algo, como en “pulque que viene del maguey” (Palancar, 2009).

El Tipo II se emplea para la creación de miembros subordinados de la categoría que designa el núcleo; esto se da a través de tomar una propiedad relevante. Es pertinente señalar que para Palancar (2009, p. 83) “cuando este tipo de compuesto se convencionaliza, la categoría subordinada expresa conceptos bien establecidos como entidades relevantes en la cultura”. Los compuestos de Tipo II son los de mayor productividad. Para poder reconocer los compuestos en el otomí se puede mencionar que “en el Tipo I el núcleo precede al modificador, mientras que en el Tipo II el modificador precede al núcleo” (Palancar, 2009, p.77).

También se puede encontrar que uno o más miembros de un compuesto pueden aparecer morfológicamente dependientes. “Un compuesto nominal que designa una propiedad puede recibir el intensificador *ra-* ‘muy’” (Palancar, 2009, p. 86), pero no el clítico delimitativo *=tho* ‘bastante, apenas, justo’ (Palancar, 2009, p. 86).

En cuanto a los compuestos, es imperativo señalar que gran parte de los sustantivos bisílabos en otomí fueron en algún momento compuestos y que hoy en día por lo menos uno de sus elementos es opaco (Palancar, 2009).

Estrategias semánticas

Para el caso de la clasificación a partir de la semántica tenemos la metáfora, el difrasismo, la metonimia, la resemantización y la ampliación del significado. A continuación, explicaremos cada una.

La metáfora

La metáfora es una de las estrategias que nos provee la lengua para llevar a cabo la traducción, pero no por ello es sencilla. Para entender la metáfora se toma el significado de las palabras,

la cultura, contextos, etc. Empecemos por definir lo que es metáfora y posteriormente aclaremos el significado con algunos ejemplos. Sherzer (2020, p. 113) menciona que:

La metáfora la podemos definir como la base de todo el uso del lenguaje. Las metáforas establecen una equivalencia entre términos tomados de dominios separados, nos permiten hablar de una cosa en términos de otro tipo de cosa (Sherzer, 2002, p. 113).

Y Lakoff & Johnson (2003, p. 27) la definen como:

La metáfora es una forma de concebir una cosa en términos de otra, o en otras palabras es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra. Para ello, debemos comprender que la metáfora no es meramente un uso de las palabras, sino que en ella conviven la cultura y pensamiento (Lakoff & Johnson, 2003, p. 27).

Según Lakoff & Johnson (2003), existen diferentes tipos de metáforas: una de ellas describe una orientación espacial como arriba = feliz, abajo = triste; arriba = bueno, abajo = malo; arriba = rico, abajo = pobre; las metáforas ontológicas (entidad o substancia) como en ‘la inflación se ha comido tus ganancias, necesitamos combatir la inflación’, etc., donde la inflación se convierte en una entidad; las metáforas de identificación de aspectos, como ‘el lado feo de su personalidad’; las metáforas personificadas como ‘el peso ha sido destruido por la inflación’, ‘nuestro gran enemigo es la inflación’, etc.

Tomando como referencia a Montes de Oca (2016), tenemos el siguiente caso. No olvidemos que, para el entendimiento de una metáfora, en este caso, es necesario tener en cuenta la cultura de donde sale dicha metáfora:

Metáfora de la luz = cristianismo es luminosidad, por lo tanto, es bueno.

(Montes de Oca, 2016, p. 248)

Dentro de la concepción del cristianismo, la luz es Dios, entonces, como señala Montes de Oca, es la luminosidad, por lo tanto, es lo bueno. Su contraparte sería la oscuridad; esto,

tomando este paradigma que nos señala la autora, sería el anticristianismo o todo lo ajeno al cristianismo, así, la oscuridad sería lo malo o el demonio.

Otro ejemplo que nos presenta Montes de Oca (2016) es el referente al ‘agua bendita’ en (6):

(6) Náhuatl

Chalchimmatlalatl Baptismo

el agua verde-azul del bautismo.

(Psalmódia christiana. 1v) (citado por Montes de Oca, 2016, p. 250)

El difrasismo

Una de las estrategias más productivas para la traducción de términos de lenguas originarias es el difrasismo. Es necesario puntualizar que no por ser una de las herramientas más productivas es de las más sencillas de entender; por el contrario, es complicado de entender, ya que muchas veces va acompañado de otras herramientas que aquí estamos exponiendo, como pueden ser las metonimias o metáforas. Para su mejor comprensión, uno debe tomar en cuenta la cosmovisión del pueblo en cuestión:

Ángel María Garibay (citado por López Austin, 2003) menciona que los difrasismos son un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes (p. 143).

Estos vocablos deben pertenecer a una misma categoría léxica:

Para Montes de Oca (2000) el difrasismo es un fenómeno lingüístico que consiste en la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir un significado distinto del que enuncia cada palabra (p. 460–461).

El difrasismo (López Austin, 2003; Máynez, 2009; Montes de Oca, 2000) es un fenómeno que se presenta mucho en lenguas como el náhuatl, pero no por ello exclusivo de esta lengua, como más adelante podremos observar. En la obra de Garibay, retomada por Máynez (2009) y López Austin (2003), aparecen difrasismos como los siguientes:

(7) Náhuatl

a. Texcalli Atlauhitli
peñasco barranco
lugares o situaciones difíciles o desastrosos

b. molinia mopitza mamali
se mueve se sopla se perfora
se pone en ejecución

Ángel María Garibay retomado por Máynez (2009)

c. in atl in tlachinolli
el agua la hoguera
la guerra

Ángel María Garibay retomado por López Austin (2003)

En los ejemplos de (7) podemos argumentar la existencia de difrasismos porque para la formación de este se tienen que utilizar dos o más palabras de una misma categoría gramatical. En (7a) tenemos dos sustantivos, ‘peñasco’ y ‘barranco’, que forman una nueva palabra; en este caso, este difrasismo señala dificultades, que son tomadas a partir del rasgo semántico que comparten ambas: barreras naturales.

Para Garibay (citado en Máynez (2009)) también se puede crear un difrasismo con ayuda de más de dos verbos, como se muestra en (7b) donde tenemos el verbo ‘mover’, ‘soplar’ y ‘perforar’; estos verbos unidos generan un nuevo significado: ‘se pone en ejecución’. En (7c) encontramos otro ejemplo de difrasismo: el uso de la palabra ‘agua’ y ‘hoguera’ que unidos toman el significado de ‘guerra’.

La metonimia

Otra estrategia de traducción que la lengua nos ofrece es la metonimia, y al igual que la metáfora, esta no es sencilla de comprender ya que también toma en cuenta diversos factores culturales. La metáfora y la metonimia son diferentes procesos; la primera concibe una cosa en términos de otra, mientras que la metonimia tiene principalmente una función referencial, es decir, nos permite usar una entidad para representar otra. Es importante señalar que la

metonimia no solo tiene una función referencial, sino que también cumple la función de proporcionar comprensión (Lakoff & Johnson, 2003, p. 89). La metonimia, al igual que la metáfora, estructuran nuestros pensamientos, nuestro lenguaje y también acciones o actitudes. Asimismo, es pertinente mencionar que el simbolismo cultural y religioso son casos especiales de metonimias (Lakoff & Johnson, 2003, pp. 96–97). Entre los casos de metonimias podemos mencionar: “tomar la parte por el todo, el productor por el producto, el objeto por el usuario, el lugar o el producto por la marca” (Grijalba Castaños, 2006, p. 846) o la institución por la gente responsable, un lugar por la institución y un lugar por el evento. Así, tomamos el escritor por sus escritos, el signo por la cosa significada, leer a Sartre, por leer las obras de Sartre. A continuación, en (8) vemos un ejemplo de metonimia en lengua otomí:

(8) Otomí

| | | | | | |
|---------------------|--------|-------|----------|----------------------|--|
| rá | Yö | 'bų | rín | ñöni ¹⁹ | |
| rá | Yö' | = 'bų | rín | ñöni | |
| DET | cabeza | =COP | LOC/TIEM | (a) tu lado/compañía | |
| el Señor es contigo | | | | | |

(Pérez, 1834)

En (8) se generan dos procesos: el primero, que es el que nos interesa, es el de la metonimia: al tomar la parte por el todo, ‘cabeza’, y después se toma el rasgo semántico de ‘altura’, que adquiere el significado de ‘señor’.

La resemantización

La resemantización puede comprenderse a partir de aquellos términos nativos que primero son “blanqueados”. En otras palabras, y parafraseando a Montes de Oca (2016) se conservan los rasgos semánticos que pueden ser útiles para el nuevo significado o que comparten con la otra lengua, y se eliminan los otros rasgos para, posteriormente, “cargar” el término con nuevos rasgos semánticos que el contexto está solicitando. Montes de Oca (2011) ejemplifica la resemantización a partir de la palabra ‘infierno’ como se ve en el Diagrama 2:

¹⁹ La glosa es del autor de esta investigación

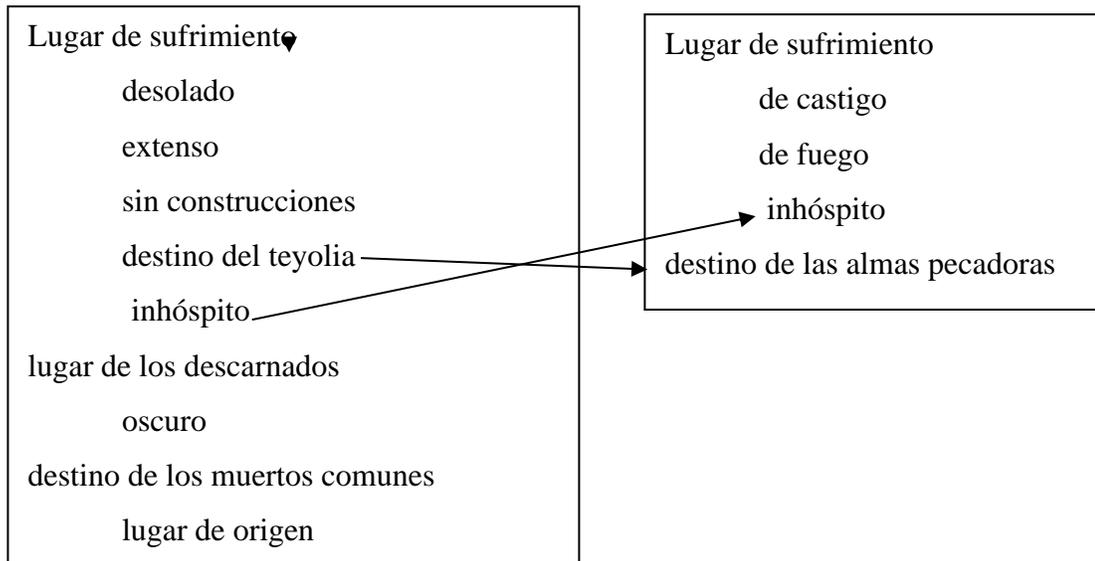


Diagrama 2. Tomado de Montes de Oca (2011, p. 68)

En la cosmovisión nahua, el infierno era uno de los lugares a donde iban los muertos que fallecían de muerte natural; al ‘re-funcionalizar’ este término dotándolo de una nueva sustancia semántica que fuera compatible con el ‘infierno’ cristiano se construye una equivalencia entre las expresiones que designan dos realidades que, aunque diferentes, tenían ciertos puntos de contacto. La palabra ‘Mictlan’ literalmente quiere decir ‘el lugar de los muertos’, y el ‘infierno’ también es un lugar a donde van los muertos, aunque técnicamente son las almas las que llegan a este lugar (Montes de Oca, 2011, p. 67)²⁰.

La ampliación del significado

Para Dedenbach-Salazar Sáenz (2016, p. 2), la ampliación del significado es una estrategia que utilizaron los misioneros, aun cuando la orden era erradicar las religiones indígenas; ellos primero buscaban lexemas nativos que tuvieran dimensiones semánticas que pudieran ser ampliadas o transformadas. En otras palabras, el proceso consistía en conservar los rasgos semánticos de la palabra nativa, y a esta, añadirle nuevos rasgos, manteniendo de alguna

²⁰ Para ver más ejemplos de resemantización ver el apartado de lingüística misionera de este trabajo

manera el significado lo más ‘parecido’ al original. Es preciso puntualizar que la ampliación del significado se dio en el sentido que el contexto histórico y cultural dominante requería (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a).

Estas son solo algunas de las estrategias que se utilizaron para la introducción de nuevos términos a una lengua que era desconocida hasta ese momento; a pesar de que sabemos de la existencia de otras que permitieran crear nuevos términos, no podemos analizarlas todas en este trabajo.

3.5 Resalte gráfico

Dentro de la escritura de algún texto, no solamente se toma en cuenta la gramática y toda la serie de reglas de escritura que tiene un documento. Cualquier texto tiene que seguir esas reglas, las cuales cambian según la lengua tratada. En este caso hablaremos del español y las lenguas originarias, en específico del español del siglo XVIII y XIX y su relación con las lenguas originarias, que se consideraban lenguas ágrafas; en esta parte expondremos brevemente las herramientas que los discursos escritos presentaron para enfocar lo que se deseaba resaltar. Dentro de estas herramientas podemos hablar de las letras cursivas o itálicas, las negritas, el uso de mayúsculas, etc.

Antes de comenzar, debemos recordar que la lengua escrita se ve reflejada en la producción de diferentes materiales, desde el ámbito civil, pasando por la producción de material que sirve para el conocimiento general y de diferentes disciplinas, hasta material de índole religiosa: en este último es donde nos vamos a detener. Advertimos que la producción de diferentes materiales religiosos en lenguas originarias tuvo algunas dificultades; en primer lugar, el español es un sistema que no posee ciertas características que sí tienen algunas lenguas originarias: nasalizaciones, vocales largas, glotalizaciones, etc. Estos fenómenos lingüísticos tenían que ser representados de manera escrita para poder producir el material que posteriormente serviría para evangelizar.

El aprovechamiento de diferentes alfabetos (romano, griego, árabe, gótico, etc.) fueron la solución; las órdenes religiosas primero buscaron que el náhuatl fuera la lengua oficial entre los indígenas:

La primera [cédula] (1570) declaraba al náhuatl como lengua oficial de los indios y se sumaba a lo ya legislado por los Concilios Mexicanos Primero y Segundo. En la segunda cédula (1578) ordenó: encargamos y mandamos que los Sacerdotes Clérigos y Religiosos [...] que pretendieran ser presentados a las Doctrinas y Beneficios de los Indios no sean admitidos si no supieren la lengua en que han de administrar y presentaren fe de catedrático que la leyere, de que han cursado en la Cátedra de ella un curso entero [...] aunque sean los clérigos o religiosos regulares [...] (Garone Gravier, 2009, p. 174).

La propuesta de que el náhuatl fuera la lengua oficial de los indios no se logró. Posteriormente se llevaron diferentes concilios; en el IV concilio mexicano (1771) se resolvió desterrar toda clase de prácticas idólatras. Además, también hubo una preocupación por aspectos idiomáticos de las diferentes lenguas, esto para erradicar cualquier mezcla idiomática. En este concilio se dio mayor importancia al español, esto debido a que, en opinión de algunos sacerdotes, el español era la lengua que realmente permitía entender la verdadera doctrina de Dios, dejando así de lado el trabajo que había realizado el anterior rey²¹ que le dio gran importancia a la difusión de las diferentes lenguas originarias (Garone Gravier, 2009).

En este contexto es como se empezó a buscar una forma de escribir las diferentes lenguas originarias. Empecemos por describir los signos de puntuación; para Garone Gravier (2011) en las gramáticas de los siglos donde coincide el inicio de la colonia en México, la puntuación era únicamente un auxiliar para la oralidad. En los siglos XVII y XVIII la puntuación comenzó a mostrar aspectos sintácticos para las transiciones entre oraciones. Finalmente, en

²¹ C.P. José Luis Ramírez Luengo: “Los anteriores reyes: frente al mayor respeto por la variedad (lingüística y en todos los sentidos) de los Habsburgo, los Borbones (desde 1700) desarrollan un afán centralista y unificador que también se ve en lo lingüístico, pero no solo. Eso responde a las distintas tradiciones de gobierno: frente a un imperio variado y con cierta autonomía de sus partes como es el de los Austrias (y que se aplica, a todos los niveles, a América), los Borbones vienen de la tradición centralista y uniformadora francesa, y eso es lo que quieren aplicar. Quiero decir que en realidad ese cambio ni es casual ni es puramente lingüístico: responde a dos formas de organizar el poder que derivan, además, de dos estados muy diferentes en sus organizaciones”

el siglo XIX esto se tomó en un sentido más riguroso. Esto dio pie a que se buscaran otras formas para señalar diferentes aspectos pragmáticos a partir de estrategias que permitieran el resalte de estos aspectos; asimismo, estas estrategias también permitieron hacer diferencias entre lenguas, ya sea porque la obra es bilingüe o porque se introducían palabras ajenas al español.

Así, y conforme se vio la necesidad de hacer resaltes en el texto, se empezaron a emplear diferentes recursos. Garone Gravier (2009, p. 153) menciona que entre el siglo XVIII y el XIX se hace uso de letras inclinadas, o, por el contrario, letras gruesas que fueron el antecedente de las letras negritas.

Para el caso de las cursivas, Rivas Zancarrón (2019) expone que en un inicio el empleo de la cursiva o itálica era para ahorrar espacio y como consecuencia ahorrar en costes de impresión y de material. Posteriormente, esta forma se popularizó y generalizó, lo que trajo consigo que se empezara a aprovechar, primero como identificador y luego para hacer el resalte de algo; este uso se da entre los siglos XVIII y XIX.

Es pertinente mencionar que la utilización de la cursiva o itálica puede variar según el tipo de texto, no es lo mismo utilizar este resalte gráfico en una carta que en un periódico.

Para el uso de las cursivas, Rivas Zancarrón (2019) enumera los siguientes:

1. cursiva como resalte de obras, términos, fechas y fiestas
2. cursiva y énfasis de la información por resalte de palabras clave (foco/presuposición)
3. cursiva y las palabras del otro (citación, traducciones, ampliaciones, reducciones...)
4. cursiva y actitudes lingüísticas explícitas

Otro empleo que se les da a las cursivas es la inserción de diferentes títulos; un ejemplo de ello lo podemos encontrar en los diferentes catecismos de la época, en específico, el catecismo bilingüe de Francisco Pérez que aquí estudiamos. Se sabe que los fallos en el uso de las cursivas se debían al cajista, más que al autor del artículo (Rivas Zancarrón, 2019, p. 15). Un cajista al principio era un obrero de la imprenta, y posteriormente este tomó gran importancia en la redacción del escrito, llegando a determinar la ortografía y la tipografía que se usaban y en qué contexto los emplearía.

Por otro lado, para poder escribir una lengua que anteriormente era ágrafa fue necesaria la descripción fónica de las lenguas. Smith Stark (citado por Garone Gravier, 2009, p.203) postula que, para poder describir las diferentes lenguas originarias, los frailes emplearon por lo menos cinco estrategias, los cuales enumeramos a continuación:

1. inventar letras desde cero
2. usar letras conocidas, pero con valores nuevos
3. crear combinaciones especiales de letras
4. modificar las formas de las letras convencionales
5. tomar prestadas letras de otros sistemas de escritura no basados en el alfabeto latino

Dentro de la producción de material editorial religioso encontramos las ediciones bilingües, que se pueden rastrear en la primera mitad del siglo XVI; a inicio de siglo no se hacía ninguna diferencia entre la lengua indígena y el español en cuanto a la edición del texto. Ya para la mitad del mismo siglo empiezan a aparecer algunas diferencias, como el uso de cursivas para distinguir las lenguas, y en otros casos estaba en el tamaño de la letra, o en el espacio que ocupaba dentro de la página. En el siglo XVII la diferencia de las lenguas mediante cursiva se va generalizando y para el siglo XVIII empiezan a aparecer estas diferencias, ya no solamente en náhuatl, sino también en maya, totonaco, otomí, etc. (Garone Gravier, 2009).

En cuanto a la distribución del texto en las ediciones bilingües, estos se dividían en dos columnas. Garone Gravier (2009) menciona que para algunos autores novohispanos esta distribución de dos columnas facilitaba la comprensión del texto, además también señala que regularmente la columna izquierda correspondía al español y la derecha a la lengua indígena. La producción de material editorial no está exento de errores, ya sea por descuido de los impresores o por el mismo autor; dentro de los errores más comunes eran la inversión de letras, falta de diacríticos, falta de texto, confusión en la ortografía, etc. (Garone Gravier, 2009, p. 217). Uno de los más curiosos pretextos para justificar los errores era: que la “lengua” confabulaba en contra de los esmerados cuidados editoriales (Garone Gravier, 2011, p. 366).

Cambios y reformas editoriales

La producción editorial ha tenido diferentes cambios. Durante los siglos XVIII y XIX aparecen diferentes reformas de escritura. A comienzos del siglo XVIII se buscó unificar la lengua ante los diversos dialectos existentes en España, por lo que se decidió que la mejor solución era tomar la etimología para generar una homogeneización de la lengua y un sistema de escritura adecuado; dentro de ese debate también se presentó la posibilidad de tomar en cuenta el criterio fónico, y como era natural, muchos académicos rechazaron esta propuesta. Una segunda etapa de este debate se dio desde 1844 hasta la actualidad. En todo este periodo se obliga a los editores, autores y escuelas a escribir conforme a las diferentes normas académicas; una de estas normas la podemos exponer en la diferencia entre las letras <y> e <i>; en 1741 norman la distinción entre estas dos letras, principalmente, en posición final de sílaba; ya en 1754 desaparece la letra <y> en las palabras de origen griego, con algunas excepciones tales como ‘Yglesia’ e ‘Ysla’; esta norma durará hasta 1815, pero con ciertas recomendaciones hasta 1880 (Rivas Zancarrón, 2010).

Para las consonantes <x>, <j> y <g> ante presencia de las vocales <e>, <i> a partir de 1726 se empieza a recomendar el uso de la grafía <j>. En 1815 se unifica el uso de la <j> y se desplaza el uso de la <x> y la <g> (Rivas Zancarrón, 2010).

Catecismos como producto editorial

En este contexto editorial aparece el catecismo de Francisco Pérez, que es el objeto de estudio de esta investigación; pero antes de empezar a describir este catecismo, primero definamos qué es un catecismo.

Un catecismo, en general, es “un compendio de la doctrina cristiana para enseñanza de los fieles” (Gracia Rivas, 2020, p. 227). Para Garone Gravier (2009) el catecismo fue utilizado por primera vez por San Agustín; posteriormente, tomó el significado de la enseñanza cristiana y como ramificación, a las diferentes obras que sirven para la enseñanza cristiana. Siguiendo a la autora, ella menciona que estas obras reciben diferentes nombres como son: “catecismos”, “doctrinas cristianas”, “confesionarios”, “sermonarios”, “pláticas”, “coloquios”, “devocionarios”, “manuales de confesores”, por mencionar los más repetidos,

pero de los cuáles se pueden distinguir, según su contenido, cuatro tipos principales, y uno mixto (Garone Gravier, 2009, p. 183). Estos se describen a continuación:

1. Doctrina o Cartilla. Se considera el catecismo menor, es una obra corta, en ella se presenta las diferentes oraciones, estaba elaborado para que fuera memorizado fácilmente ya sea por repetición o cantado. Este estaba dirigido a niños y adultos, hay ejemplos donde estas obras también servían para la alfabetización.
2. Catecismo Mayor, este era un complemento del catecismo menor, este contiene todo el catecismo menor, además de una exposición de la doctrina cristiana y un manual para que los cristianos ya formados pudieran ampliar sus conocimientos. Esta obra estaba destinada a los frailes y cristianos con conocimientos de la doctrina cristiana.
3. Sermonarios, conocidos también como Pláticas: en ellos se presentaban diferentes sermones, pláticas y homilías destinadas a los cristianos ya formados en la catequesis.
4. Confesionarios o Reglas de confesores, obras que tienen la función de facilitar la confesión de los indios por parte de los curas.
5. Manuales de sacramentos. Esta obra incluye la regulación de los sacramentos: bautismo, penitencia, eucaristía, matrimonio y unción de enfermos. Esta última categoría conforma un género mixto.

(Garone Gravier, 2009, p. 183)

Resumen

Este capítulo se centró en temas relacionados con los términos religiosos, la diferencia entre la lengua oral y escrita y los procesos de traducción de la terminología religiosa. Además, se describieron las características del resalte gráfico y las características de los catecismos como productos editoriales. En el siguiente capítulo, se abordarán las características de los diferentes tipos de catecismos y obras eclesiásticas, se describirá de manera particular el

contenido del catecismo, así como las fuentes tipográficas utilizadas para su edición. También se analizará la descripción vocálica y consonántica del otomí. Finalmente, se presentará una descripción del corpus creado y empleado en este estudio y cómo se seleccionaron los términos para su análisis. Para llevar a cabo este capítulo nos basamos en autores como: Garone Gravier (2009, 2011, 2013), Montes de Oca (2011) y Rivas Zancarrón (2010, 2019).

CAPÍTULO 4

METODOLOGÍA

En este capítulo se hace una descripción de la obra estudiada, del corpus que se elaboró y de cómo se realizó el análisis de los datos. En la descripción de la obra se explica el tipo de catecismo que estamos estudiando y las fuentes utilizadas en su elaboración.

4.1 Selección del documento a estudiar

Existen diversas obras de índole religiosa en lengua otomí; muchas de las que se han estudiado comprenden toda la época colonial y la época de la independencia. En diversos trabajos de diferentes autores se mencionan estas obras; un ejemplo de ello es toda la obra de lingüística misionera existente (Esparza Torres, 2007; Schrader-Kniffki & Yannakakis, 2014; Villavicencio Zarza, 2014; Zimmermann, 2019; Zwartjes, 2016; Zwartjes et al., 2007, 2009, 2014). No obstante, en pocas de las fuentes que se consultaron, se menciona la obra de Francisco Pérez (1834); las menciones a su obra eran solo algunas líneas, como es el caso de la obra de Wright Carr (2004) y la de Luque Alcaide (2008). Cabe mencionar que la obra de Pérez (1834) junto con la de Lopez Yepes²² (1826) pertenece a la época independentista de México, con la diferencia de que el catecismo de Lopez Yepes (1826) sí ha sido analizado por Ecker (2012), Garone Gravier (2013) y Wright Carr (2004, 2005), entre otros. Así, ante antecedentes de este tipo se puede intuir que la obra de Pérez (1834), no ha sido estudiada desde el área de la lingüística, y es por ello por lo que me di a la tarea de llenar este vacío. Es imperativo mencionar que esta obra tiene algunas características que facilitan y enriquecen aún más el estudio, pues permiten observar diferentes fenómenos desde diferentes enfoques o considerar la obra en su conjunto como un elemento que nos relata una historia. Una de estas características es que la obra es bilingüe otomí-español. Otra característica interesante de este catecismo es que surge fuera del periodo de la colonia, con lo que permite compararlo con diferentes obras de diversos autores y así examinar cómo es que se ha comportado históricamente tanto el otomí como el español. Además, al estudiar una obra como estas, se puede saber cómo y con qué herramientas lingüísticas los sacerdotes formaban

²² En el catecismo de Lopez Yepes, el apellido del autor aparece en mayúscula y sin acento

términos inexistentes en una de las lenguas con las que se trabajaba²³, pero que eran necesarios para poder realizar la tarea que los sacerdotes creían que Dios les había encomendado: la evangelización. Además, también nos permite saber cómo y con qué estrategias eliminaban, “blanqueaban” o ampliaban el significado de términos que impedían o necesitaban en su misión evangelizadora.

4.2 Descripción de la obra

El catecismo que se estudió en esta investigación lleva por título “Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí traducida literalmente al castellano”. Fue preparado y traducido por el presbítero D. Francisco Pérez. Se puede considerar como una obra mixta, porque contiene un catecismo mayor y un manual de sacramentos que lleva por título “Manualito otomítica para los principiantes” con lo cual podemos sugerir que estaba dirigido a personas ya instruidas en la doctrina cristiana (Garone Gravier, 2009). Cabe destacar que el presente trabajo solo atenderá el catecismo menor. El catecismo estudiado es una versión digitalizada de la obra original²⁴. El catecismo original fue impreso el 20 de agosto de 1834 en la imprenta de la testamentaria de Valdés, a cargo de José María Gallegos²⁵, ubicada en lo que hoy en día es la plaza de Santo Domingo, en el primer cuadro del centro histórico de la actual Ciudad

²³ Es pertinente señalar que los distintos términos religiosos que aparecen en las diferentes obras como los catecismos, fueron construidos por diferentes sacerdotes y sus informantes hablantes de lengua indígena; otros términos fueron retomados de otras obras anteriores por los sacerdotes de la época de la independencia para la creación de nuevos catecismos. En un análisis superficial se puede mostrar que muchos términos utilizados, por ejemplo, por Neve y Molina (1767), fueron retomados por Lopez Yepes (1826); para el caso del catecismo del sacerdote Francisco Pérez, obra poscolonial, existen muchos vocablos religiosos que todavía no se han encontrado en otras obras y que quizás conocía el sacerdote Francisco Pérez. Aun así, no podemos afirmar que términos como: *n-Dęng-mhüte* ‘virgen’, *dô-bêêgê* ‘cuaresma’, *jânkêi* ‘muerto’, etc., dentro de la obra de Pérez, son traducciones del mismo sacerdote a la variante que él manejaba o términos que él ‘creó’ o ‘inventó’ para su catecismo. Para hacer esta afirmación tendríamos que hacer un análisis comparativo tomando diferentes obras eclesiásticas otomíes de distintas épocas para saber si realmente términos como los antes mencionados son obra de este u otro sacerdotes

²⁴ Agradecemos a José Luis Ramírez Luengo por habernos enviado la versión digital del catecismo. La versión digital se puede encontrar en varias páginas web, como las siguientes:

Brown University Library: <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:576125/PDF/?embed=true>

Library of Congress: <https://www.loc.gov/item/21020691/>

Internet Archive: <https://archive.org/details/catecismodeladoc02cath>

²⁵ Información sobre esta y otras imprentas se puede encontrar en la siguiente página web:

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-imprenta-en-los-antiguos-dominios-espanoles-de-america-y-oceania-tomo-i--0/html/ff290d1e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_95.html

de México, lugar con una gran tradición de imprenta desde antes de la época del sacerdote Francisco Pérez. Cabe mencionar que este catecismo, además de haber sido preparado por Francisco Pérez, recibió ayuda monetaria de diferentes personalidades de la época. Es posible que la variante del otomí que se utilizó en este catecismo sea la de Actopan, actual Estado de Hidalgo, aunque no tenemos evidencia lingüística que respalde la afirmación de que el catecismo de Francisco Pérez está escrito en esa variante. Sin embargo, contamos con evidencia histórica que sugiere que este catecismo proviene de la región de Actopan. Esta sugerencia se basa en las memorias de Aubin, que son retomadas por Wright Carr (2004, pp. 65, 66):

Aubin describe al sacerdote Francisco Pérez como “un anciano sacerdote de estos indios”, [...] durante ese periodo se dice que Pérez se hizo de un manuscrito testeriano pintado por un otomí; tanto Aubin como Francisco Pérez lo estudiaron, pero según lo mencionado por Aubin, sin mucho fruto, porque venía de otomíes hablantes de otro dialecto que el de Actopan que profesaba el padre Pérez”. [...] se sugiere que posiblemente Francisco Pérez falleció poco después de 1837 [...]. Se sabe que Aubin abandonó México en 1840²⁶.

La aprobación para su impresión se dio en la Ciudad de Guadalupe de Hidalgo, perteneciente al hoy en día Estado de Hidalgo (estado que se formó en 1869), el 9 de agosto de 1834. A continuación, podemos apreciar la portada de toda la obra (Imagen 2) y la portada interna del ‘Manualito otomitica’ (Imagen 3):

²⁶ Se sugiere que el sacerdote Francisco Pérez no se limitaba únicamente a su labor evangélica, al parecer también apoyaba en actividades civiles, además, se puede plantear que el religioso no solo estuviera instruido en el otomí, sino que también tuviera conocimientos de náhuatl. Esto lo podemos ver en la siguiente cita tomada de Garone Gravier, 2013 (p. 126) [pie de página]:

“El catedrático de idioma otomí [Francisco Pérez] en la real universidad, prevenido por la secretaria de gobierno para traducción del bando de 5 del corriente sobre cesación del tributo, ha creído necesario hacer presente a v.e., con el debido respeto, que este idioma de su profesión, como bárbaro, carece totalmente de uso de la escritura, de caracteres exactos y voces equivalentes a nuestro castellano, por lo que no puede hacerse la traducción sin desfigurar sustancialmente todo el contexto del bando y salir para los indios un escrito mas obscuro que el de otro idioma extranjero. me parece obvio y eficaz el medio de que sus párrocos o interpretes en cada pueblo, les hagan verbalmente una explicación exacta y susceptible. traducción del bando a la lengua náhuatl. contestación de las justicias de Tlacotalpan.” AGN, Tributos, Contenedor 03, v. 7, exp. 19, 5 de octubre de 1810-24 de noviembre de 1810, f. 271-324

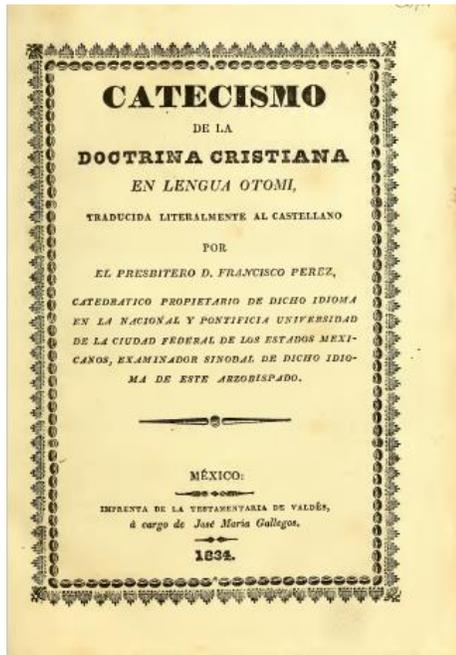


Imagen 2. Portada tomada del catecismo bilingüe

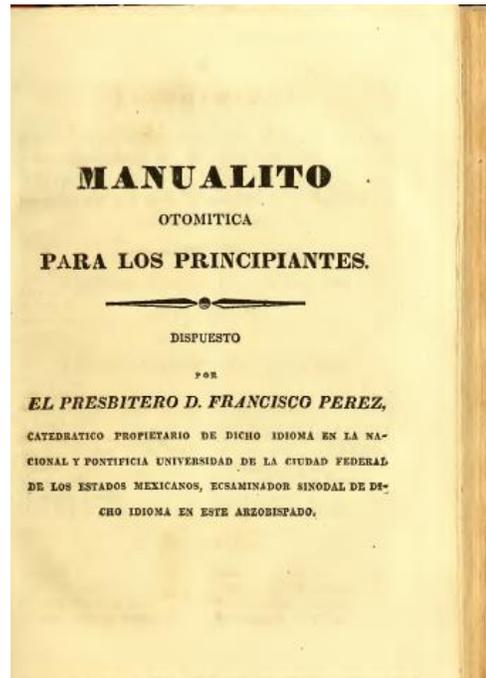


Imagen 3. Portada tomada del manualito otomitica

La estructura del catecismo es la siguiente:

En la primera parte hay un ‘parecer’²⁷ del presbítero D. Pedro Corona, una dedicatoria a “María Santísima Señora nuestra, en su portentosa y celestial imagen de Guadalupe” y una “advertencia” ortográfica, donde se describen los diferentes sonidos y letras del idioma otomí.

La segunda parte es un catecismo menor de 17 páginas en versión bilingüe otomí-español separado en dos columnas: en la primera columna aparecen las oraciones en otomí y en la segunda en español. Las oraciones que contiene son: “la oración con que persignamos nuestras frentes”, “la oración del Padre Nuestro”, “la oración del Ave María”, “Cimiento de la gran creencia”, “la salve Regina”, “los mandamientos de la ley de Dios”, “los Sacramentos

²⁷ Un parecer es un tipo de consentimiento, que en el ámbito religioso se requería tener para algunos actos de administración. El consentimiento o parecer lo otorgaba un Consejo (Gracia Rivas, 2020, p. 322)

de la Santa Madre Iglesia”, “los artículos de la fe”, “las obras de misericordia”, “los pecados capitales”, “yo pecador”, “dialoguito de la palabra de Dios, del Padre Castaño”, “el acto de contrición” y “ protestación que ha de hacer todos los días el cristiano”.

La tercera parte (las 43 páginas siguientes) de este catecismo es un manual de sacramentos presentado dentro de esta obra como “manualito otomitica para los principiantes”.

Finalmente, se expone una lista de las personas y la cantidad con la que cooperaron para la realización de este catecismo y una fe de erratas.

4.2.1 Descripción del catecismo menor

Este catecismo, según descripción que da Garone Gravier (2009), estaría saliendo de la normalidad de los catecismos de la época, ya que la columna de la derecha regularmente se presenta en la lengua meta, mientras que en la columna izquierda se muestra en español. En el catecismo de Pérez (1834) el texto de la columna izquierda se presenta en la lengua meta (otomí) y el texto de la columna derecha se muestra en español, como se observa en la Imagen 4. Cabe destacar que el catecismo de Lopez Yepes (1826), como se observa en la Imagen 5, no muestra tampoco las características que menciona Garone Gravier (2009); en otras palabras, la estructura del catecismo de Lopez Yepes (1826) es igual que la presentada por Pérez (1834), salvo que el primero tiene una tipografía más pequeña que la que se utiliza en la obra del sacerdote Francisco Pérez. Otro catecismo bilingüe que tampoco sigue la descripción que da Garone Gravier (2009) es el “Clara y sucinta exposicion del pequeño catecismo: impreso en el idioma mexicano siguiendo el orden mismo de sus preguntas y respuestas, para la mejor instruccion de los feligreses Indios, y de los que comienzan á aprender dicho idioma” de autor anónimo (1819), donde en este caso la primer hoja está en mexicano (náhuatl) y la segunda hoja en español, como se ve en la Imagen 6 . Es imperativo señalar que solo se buscaron estos tres catecismos, con lo cual es necesario hacer una búsqueda aún más exhaustiva y ver cuál es el orden común de los catecismos bilingües o si estos van cambiando en su orden a través del tiempo²⁸.

²⁸ C.P. José Luis Ramírez Luengo

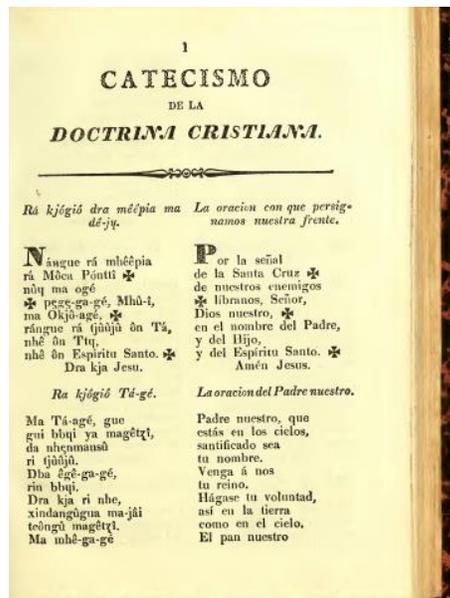


Imagen 4. Distribución de columnas en el catecismo de (Pérez, 1834)

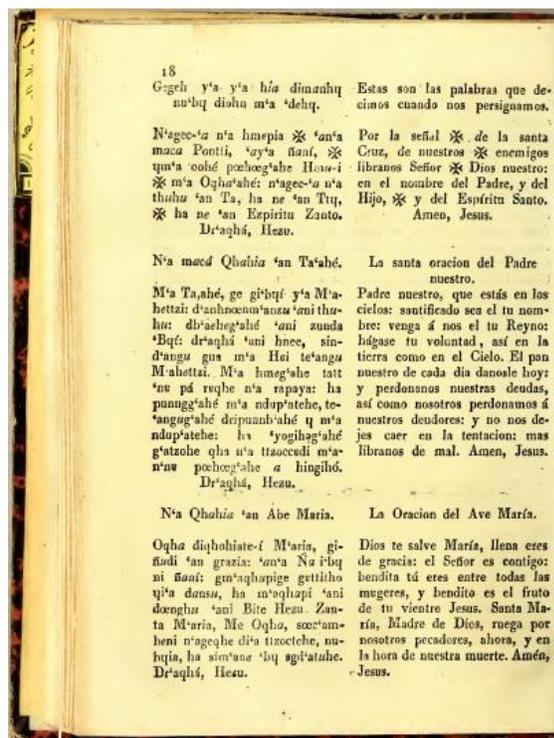


Imagen 5. Distribución de columnas del catecismo de Lopez Yepes (1826)

(1)

IZCATQUI INI MACHIYO IN
SANTISIMA CRUZ.

Ipampa in imachio in Cruz in inhuicpa in Toyaohuan, maxitechmomaquixtili Totecuio é, Dios é, ica in itocatzin in Dios Tetátzin, ihuan in Dios Ipiltzin, ihuan in Dios Espíritu Santo. Mayuh mochihua. Jesuse.

Su explicacion.

P. ¿Ma xinechillui tlenicpampa nicmachiotia nixqua?

R. Ipampa ticquilnamiquiz, ca moyertzica in Dios Tetátzin, aquin ticmotlatlahuiliz ma nitzmopalehuili inic amo tlen amo qualli ticquilnamiquiz.

P. ¿Ihuan in no camac tlenicpampa nicmachiotia?

R. Ipampa ticquilnamiquiz, ca moyertzica in Dios Ipiltzin, aquin ticmotlatlahuiliz ma nitzmopalehuili inic amo tlen amo qualli ti quihroz.

(1)

HE AQUI LA SEÑAL DE LA
SANTISIMA CRUZ.

Por la señal de la Santa Cruz ✠ de nuestros enemigos ✠ libranos Señor Dios nuestro ✠ en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén.

Traduccion de la explicacion.

P. ¿Decidme para que me persino la frente?

R. Para que te acuerdes que hay Dios Padre, á quien debes pedir te ayude para no pensar cosa mala.

P. ¿Y para que me persino la boca?

R. Para que te acuerdes que hay Dios Hijo, á quien debes pedir te ayude para no hablar cosa mala.

Imagen 6. Distribución de “Clara y sucinta exposicion del pequeño catecismo: impreso en el idioma mexicano siguiendo el orden mismo de sus preguntas y respuestas, para la mejor instruccion de los feligreses Indios, y de los que comienzan á aprender dicho idioma”. Autor anónimo (1819)

El catecismo de Pérez (1834) fue elaborado en un contexto editorial donde se buscó cambiar algunas normas de la lengua; aun así, el catecismo presenta respeto a tradiciones gráficas fuertemente asentadas²⁹. Ejemplo de ello lo podemos ver en las palabras “muger” y “prógimo³⁰” que sí aparecen en este catecismo, siendo que desde 1815 se recomienda el uso de la letra “j” para sustituir a la grafía “g” (Rivas Zancarrón, 2010). Esto manifiesta que es una obra que muestra aún el respeto a algunas tradiciones gráficas, ya sea por parte del autor o del impresor. Por otro lado, la palabra “Yglesia” con la “y griega” (“Y”) no aparece en este catecismo; en esta palabra se recomienda el uso de la “i” en palabras como “iglesia” o “isla”, dejando la forma con “Y” solo para contextos muy restringidos (Rivas Zancarrón, 2010); esta recomendación sí se toma en cuenta en el catecismo de Pérez (1834).

²⁹ C.P. José Luis Ramírez Luengo

³⁰ En el catecismo de Lopez Yepes la palabra <muger> sí se presenta, mientras que en la palabra <prógimo> aparece en su forma <prójimo>

4.2.2 Fuentes tipográficas

Dentro de la descripción del catecismo menor de Francisco Pérez se llevó a cabo el uso de diferentes fuentes tipográficas, creación de letras o duplicación de estas. Francisco Pérez se apoyó seguramente en obras anteriores como la de Neve y Molina (1767) y su contemporáneo Lopez Yepes (1826). Este último, al parecer también se ayudó en la obra de Neve y Molina. Francisco Pérez debía conocer la obra de Neve y Molina, por una afirmación que hace contradiciendo a Neve y Molina.

Neve y Molina hace la siguiente afirmación:

No puedo negar, lo que todos generalmente confiessan, y es, que toda la dificultad de este idioma consiste en su pronunciacion: por qual me ha parecido conveniente para su mas fácil comprehension dar noticia, y explicacion de muchos caracteres, con que se escribe, y en quanto fuere possible dar a entender su pronunciaci3n. Para lo qual se ha de saber, que este idioma consta de todas las letras de nuestro Castellano exceptuando las siguientes: F. J. K. L. R. S. NMA³¹: 1 (citado por Guerrero Galván, 2013, p. 151).

Francisco Pérez hace la siguiente aseveraci3n en su explicaci3n sobre la ortografía en su catecismo:

Aunque algunos autores asientan, que carece de las letras F, J, K, L, R, S, sin embargo, la experiencia enseña lo contrario, como se verá en este catecismo y manualito (Pérez, 1834).

Otros ejemplos de posible consulta de la obra de Neve y Molina por parte de Francisco Pérez los podemos encontrar en las diferentes descripciones de las vocales en el catecismo estudiado:

La A es de dos maneras: la primera clara, y no necesita de ejemplo. La segunda gutural: llámase así porque su sonido se forma en la garganta, de donde procede el espíritu de la voz, y se pronuncia abriendo bien la boca, y ahuecando la voz como quien bosteza (Pérez, 1834).

Neve y Molina describe la “a” hueca de la siguiente manera:

³¹ NMA es la abreviaci3n de Neve y Molina

“se pronuncia abriendo bien la boca, y ahuecando la voz como quien vesteza” NMA: 3 (citado por Guerrero Galván, 2013, p. 209).

Entonces, podemos observar cómo el sacerdote Francisco Pérez llevó a cabo su tarea con la ayuda del material que se encontraba disponible en la época, pero dentro del catecismo estudiado no cita o nombra a alguno de los estudiosos consultados.

4.2.3. Descripción de vocales y consonantes del otomí en el catecismo y tipografía utilizada para el análisis

Sistema vocálico

Francisco Pérez (1834) ofrece en el catecismo una ‘advertencia’ ortográfica, es decir, va describiendo cada uno de los sonidos vocálicos y consonánticos del idioma otomí. En el Diagrama 3 se muestra el inventario vocálico desarrollado a partir de lo que describe el autor:

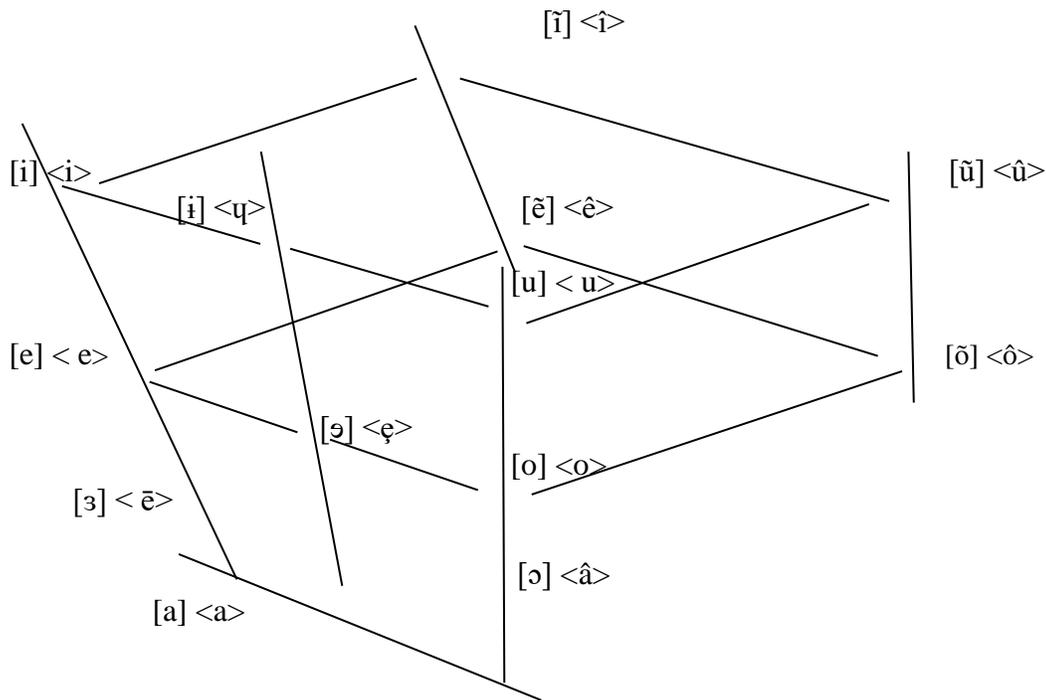


Diagrama 3. Cuadro vocálico del otomí formado a partir de los apuntes de Pérez (elaboración: Hernández Gómez y Cárdenas Díaz)

Al realizar el análisis de las vocales que reporta Francisco Pérez se encuentran nueve vocales orales y cuatro nasales³². Francisco Pérez las describió como ‘claras’ (a, e, i, o, u), ‘hueca’ (ē), ‘nazal’ (î, û, ê)³³ ‘guturales’ (ɥ, ɛ, â, ô) y una “Y” que la ubica como vocal y la describe como ‘griega’.

Así, después de extraer los sonidos y letras según la advertencia ortográfica de Pérez (1834), se procedió a cotejar cada letra y sonido de acuerdo con el AFI y con diferentes trabajos mediante la comparación de las diferentes letras y sonidos, para así encontrar a qué clase de fonema se refería Pérez (1834). Esto se construyó mediante la extracción del sistema consonántico y vocálico de otomí de distintas variantes, los cuales siguen la convención del AFI, y se comparan con las descripciones de Pérez (1834). De esta manera, fue posible unificar y adaptar las diferentes grafías a la convención del AFI.

Es importante señalar que, para los distintos misioneros, la dificultad para describir la lengua, ya sea a inicios de la colonia o a inicios del México independiente, era debido a sonidos del otomí que no presenta el español; esto generaba varias interpretaciones de estos sonidos. Un caso interesante en el catecismo estudiado es el de la letra <â>, que consideramos representa el sonido vocálico [ɔ] y no una vocal nasal – que sería lo esperado por el uso del diacrítico ‘^’ en la descripción de Pérez–. Sin embargo, el timbre exacto de esta letra <â> no lo sabemos, pero la descripción de Pérez apunta a una vocal abierta, como se puede leer en su propia descripción (cita arriba mencionada). Otras formas en que este sonido fue representado ortográficamente los podemos observar en el cuadro de fonemas otomíes

³² En el Diagrama 3 se observan dos tipos de letras: las letras encerradas en corchetes [] son las vocales que describe el sacerdote Francisco Pérez adaptadas al Alfabeto Fonético Internacional (AFI) mientras que las vocales encerradas en corchetes angulares <_>, representan la grafía con la que el sacerdote Francisco Pérez escribió su catecismo

³³ Gran parte de las investigaciones realizadas sobre el otomí (Guerrero Galván, 2013; Hernández Cruz et al., 2004; Palancar, 2009) señalan que en diferentes variantes de esta lengua existe una vocal abierta nasal /ã/, pero Pérez (1834) en su catecismo no hace alusión a esta vocal. Además, es imperativo señalar que tanto esta vocal como la /ĩ/ son de bajo rendimiento o de poco uso en la actualidad. Hernández Cruz et al., (2004) en su diccionario del Valle del Mezquital hacen mención de la existencia de cuatro vocales nasales (i, ü, ë, ä) en la variante del Valle del Mezquital, Hidalgo, caso contrario a Guerrero Galván (2013) y Palancar (2009) que hacen referencia a una vocal nasal / õ/ además de las cuatro vocales antes señaladas; Guerrero Galván (2013) toma diferentes obras para describir el sistema vocálico del otomí, y Palancar (2009) hace su estudio a partir de la variante de San Ildefonso Tultepec, Querétaro

ausentes en el castellano propuesto por Wright citado por Garone Gravier (2013) que se muestra en la Imagen 7.

Apéndice II: Fonemas otomíes ausentes en el castellano⁶⁰

| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--|---------|-------------|-------------|------------------|-------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|-----------|-----------|----------|----|
| International phonetic alphabet, 1996 | ø Λ | u i ε | ɔ a ā | ē ī ū | φ | x | h | θ | ʃ | z ʒ | ʔ | ʔs dz | tʔ | ʔsʔ | kʔ | | |
| Cárceres, 1907 (c 1580) | œ æ | e é | o ó | a e i u | ph | ch qh | h | th | x | | | tz | tt | ttz | | | |
| Urbano, 1990 (c 1605) | œ ɛ | e ê | o ô | a ā | ē î ū | ph qh | h | th | x | ʔ | | tʔ | tt | ttz | cc cq | | |
| Código de Huichapan, c 1632 | œ ɛ | e ê | o ô | a ā | ē î ū | ph qh | h | th | x | ʔ | | tʔ | tt | ttz | cc cq | | |
| Martín de la Puente, c 1650-1696 | ê ɛ | e ê | a ā | | | ph qh | h | th | x | ʔ | | tʔ | tt | ttz | cc cq | | |
| Neve y Molina, 1767 | ġ y | e è | a â | ē ê | î û | ph qh | h | th | s | z | - | tz | tt | | cc qq | | |
| Buelna (editor), 1893 (c 1767) | œ ġ | y y | e ē | a ā | ē ê | î û | ph qh | h | th | x | z | | tz | tt | ttz | cc qq | |
| López Yepes, 1826 | œ ɥ | ə e | a a | e e | i u | ph qh | h | th | s | z rz | ' | tz | tt | ttz | cc qq | | |
| Garibay, 2002 (1934) | ë e' | u' e' | ë ä | á á | é é | í ú | p' k' | h k' | t' t' | s' s' | z' z' | ' | ts tt | t' ts' | k kk | | |
| Soustelle, 1993a; 1993b (1937) | ö ü | ę ę | o ô | â â | | û p' | k' k' | h t' | š š | z' z' | ' | t' t' | t' t' | k' k' | | | |
| Ecker, 2001 (c 1950): paleografía | ö ü | ae e | o ā | ē ē | ī ū | ph qh | h | th | x | z | | tz | tt | ttz | cc cq | | |
| Ecker, 2001 (c 1950): fonética | ö ü | e e | ā ā | ē ē | ī ū | ph kh | h | th | š | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Ecker, 1952 | ö ü | ë ë | ā ā | ê ê | î û | ph kh | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Wallis/Arroyo, 1956 | ø u | ε a | ā ā | | | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | c' qu' | | |
| Alvarado Guinchard, 1976 | % + | ae ae | ā ā | e e | u u | ph kh | h | th | x | z' z' | ʔ | tz | tʔ | tzʔ | kʔ | | |
| Bernard/Salinas, 1976 | v + | ae ae | c c | | | f x | h | th | š | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Voigtlander/Echegoyen, 1985 (1979) | ø u | ε ä | ā ā | ę ę | j j | u f | j h | th | x | z' | ' | | t' | ts' | c' | | |
| Merrifield, 1981: capítulo 10 | ë i | ä ä | ɔ ɔ | ą ą | j j | u u | ph kh | h | th | š | z' | ʔ | c | tʔ | cʔ | kʔ | |
| Salinas, 1984 | o u | e e | ā ā | | | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Hekking/Andrés de Jesús, 1984; 1989 | o u | e e | ö ö | ä ä | | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Martín/Cruz/Gómez/Lozano, 1994a; 1994b | o u | e e | ā ā | | | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Lastra, 1989; 1992; 1995 | Λ i | ε ε | ɔ ɔ | ą ą | ę ę | j j | u u | ph kh | h | th | š ž | ʔ | c | tʔ | cʔ | kʔ | |
| Lastra, 1997 | ø i | ε ε | o o | ą ą | ę ę | j j | u u | ph kh | h | th | š | z' | ʔ | c | tʔ | cʔ | kʔ |
| Hernández/Victoria/Sinclair, 2004 | o u | e e | ā ā | | | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |
| Wright | o u | e e | ā ā | ē ē | ī ū | f j | h | th | x | z' | ' | ts | t' | ts' | k' | | |

Imagen 7. Evolución de la ortografía del otomí. Fuente: David Wright, "Los signos gráficos en el Código Huichapan," VII Coloquio internacional sobre otópames, Zinacantepec, noviembre de 2005, p. 35. Imagen tomada de Garone Gravier (2013, p. 122)

Sistema consonántico

El sacerdote Francisco Pérez (1834) no organiza la descripción de las consonantes, como sí lo hizo con las vocales; solo describe las consonantes que no presenta el español. Francisco Pérez reporta 24 consonantes, de las cuales, utilizando términos actuales para describirlas (AFI), se estaría hablando de seis consonantes labiales, once coronales, cuatro dorsales y tres glotales, todas estas a su vez divididas en nasales, oclusivas, fricativas, africadas, líquidas, aproximantes y aspiradas. En el diagrama 4 se muestra el inventario consonántico desarrollado a partir de los datos del autor:

| | Labiales | Coronales | Dorsales | Glotales |
|--------------|---------------------------------------|---------------------------------------|---------------------------|------------------------|
| Nasales | [m] < m > | [n] < n > | [ŋ] < ñ > | |
| Oclusivas | [p] < p > [b] < b > [ʔb] < bb > | [t] < t > [t'] < tt > [d] < d > | [k] < c, k > [g] < g > | [ʔ] < ' > |
| Fricativas | [f] < f > | [s] < s > [z] < z > | [ʃ] < x > | [h] < h > |
| Africadas | | [ts] < Tz > [ts'] < Tz' > | | |
| Líquidas | | [l] < l > [r] < r > | | |
| Aproximantes | [w] < (w) > | | | |
| Aspiradas | | [t ^h] < tja > | | [h] < ^h n > |

Diagrama 4. Cuadro consonántico del otomí formado a partir de los apuntes de Pérez (elaboración: Hernández Gómez y Cárdenas Díaz)

Estrategias ortográficas

Retomando a Smith Stark (citado por Garone Gravier, 2009), las estrategias utilizadas por los frailes para describir el otomí fueron:

- a) duplicación de la consonante: <pp>, <tt>, <ttz>, <cc>/<cqu>
- b) invención de letras: <e> con nariz y cola, y una <u> con cola
- c) uso de letras conocidas con valores nuevos,
- d) combinaciones de letras,
- e) modificación de las formas de las letras convencionales y
- f) préstamo de letras de otros sistemas de escritura

De estas estrategias, el catecismo trabajado muestra:

- a) duplicación de la consonante: <Tt>, <tt>, <Bb>, <bb> (ver Diagrama 5):

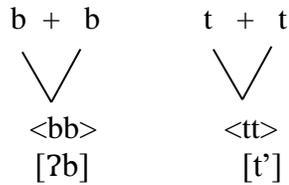


Diagrama 5. Duplicación de consonantes

- b) combinación de letras: <Tz>, <Tja>, <Tz>
- c) uso de letras conocidas: <m>, <p>,
- d) tomar letras prestadas de diferentes alfabetos: <ɥ>

Así, el otomí se muestra en su belleza y en su complejidad, la cual fue descrita de la siguiente manera en el prólogo de la obra “*Luces del otomí*”, de autor anónimo³⁴ (1893):

Esta luz o inteligencia de idiomas, o es infusa, como la que hubieron los apóstoles, o adquirida, como la de los maestros, de quienes conseguí las luces de que se componen los tres primeros libros de esta obrilla; los cuales observaron esta lengua otomí con tanta prolijidad, que inventaron caracteres, para dar a entender sus extraordinarias pronunciaciones [...] (Buelna, 1893)

4.3 Edición y transcripción

Se llevó a cabo una edición y transcripción del texto para realizar esta investigación. Fueron tres tipos de transcripciones: la primera es la del catecismo original en otomí, la segunda es la del catecismo original en español y la última es una transcripción con la ortografía otomí de la actualidad. En el texto en otomí se procedió a la transcripción y escritura letra por letra, atendiendo a cada una y buscando las equivalencias de las grafías usadas por Pérez (1834), muchas de ellas ajenas al español. Es importante mencionar que hubo casos en los que no se encontraron algunas grafías para uso en la computadora; una de ellas fue una letra “e” con

³⁴ Se sabe que la obra fue “compuesta por un padre de la Compañía de Jesús” (Buelna, 1893)

una “colita”, por lo que se optó por buscar un remplazo para esta grafía. En el caso del español no existió ningún problema, solo se transcribió respetando el texto original del español del siglo XIX. La última es una transcripción que pretende ser un acercamiento actual de este catecismo con la ortografía del siglo XXI. Esta nueva transcripción se formó a partir de la *advertencia ortográfica* que se encuentra dentro de la obra de Pérez (1834) con algunas adaptaciones. Para hacer esta transcripción se utilizó la fuente llamada Ahyo Ahyo SILDoulos, diseñada y proporcionada por el especialista Enrique L. Palancar Vizcaya, miembro del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de París, Francia. Es importante indicar que, a partir de estas transcripciones, especialmente la última, es más sencillo leer el texto; adicionalmente, puede usarse como futura referencia para otros trabajos.

4.4 Criterios de registro y análisis

Al finalizar la transcripción y la edición de todo el texto a estudiar, además de haber analizado y generado una definición de término religioso con base en Binkley & Hick (1962) Madsen (1960) y Valero (2015) se decidió tomar los siguientes criterios de registro y análisis para el análisis de los términos religiosos utilizados en el documento estudiado:

- a) Tipo de catecismo, para dilucidar con qué tipo de obra estamos tratando.
- b) Procesos de traducción siguiendo a Dedenbach-Salazar Sáenz (2016a, 2016b) y Sarion (2019).
- c) Estrategias de traducción, con el propósito de ordenar de una manera adecuada los diferentes términos religiosos encontrados en el catecismo de Pérez (1834).

Para los catecismos como producto editorial tenemos los siguientes criterios, que ya se explicaron anteriormente en la sección 3.5:

- a) Doctrina o Cartilla
- b) Catecismo Mayor
- c) Manuales de sacramentos

(Garone Gravier, 2009)

En cuanto a los procesos de traducción, se decidió dividirlos en los siguientes:

- a) Préstamos incorporados: inserción literal de términos de una lengua a otra (Sarion, 2019, p. 14).
- b) Préstamos adaptados: son un tipo de préstamos que son adaptados a la fonología de la lengua meta (Sarion, 2019)
- c) Traducciones: estas las dividimos en simple y compleja:
 - a. Entendemos como traducción simple como la traducción de un término que puede ser equivalente en la lengua meta. (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016, p.216).
 - b. Entendemos como traducción compleja como aquella que se da mediante diversas estrategias de traducción como pueden ser re-significaciones, recreaciones y acuñaciones (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016, p.216).
- d) Híbridos: entendemos como híbrido un vocablo formado a partir de la combinación de las diferentes estrategias aquí presentadas.

Estos procesos se van a concatenar con los siguientes hiperónimos o categorías de análisis basados en Sarion (2019, p. 208) para poder identificar, ordenar y clasificar los diferentes términos religiosos encontrados en el catecismo:

- Deidad: Dios, Padre Eterno
- Trinidad: Jesucristo, Padre, Espíritu Santo
- Calendario litúrgico: Domingo, Pascua, Misa
- Instancias eclesiales: Santa Iglesia, Padre (confesor), Obispo, Orden
- Personajes bíblicos: Pilatos, Virgen María, Santo
- Sacramentos: Bautizo, Comunión, Comulgar, Confesar, Confirmación, Extremaunción
- Lugares sagrados: Infierno, Purgatorio, Limbo
- Preceptos cristianos: Rezar, Gracia, Alma
- Objetos sagrados: Santa cruz, Óleo Santo, Hostia, Cáliz
- Hispanismos de la vida cotidiana: Fiesta, Pueblo, España, etc.

En cuanto a las estrategias de traducción tenemos de dos tipos:

Estrategias formales:

- a) Reduplicación: ocurrencia múltiple (generalmente doble) de una cadena de sonidos, sílaba, morfema, palabra o frase, que puede contrastar con una ocurrencia sencilla (Sherzer, 2002).
- b) Paráfrasis: frase que, siguiendo la misma estructura, se formula con diferentes palabras que imitan a otra frase conocida. (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a; DRAE, 2018).
- c) Composición: proceso mediante el cual dos o más raíces nominales se unen para formar un predicado complejo (Montes de Oca, 2016).

Estrategias semánticas:

- a) Metáfora: entendemos metáfora como la base de todo el uso del lenguaje. Las metáforas establecen una equivalencia entre términos tomados de dominios separados, nos permiten hablar de una cosa en términos de otro tipo de cosa (Sherzer, 2002).
- b) Difrasismo: “fenómeno lingüístico que consiste en la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir un significado distinto del que enuncia cada palabra” (Montes de Oca, 2000, p. 461). Estos términos deben pertenecer a una misma categoría léxica.
- c) Metonimia: tiene principalmente una función referencial, es decir, nos permite usar una entidad para representar otra. Es importante señalar que la metonimia no solo tiene una función referencial, sino que también cumple la función de proporcionar comprensión (Lakoff & Johnson, 2003, p. 89).
- d) Resemantización: entendemos esta estrategia a partir de aquellos términos nativos que primero son “blanqueados”. En otras palabras, se conservan los rasgos semánticos que pueden ser útiles para el nuevo significado o que comparten con la otra lengua, y se eliminan los otros rasgos; para, posteriormente, “cargar” el término con nuevos rasgos semánticos que el contexto está solicitando (Montes de Oca, 2016).

- e) Ampliación del significado: herramienta de traducción donde se buscan lexemas nativos que tuvieran dimensiones semánticas que pudieran ser ampliadas o transformadas. Es preciso puntualizar que la ampliación del significado se dio en el sentido que el contexto histórico y cultural dominante requería (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a).

Además de los criterios antes mencionados, se decidió dividir los términos traducidos encontrados en las categorías de *palabras* y *frases*. Es decir, se analizaron aquellos términos traducidos al otomí que son palabras individuales y aquellos términos traducidos al otomí que aparecen como frases.

4.5 Descripción del corpus

El corpus creado para esta investigación se ha organizado en hojas de cálculo del programa Excel de Microsoft.

Como se observa en la Imagen 8, en la primera columna se ubica el número de página que corresponde al catecismo original. En la segunda columna, el número de línea en la que se encuentra el texto otomí. En la tercera columna se ha transcrito todo el texto en otomí, tal y como aparece en el catecismo. En la cuarta columna se ha puesto el texto en otomí, pero usando la norma ortográfica actual. En la quinta columna se presenta una glosa morfológica del texto otomí, es decir, una segmentación de morfemas para identificar elementos léxicos y gramaticales en el otomí de la época. En la sexta columna se transcribió el texto en español, tal y como lo presenta el catecismo. En las columnas 6 y 7 se aislaron los términos católicos que se encontraron, y en la última columna se muestran las observaciones que se hicieron del texto. El corpus desarrollado tiene 587 filas en total. Para ver los 102 términos religiosos glosados, ver anexo a final del trabajo.

| | A | B | C | D | E | F | G | H | I |
|----|--------|-------|-------------------------------|--------------------------------------|---|--|---------------------|--------------------------|---|
| 1 | Página | línea | Transcripción en otomí origin | transcripción en otomí actual | glosa morfológica | Texto en español original | instancias en otomí | instancias en español | Observaciones |
| 2 | | | | | | | | (términos no traducidos) | |
| 3 | 1 | 1 | Rá kjôgiô dra mêépia ma | Rá k ^h ôgyô dra mēēpya ma | Rá k ^h ôh-yô dra = ^(h) mēēp-ya ma | La oración con que persig- namos nuestra frente | kjôgiô, mêépia | | Es el título de la oración a introducir. kjôgiô |
| 4 | 1 | 2 | dé-ju. | dé-hy. | dé- (=)hy. | | | | |
| 5 | 1 | 3 | Nángue rá mhêpia | Nángue rá mhčēpya | Nángo rá ^h mčēp-ya | Por la señal | | | mêépia tiene dos significados, el primero es |
| 6 | 1 | 4 | rá Môca Póntti X | rá Mōka Pōnt'i | rá Mōka Pōnt'i | de la Santa Cruz X | Mōca Pōntti | | Mōca significa santa en un sentido divino, e |
| 7 | 1 | 5 | Núy ma ogé | nūy ma ogé | nū = y ma o-gé | de nuestros enemigos | | | |
| 8 | 1 | 6 | X pēge-ga-gé, Mhú-í, | pogo-ga-gé, mhú-í, | pogo-ga(-) = gé, ^h mhú-í, | X libranos, Señor, | Mhú-í | | La "é" se cambia a falta del signo que el cate |
| 9 | 1 | 7 | ma Okjó-agé, X | ma Ok'ô-agé, | ma O-k'ô-a-gé. | Dios nuestro, X | ma Okjó-agé | | Okjó-agé tiene un significado de Dios. Esta p |
| 10 | 1 | 8 | rángue rá tjúújú òn Tá, | rángue rá t'úúúú òn Tá | rángue rá t'úúúú òn Tá | en el nombre del Padre, | Tá | | Tá significa padre desde lo divino, esto se ve |
| 11 | 1 | 9 | nhé òn T'ú, | nhé òn T'ú, | nhé òn T'ú, | y del Hijo, | Ttú | | Ttú significa hijo desde lo divino, esto se ve |
| 12 | 1 | 10 | nhé òn Espiritu Santo. X | nhé òn Espiritu Santo. | nhé òn Espiritu Santo. | y del Espíritu Santo. X | | Espiritu Santo | No hay equivalencia en Otomí del Espíritu Sa |
| 13 | 1 | 11 | Dra kja Jesu. | Dra k ^h a Hesu | Dra = k ^h a Hesu | Amén Jesus. | | Jesu | Palabra compuesta para Amén y se mantien |
| 14 | | | | | | | | | Cierre de la oración. |
| 15 | | | | | | | | | |
| 16 | 1 | 12 | Ra kjôgiô Tá-gé. | Ra k ^h ôgyô Tá-gé. | Ra k ^h ôh-yô Tá-gé. | La oración del Padre nuestro | Tá-gé | | Es el título de la oración a introducir. kjôgiô |
| 17 | 1 | 13 | Ma Tá-agé, gue | Ma Tá-agé, ge | Ma Tá-a = gé, ge | Padre nuestro, que | Ma Tá-agé | | Ma Tá-agé significa padre nuestro. Palabra c |
| 18 | 1 | 14 | gui 'bui ya magétzi, | gui 'bui ya magéts'i, | gi = 'bui + i ya ma-géts'i, | estás en los cielos, | magétzi | | magétzi significa cielo, pero no con un sentid |
| 19 | 1 | 15 | da nhēmansú | da nhēmansú | da = nhē-nma-n-sú | santificado sea | da nhēmansú | | La "é" a falta del signo que el catecismo pres |
| 20 | 1 | 16 | ri tjúújú. | ri t'úúúú. | ri t'úúúú | tu nombre. | | | |
| 21 | 1 | 17 | Dbá égé-ga-gé, | Dbá égé-ga-gé, | Dbá = (')gé = ga = gé | Venga á nos | | | |
| 22 | 1 | 18 | rin bbui. | rin 'bui. | ri(-)n(-)'bui + i. | tu reino. | bbui | | bbui significa reino |
| 23 | 1 | 19 | Dra kia ri nhe, | dra k ^h a ri nhe. | dra = k ^h a ri nhe. | Hágase tu voluntad, | nhe, Dra kia | | nhe significa voluntad. Dra kia se presenta c |

Imagen 8. Transcripción del catecismo bilingüe otomí-español del sacerdote Francisco Pérez para la elaboración del corpus de términos religiosos en otomí

Glosado de los términos religiosos encontrados

Se encontraron 143 términos religiosos, de los cuales 102 términos fueron glosados y ordenados para su análisis, como se puede apreciar en el ejemplo siguiente. El glosado consta de cuatro líneas: en la primera línea se presenta el texto original, en la segunda línea aparece la transcripción en ortografía actual con cortes morfológicos, en la tercera línea se proporciona la glosa o segmentación gramatical y en la última línea se ofrece la traducción al español que aparece en el catecismo original. A continuación, presentamos un ejemplo de las glosas que se realizaron:

| | |
|---|------------------------|
| Texto original: | Dbá êgê-ga-gé, |
| Texto en ortografía actual con cortes morfológicos: | Dbá = (')ëgë = ga = gé |
| Glosa gramatical: | 3FUT=venir=ENF=1EXCL |
| Texto original traducido al español: | ‘Venga á nos’ |

Para determinar el significado de morfemas, partículas y palabras, y poder hacer la segmentación o glosa y la traducción, se recurrió a la consulta del Diccionario Etimológico del Otomí Colonial y Compendio de Gramática Otomí, de Lastra y Bartholomew (2012). Los casos que no se encontraron en este diccionario se buscaron en otros diccionarios del otomí actual, como el Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital (Estado de Hidalgo) de Hernández Cruz et al. (2010) y el Volumen II: Textos de la Gramática y Textos del hñöñhö (Otomí de San Ildefonso Tultepec, Querétaro) de Palancar (2009).

Resumen

El capítulo que se está finalizando se enfocó en la descripción del catecismo de Francisco Pérez y en los procesos de edición y transcripción del texto que se realizaron; además, se explicaron los criterios de registro y análisis de los datos, y la glosa gramatical que se utilizó. Se presentó también una descripción del corpus compilado. En el próximo capítulo se presentarán los resultados del análisis cuantitativo y cualitativo de los términos religiosos traducidos e incorporados en la lengua otomí que se encontraron en el catecismo estudiado.

Además, se discutirán los desafíos que probablemente enfrentó el sacerdote Francisco Pérez al tratar de transmitir estos conceptos complejos en una lengua distinta al español.

CAPÍTULO 5

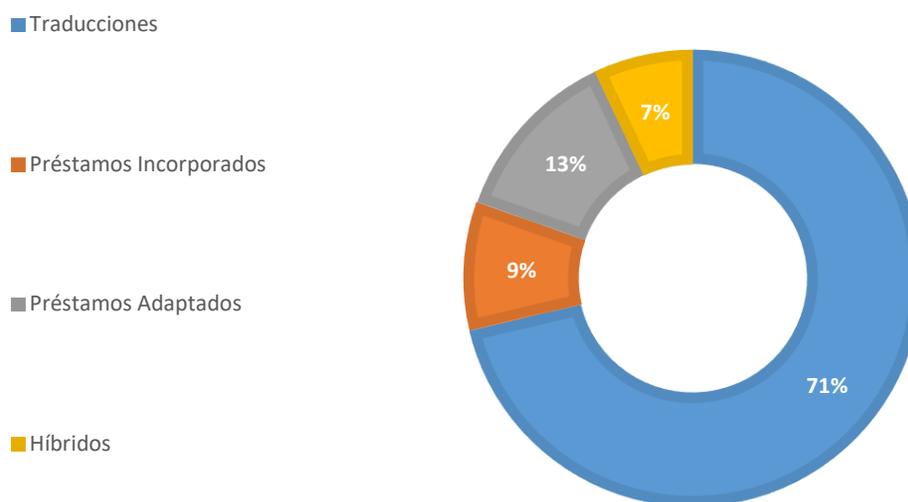
ANÁLISIS Y RESULTADOS

En este capítulo se examinan y se muestran los resultados obtenidos del análisis de los términos religiosos registrados y encontrados en el catecismo bilingüe del sacerdote Francisco Pérez (1834). No olvidemos que se analizó un documento escrito creado para ser verbalizado, en el cual se adoptó la ortografía otomí propuesta por Francisco Pérez. Además, sabemos que en el debate para una homogeneización de la escritura del español se discutió si se debía priorizar la etimología o los criterios fónicos para llevar a cabo esta empresa. En el caso del otomí, posiblemente de manera natural, los misioneros que tenían que traducir y usar catecismos bilingües como estos, optaron por el uso de criterios fónicos al momento de plasmar la lengua en su forma escrita. No obstante, cabe mencionar que en algunos casos la escritura de una palabra en otomí no refleja plenamente las características fonotácticas de la lengua de la época estudiada. Dicho esto, comenzaremos con la descripción de los datos analizados. Estos están divididos en cuatro categorías: préstamos incorporados, préstamos adaptados, traducciones e híbridos. Después, se muestra el análisis de las traducciones por tipo de entidad, ya fuera palabra o frase; en ambos casos, se presentan los resultados según el tipo de estrategia traductológica utilizada. En cada uno de los resultados se muestran gráficas que ilustran los datos cuantitativos. Para terminar, se analizan algunos ejemplos de cada uno de los fenómenos.

5.1 Generalidades

Se identificaron y se registraron 143 términos religiosos en el corpus desarrollado. De estos 143 términos, 13 (9%) son préstamos incorporados, 18 (13%) son préstamos adaptados, 102 (71%) son traducciones y el resto (7%) son híbridos. A continuación, se muestran los datos totales en la Gráfica 1:

TÉRMINOS RELIGIOSOS



Gráfica 1. Total de términos religiosos encontrados en el catecismo de Pérez (1834)

5.2 Préstamos Incorporados

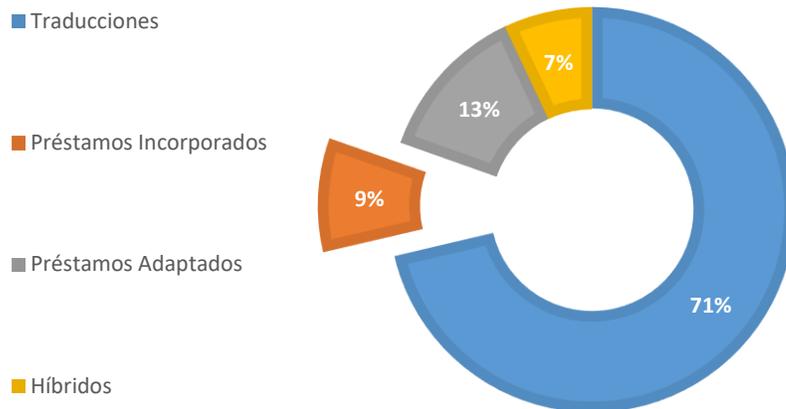
Anteriormente, se explicó que los préstamos incorporados son términos que literalmente pasan de una lengua a otra (Sarion, 2019). Los préstamos incorporados que se encontraron en el corpus son aquellos términos religiosos que en el catecismo tienen una representación ortográfica idéntica entre el texto en español y el texto en otomí³⁵. A estos préstamos también se les puede analizar como resultado de una *estrategia de incorporación* de léxico nuevo (Ramírez Luengo, 2017, p. 605) de una lengua a otra y, en este estudio, incorporación de léxico religioso. Se identificaron 13 préstamos incorporados de un total 143 términos religiosos, lo que equivale al 9.09% del total de todos los términos religiosos encontrados en este catecismo, como se muestra en la Gráfica 2, siendo las instancias más recurrentes las palabras ‘Espíritu Santo’ y ‘Santa María’. En la Tabla 2 se muestran los términos identificados:

³⁵ Agradecemos a Mario Ulises Hernández Luna por la precisión para el análisis de los préstamos incorporados

| Categorías de análisis | Término castellano en el texto otomí | Número de instancias |
|---------------------------|--------------------------------------|----------------------|
| Deidad | -- | 0 |
| Trinidad | Espiritu Santo | 10 |
| Calendario Litúrgico | -- | 0 |
| Instancias Eclesiásticas | Santa iglesia Católica | 1 |
| | Católica, Apostolica, Romana | 1 |
| Personajes Bíblicos | Santo | 3 |
| | Eva | 1 |
| | Maria | 1 |
| | Santa María | 5 |
| | Poncio Pilato | 2 |
| Preceptos Cristianos | Gracia | 3 |
| | Misterio | 1 |
| | Sacramento | 2 |
| Objetos Sagrados | Ostia | 3 |
| Hispanismo Vida Cotidiana | Persona | 3 |
| Sacramentos | -- | 0 |
| Lugares Sagrados | -- | 0 |

Tabla 2. Préstamos incorporados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

PROCESOS DE TRADUCCIÓN (PRÉSTAMOS INCORPORADOS)



Gráfica 2. Porcentaje de préstamos incorporados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

De estos 13 préstamos incorporados, y utilizando la clasificación propuesta por Sarion (2019), se encontró que el uso de estos recae principalmente en las siguientes categorías de análisis: Personajes Bíblicos como los nombres propios ‘Eva’, ‘Maria’, ‘Poncio Pilato’, acompañados de los adjetivos ‘Santo’ y ‘Santa’, que en unión con algunos nombres propios generan vocablos como ‘Santa Maria’. También se hallaron términos de Instancias Eclesiásticas como la ‘Santa iglesia Católica’, ‘Apostolica, Romana’, además de algunos Preceptos Cristianos como ‘Gracia’, ‘Misterio’ y ‘Sacramento’, vocablos que podrían considerarse como abstractos y difíciles de traducir.

Es imperativo señalar que los nombres propios generalmente no se traducen; esto lo entendemos ya que estos sirven para denominar un referente, con lo cual no existe otra forma, en principio, para expresar a la persona que es única³⁶. Esta puede ser una de las razones por las cuales en la categoría Personajes Bíblicos encontramos más este tipo de términos; aun así, existen casos donde los nombres propios se pueden adaptar a las características ortográficas y/o fonotácticas de la lengua meta como veremos a continuación.

Finalmente podemos mencionar que no se encontraron préstamos incorporados de las categorías de Sacramentos, Lugares Sagrados, Calendario Litúrgico y Deidad.

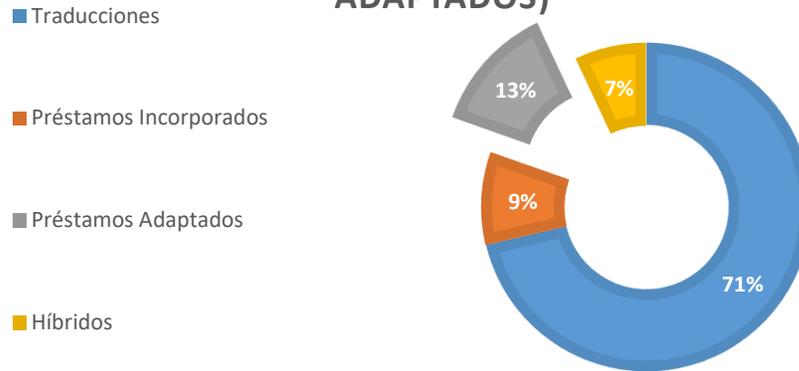
5.3 Préstamos adaptados

Los préstamos adaptados encontrados son un tipo de préstamos que aparecen en el catecismo con una ortografía diferente al texto en español³⁷ y que probablemente se adaptaron a las reglas fonotácticas de la lengua meta, en este caso a la lengua otomí; en este catecismo se encontraron 18 términos religiosos con estas características. Esto equivale a un 12.58% del total de términos religiosos encontrados en la obra, tal como se observa en la Gráfica 3:

³⁶ Agradecemos a José Luis Ramírez Luengo por la precisión para el análisis de los nombres propios dentro de la categoría de préstamos incorporados

³⁷ Agradecemos a Mario Ulises Hernández Luna por la precisión para el análisis de los préstamos adaptados

PROCESOS DE TRADUCCIÓN (PRÉSTAMOS ADAPTADOS)



Gráfica 3. Porcentaje de préstamos adaptados encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de (Pérez, 1834)

De estas palabras, y utilizando las categorías de análisis propuestas por Sarion (2019), y agregando la propuesta de clasificación de palabras simples y complejas de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016), se encontró que los Objetos Sagrados (*Diezmû, Vinû, Vinu, Cali, ^sn-Ata*), Hispanismos Vida Cotidiana (*Cristianû, , vite*) y Personajes Bíblicos (*Xan Pablo* ‘San Pablo’, *Xan Guē ^sn-Dô-ga-ánxē* ‘San Miguel Arcángel’, *Xan Bēdnû* ‘San Pedro’, *^sn-Xan Xua ^sn-Gi-pęębate* ‘San Juan Bautista’) son las categorías donde recae la mayoría de los términos religiosos catalogados como préstamos adaptados.

Consideramos que el sacerdote Francisco Pérez quizás tomó en cuenta las características fonotácticas de la lengua meta, el otomí, para los préstamos adaptados que utilizó y que después escribió en su versión del catecismo. Veamos los datos en la Tabla 3:

| Categorías de análisis | Término castellano adaptado en el texto otomí | Término adaptado | |
|--------------------------|---|------------------|----------|
| | | Simple | Complejo |
| Deidad | -- | | |
| Trinidad | ^s n-Espiritu | 1 | |
| | Santisima Trinida | 3 | |
| | Jesu | 2 | |
| Calendario Litúrgico | Míxa | | 1 |
| | Baxkjua | | 1 |
| Instancias Eclesiásticas | -- | | |

| | | | |
|---------------------------|--|---|---|
| Personajes Bíblicos | Xan Pablo | 2 | |
| | Xan Guē ^s n-Dô-ga-ánxē (San Miguel Arcángel) | | 1 |
| | Xan Bēdnû (San Pedro) | | 2 |
| | ^s n-Xan Xua ^s n-Gi-pegębate (San Juan Bautista) | | 2 |
| Preceptos Cristianos | anîmô (alma) | 7 | |
| Objetos Sagrados | Diezmû | 1 | |
| | Vinû | 2 | |
| | Vinu | 1 | |
| | Calî | 2 | |
| | ^s n-Ata (Altar) | 1 | |
| Hispanismo Vida Cotidiana | Cristianû | 1 | |
| | cristianû | 1 | |
| | vite (vientre) | 3 | |
| Sacramentos | -- | | |
| Lugares sagrados | -- | | |

Tabla 3. Préstamos adaptados encontrados en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

Para poder comprender la aparición de los términos religiosos adaptados, comentaremos brevemente algunas características de estructura silábica y de productividad de fonemas en el otomí.

Para Palancar (2009), el otomí tiene diferentes características en su estructura silábica, como por ejemplo: un templete o estructura silábica básica CV, una sílaba abierta a final de palabra CV#, y un inicio (onset) consonántico a inicio de palabra #C. Además de estas, la lengua también presenta combinaciones como CVC o CVCC, pero al interior de la palabra y normalmente como resultado de ajustes en frontera morfémica (Palancar, 2009, pp. 11, 31). En cuanto a algunos fonemas, es relevante indicar la poca o nula productividad de las consonantes líquidas³⁸, la alta productividad de las consonantes nasales, la posible ausencia

³⁸ El uso de la “l” solo se manifestó en una sola palabra en todo el catecismo: ya *giöle tzoqui* ‘pecados mortales’. La “r” es de muy baja productividad, pero de altísima frecuencia; esta aparece como determinante *rán*, o en algunos morfemas gramaticales como puede ser el intensificador *Ra* o la 3FUT *Dra*, entre otros

de la vocal nasal /õ/ (<ô>) y el contraste sordo-sonoro, bases para lo que serían los préstamos adaptados que aparecen en el catecismo.

Es importante señalar que estas características no son las únicas, pero no se explicarán aquí. Es probable que el autor del catecismo haya contemplado algunas de estas características y las haya respetado en su traducción del catecismo y en la construcción de los préstamos adaptados.

Analicemos la formación de términos adaptados simples pertenecientes a la categoría de Objetos Sagrados.

Veamos los préstamos adaptados de (1):

- (1)
- | | |
|------------------|----------|
| a. <i>Diezmû</i> | ‘diezmo’ |
| b. <i>Vinû</i> | ‘Vino’ |
| c. <i>Cali</i> | ‘Caliz’ |
| d. <i>ˀn-Ata</i> | ‘Altar’ |

Palancar (2009) menciona que no existen palabras nativas del otomí con sílaba cerrada a final de palabra, *C#; esta regla se cumple en los cuatro ejemplos de (1). Los ejemplos (1a) y (1b) cuentan con sílaba abierta al final de la palabra, CV#, tanto en español como en la adaptación en otomí; en contraposición, los casos de (1c) y (1d), donde el vocablo en español presenta sílaba cerrada al final de la palabra, CVC#, y es un templete aceptado en el español, no se adaptan a las reglas fonotácticas del otomí y obligan a tener sílaba abierta al final de la palabra. Ante esto, se salva la regla ‘eliminando’ la consonante final, quedando *Cali* y *Ata* para los hispanismos ‘cáliz’ y ‘altar’. Es pertinente recordar que las consonantes líquidas en otomí son de baja productividad; aun así, la /l/ se mantuvo en (1c), posiblemente para conservar el templete silábico CV, mientras que en (1d), esta consonante sí se eliminó de la palabra ‘altar’ quedando <(ˀn-)Ata>, debido a que la líquida aparece en posición de coda. Es importante señalar que la aparición o elisión de la líquida depende de la posición en la que

se encuentra, siguiendo así las reglas fonotácticas de la lengua³⁹. Otro aspecto para tener en cuenta es que la sílaba al inicio de la palabra comienza en consonante, #CV. Palancar (2009) menciona que no existe estructura silábica con onset vocálico, *#V; un recurso que tiene el otomí para salvar esta regla es el uso de saltillo /ʔ/ (consonante oclusiva glotal sorda [ʔ]) que en este caso está representado en el catecismo con <ʔn⁴⁰-> como se observa en (1d).

Además de las características antes mencionadas, en (1a) y (1b) solo hay un cambio de la última vocal. Mientras que en el español se tienen los vocablos ‘diezmo’ y ‘vino’, en otomí aparecen *Diezmû* y *Vinû* con vocal nasal (representada en el catecismo con <û>); en el catecismo de Lopez Yepes (1826), estas mismas entradas aparecen como *Diezmu* ‘Diezmo’, y *binu* y *binu* ‘vino’. Recordemos que la variante del catecismo de Pérez (1834) posiblemente es de Actopan Hidalgo, y el catecismo de Lopez Yepes (1826) parece ser de Francisco de Pachuca, zonas cercanas al Valle del Mezquital, donde para Hernández Cruz et al. (2004) la vocal nasal /õ/<ô> no está presente en el otomí de esa área; esto posiblemente explicaría el uso de la /ũ/ <û> nasal en el catecismo de Pérez (1834) con la influencia probable del catecismo de Lopez Yepes (1826).

³⁹ C.P. Mario Ulises Hernández Luna

⁴⁰ <ʔn-> Ante esta grafía mi primera impresión fue preguntarme qué es lo que realmente quería decir el autor, o creador de esta grafía; luego de analizar diferentes documentos y con ayuda de la directora de este trabajo llegamos a la conclusión de que representa un saltillo. Gracias a la precisión de Mario Ulises Hernández Luna, se abrió una explicación más profunda e igual de interesante como cuando la vi por primera vez y que abre la discusión. La sugerencia está en lo que Matisoff, 1975 (p. 265) llama **rinoglotofilia**:

Rhinoglottophilia –an affinity between the feature of nasality and the articulatory involvement of the glottis– is more prevalent than is generally realized. Although it sounds like a disease, or even a perversion, rhinoglottophilia is actually quite a benign and natural condition. It is of interest chiefly because it is not obvious why there should be any such affinity at all. At first glance there does not seem to be any particular relationship between the lowering of the velum and the articulation of such laryngeal sounds as [h] or [ʔ]. Yet we can document this connection with evidence from a variety of genetically unrelated languages, both synchronically and diachronically.

Este fenómeno, en palabras de Matisoff (2003), se presenta en secuencias fonéticas con fricativas u oclusivas glotales, las cuales tienen como resultado una articulación nasal, esto porque para él existe una conexión entre las características fonéticas de la glotales y nasales. Entonces, ¿en <ʔn-> el sacerdote Francisco Pérez estaba señalando este fenómeno?

En palabras complejas el proceso es similar al de las palabras simples, como se presenta en (2):

(2)

- a. *Xan Guē* *^sn-Dô-ga-ánxē* ‘San Miguel Arcángel’
- b. *Xan Bēdnû* ‘San Pedro’
- c. *^sn-Xan Xua* *^sn-Gi-peḡḡbate* ‘San Juan Bautista’

En los tres ejemplos anteriores tenemos la ‘palabra’ <San> que se presenta en otomí como <Xan>; es necesario comentar que la fricativa /s/ del español es quizás de bajo rendimiento en otomí⁴¹; dentro del catecismo de Pérez esta se presenta en pocas ocasiones y en su mayoría en préstamos como: *Santo*, *^sn-Santísima Trinida*, *Jesu* y en palabras del otomí como: *da nḡnḡmansû* ‘santificado sea’ o *Sânḡpî* ‘enseñar’. No es de extrañar, por lo tanto, que el sacerdote utilizara una forma <Xan> en lugar de <San>. Además, existen otras adaptaciones como *mixa* ‘misa’ o *baxkjua* ‘Pascua’, en las que se sustituye este elemento poco productivo por uno más productivo en otomí, /ʃ/ (fricativa postalveolar sorda) representada en la ortografía otomí con <x>.

La construcción de las palabras *Guē* ‘Miguel’ y *^sn-Dô-ga-ánxē* ‘Arcángel’ se realizan tomando en cuenta la sílaba tónica⁴² de la lengua de origen, ‘Miguel’ Guel y ‘Arcángel’ ángel (*ánxē* ‘angel’), manteniendo el onset consonántico y la sílaba abierta a final de palabra; esto último se logra elidiendo la líquida de ambos segmentos. En cuanto al segmento *^sn-Dô*, no podemos confirmar qué función tiene dentro de la palabra; así como puede ser un préstamo equivalente a la preposición española ‘de’, puede ser el equivalente de *^sn-Dô* ‘grande’ en otomí; la partícula *ga* podría estar funcionando como una ligatura, pero se requiere un análisis

⁴¹ En diferentes obras la fricativa /s/ no está presente. Neve y Molina menciona que este sonido no existe en el otomí. El mismo Francisco Pérez expone en su advertencia ortográfica que muchos autores aseguran que este sonido no existe en esta lengua, pero el mismo Francisco Pérez contradice esta afirmación. En la obra “Luces del otomí” (1893) esta letra no se presenta; en el catecismo de Francisco de Miranda (1759) no presenta /s/ excepto en algunos préstamos como ‘Santos’ y ‘Dios’. En el diccionario de Ecker (2012) tampoco se presenta la fricativa, a diferencia del diccionario de Hernández Cruz et al. (2004) que sí presenta palabras con este sonido, sin importar la posición en la que se encuentre

⁴² Gracias a Mario Ulises Hernández Luna por la precisión para tomar en cuenta la sílaba tónica en la explicación de estos ejemplos

sobre ella. En (2b) es más claro este contraste de sonoridad en /p/ y /b/ para la formación del nombre propio *Bēdnû* ‘Pedro’. Es importante señalar que el cambio esperado, de acuerdo con las reglas fonotácticas del otomí, sería *Bēdrû*, cambio que sí aparece en el catecismo de Lopez Yepes (1826), <*Bədru*>. Otro punto que merece ser destacado es que en el catecismo de Lopez Yepes (1826) existen un par de palabras con este dígrafo <dn> a inicio de palabra mientras que en el catecismo de Pérez no hay términos con el dígrafo <dn> dentro de la palabra. Es imperativo apuntar que en las palabras *Bēdnû* y *Bədru* los fonemas /n/ y /r/ son fonemas resonantes con un mismo punto de articulación. Además, en *Bēdnû*, la vocal nasal a final de palabra le podría estar transfiriendo rasgos de nasalidad a la consonante que le antecede, fenómeno que también se está presentando en *Diezmû* y *Vinû*, los cuales presentan el mismo contexto de *Bēdnû*, N + V[nasal]#.

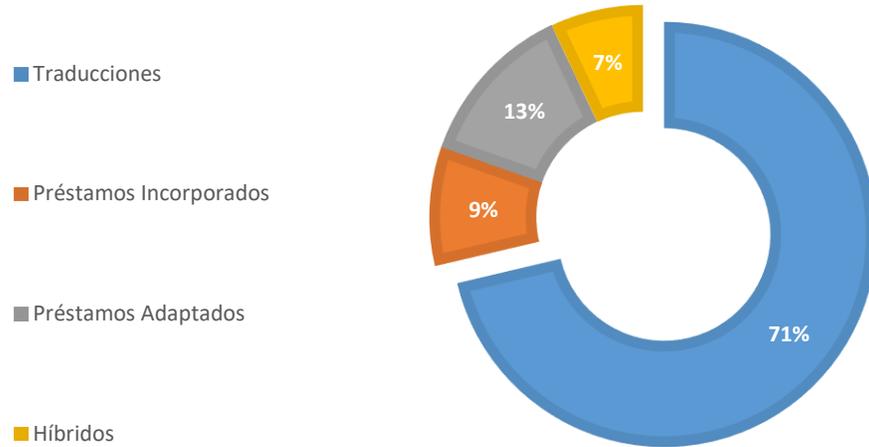
Aparte de los puntos anteriores, tampoco se puede afirmar que se trata sólo de un error de impresión, esto debido a que este nombre propio no aparece en la lista de erratas del catecismo y se presenta varias veces en el catecismo de Pérez.

Cabe destacar que no se encontraron términos en las categorías: Deidad, Instancias Eclesiásticas, Sacramentos y Lugares Sagrados.

5.4 Términos traducidos

Para Dedenbach-Salazar Sáenz (2016) la traducción es tomar un término y buscar o construir un equivalente en una lengua meta. En el catecismo de Pérez (1834) se encontraron 102 términos traducidos de un total de 143 entradas, lo que representa el 71.32%, como se ve en la Gráfica 4:

PROCESOS DE TRADUCCIÓN (TRADUCCIONES)



Gráfica 4. Palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

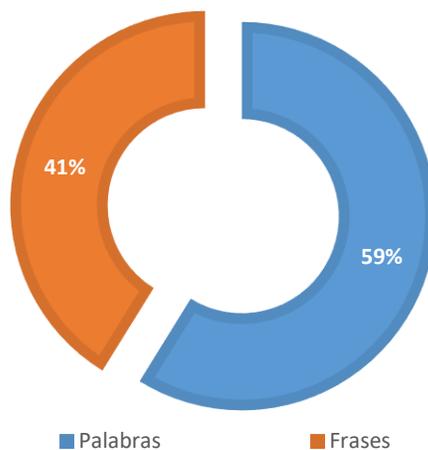
De estos 102 términos religiosos traducidos, 60 son *palabras* traducidas y 42 son *frases* traducidas, como se observa en la Tabla 4:

| Tipo de término | Casos |
|-----------------|-------|
| Palabras | 60 |
| Frases | 42 |
| Total | 102 |

Tabla 4. Palabras y frases traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

De todas las entradas traducidas, el 58.82% son palabras, el 41.17% son frases tal y como se muestra en la Gráfica 5:

TÉRMINOS TRADUCIDOS



Gráfica 5. Porcentaje de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

El análisis se ha hecho con base en las propuestas de Sarion (2019) y en las estrategias traductológicas de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016). Las estrategias propuestas por ambas autoras se pueden dividir en estrategias simples y estrategias complejas. De éstas, las estrategias pueden ser formales o semánticas. Dentro de las estrategias formales tenemos la paráfrasis, la composición y la reduplicación; para el caso de las estrategias semánticas se tienen: la metáfora, la metonimia, el difrasismo, la resemantización, y la ampliación del significado. Es prudente mencionar que existen términos que pueden estar formados a partir de estrategias formales y semánticas a la vez.

Por consiguiente, para la organización de los términos religiosos traducidos se utilizaron las propuestas de traducción de Dedenbach-Salazar Sáenz (2016) y Sarion (2019) y las herramientas de traducción propuestas por Montes de Oca (2000, 2011, 2016), Sherzer, (2002), López Austin (2003) y Máynez (2009). Dicha estructura organizacional se resume en la Tabla 5:

| Categorías de análisis | Término en otomí | Término en español (como aparece en el catecismo) | Estrategia traductológica | |
|------------------------|------------------|---|---------------------------|----------|
| | | | Simple | Compleja |
| | | | | |

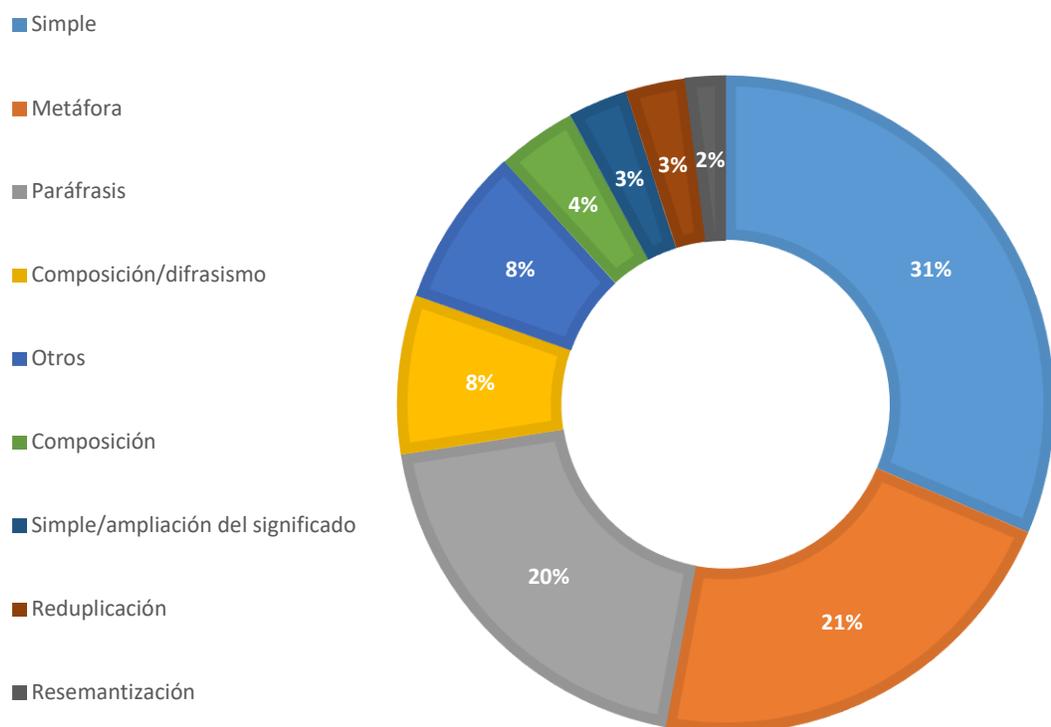
Tabla 5. Estructura organizacional de los términos traducidos

Haciendo un análisis global numérico de las estrategias traductológicas, encontramos que la más utilizada es la estrategia simple con 32 entradas, y 3 donde conviven la estrategia simple y la ampliación del significado; la segunda más utilizada es la metáfora con 22 entradas y una donde también se presenta como difrasismo; la tercera más utilizada es la paráfrasis con 20 entradas y una entrada que además de paráfrasis, también se muestra como difrasismo. El resto se dividen en metonimias, difrasismos, composiciones, etc., las cuales se observan en la Tabla 6. Encontramos que el 34.31% tiene por lo menos un tipo de estrategia simple, el 22.55% son entradas en las que se utilizó la metáfora como estrategia traductológica, el 20.59% son paráfrasis, y el resto son otro tipo de estrategias como se observa en la Gráfica 6:

| Estrategias traductológicas | | | Entradas | Porcentaje |
|-----------------------------|----------------------------|---------------|----------|------------|
| Simple | Compleja | | | |
| Formal | Semántica | Formal | | |
| Simple | | | 32 | 31.37% |
| Simple | Ampliación del significado | | 3 | 2.94% |
| | Metáfora | | 22 | 21.57% |
| | Metáfora/difrasismo | | 1 | 0.98% |
| | Metonimia | | 1 | 0.98% |
| | Metonimia/difrasismo | | 1 | 0.98% |
| | Difrasismo | | 1 | 0.98% |
| | | Reduplicación | 3 | 2.94% |
| | | Paráfrasis | 20 | 19.61% |
| | Difrasismo | Paráfrasis | 1 | 0.98% |
| | Resemantización | | 2 | 1.96% |
| | | Composición | 4 | 3.92% |
| | Difrasismo | Composición | 8 | 7.84% |
| | Metonimia | Composición | 1 | 0.98% |
| | Ampliación del significado | Composición | 1 | 0.98% |
| | Ampliación del significado | | 1 | 0.98% |
| Total | | | 102 | 100.00% |

Tabla 6. Tipo de estrategias de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

ESTRATEGIAS TRADUCTOLÓGICAS



Gráfica 6. Porcentaje del tipo de estrategias traductológicas de palabras traducidas encontradas en el catecismo bilingüe otomí-español de Pérez (1834)

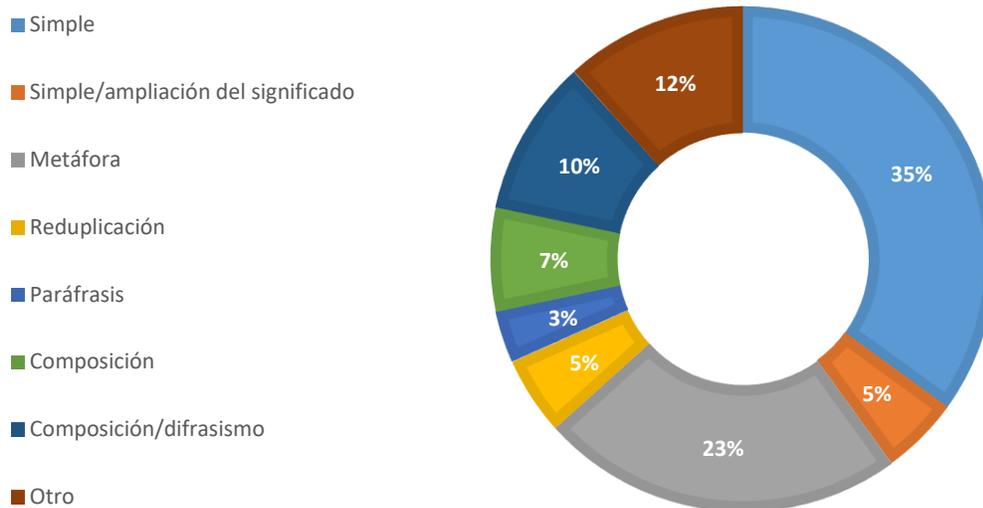
Análisis de los términos religiosos que son palabras

Analizando detalladamente las diferentes estrategias traductológicas y dividiéndolas a su vez en palabras y frases, se encontró que, dentro de la categoría de palabra traducida, la estrategia más utilizada es la simple con 21 entradas, equivalente al 35.00%, seguida por la metáfora con 14 entradas, equivalente al 23.33%, y la composición, en sus diferentes variantes, con 12 entradas, equivalente al 20.01%; estos datos se pueden ver en la Tabla 7 y la Gráfica 7:

| Estrategias traductológicas | | | Palabra | Porcentaje |
|-----------------------------|----------------------------|---------------|---------|------------|
| Simple | Compleja | | | |
| Formal | Semántica | Formal | | |
| Simple | | | 21 | 35.00% |
| Simple | Ampliación del significado | | 3 | 5.00% |
| | Metáfora | | 14 | 23.33% |
| | Metáfora/difrasismo | | 1 | 1.67% |
| | Metonimia | | 1 | 1.67% |
| | Metonimia/difrasismo | | 1 | 1.67% |
| | Difrasismo | | 1 | 1.67% |
| | | Reduplicación | 3 | 5.00% |
| | | Paráfrasis | 2 | 3.33% |
| | Resemantización | | 1 | 1.67% |
| | | Composición | 4 | 6.67% |
| | Difrasismo | Composición | 6 | 10.00% |
| | Metonimia | Composición | 1 | 1.67% |
| | Ampliación del significado | Composición | 1 | 1.67% |
| Total | | | 60 | 100.00% |

Tabla 7. Estrategias traductológicas divididas según la categoría palabra

ESTRATEGIAS TRADUCTOLÓGICAS (PALABRA)



Gráfica 7. Estrategias traductológicas según la categoría palabra

De las 102 entradas traducidas tenemos que 60 son palabras; dentro de estas encontramos 21 entradas con las siguientes características:

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

Veamos este tipo de términos ejemplificados en (3):

(3)

- a. Okjô
O-k^hö
REV-divino/santo
“Dios”
- b. Mhû-î
^hMhü-ï
amo-VOC.REV
“señor”
- c. Nhe
Nhe
Deseo/gusto/voluntad
“Voluntad”
- d. êmmêi
ëmmë-ï
creer-FL
“creo”
- e. tzâyâ
tsa-ya
hospedar/descansar
“posada”

En (3) vemos cómo los cinco ejemplos pueden considerarse como traducciones simples (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a), esto debido a que el término utilizado para la traducción es equivalente y pertenece al mismo dominio semántico. En el ejemplo (3a) se observa como la formación de la palabra *Okjô* ‘Dios’ perteneciente a la categoría deidad se da a partir del reverencial *O-*, seguido de una raíz para las cosas divinas. En (3b) la formación de la palabra

*Mhû-î*⁴³ ‘señor’ se produce a partir del término ‘amo’ seguida de la partícula de vocativo reverencial, el cual se puede interpretar como un llamado respetuoso. En cuanto a (3c), *Nhe*⁴⁴ ‘Voluntad’, está en el mismo dominio semántico de la palabra que se busca traducir. En el caso de (3d), se observa el verbo religioso por antonomasia, ‘creer’, el cual en otomí se forma a partir de la raíz verbal *êmmê* ‘creer’ unido a un sufijo de forma libre⁴⁵, *-î*. Para el caso de (3e), *tsayá*⁴⁶ ‘posada’, se observa que es una palabra con un dominio muy similar al de la palabra traducida.

La segunda clasificación más importante, según la estrategia utilizada, es la metáfora (Montes de Oca, 2016) con 14 términos, la cual se muestra en (4) con las siguientes características:

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: metáfora

Tipo de término: palabra

(4)

- a. Tjôtî
T^höt-ï
amarrar/impedimento-FL
“matrimonio”

⁴³ En Ecker (2012, p. 100) la palabra *Hmû* o *Hû* tiene el equivalente de ‘señor’; en Neve y Molina (1767, p. 85) *Hmûhque* tiene también el equivalente de ‘señor’, mientras que en Palancar (2009, p. 41) *xita* tiene el equivalente de ‘señor/viejo’

⁴⁴ En diversas fuentes podemos encontrar el equivalente de ‘voluntad’: en Ecker (2012, p. 181) aparece como *Hne/ne/nee* aparece como; en Neve y Molina (1767, p. 94) aparece como *Hnèè* aparece como mientras que en Humboldt & Zimmermann (2011) está como *hnëë* y en Hekking (2010, p. 349) como *Hne*

⁴⁵ La Forma-Libre (FL) se entiende como: La forma en la que un verbo se emplea frente a una pausa fonológica. Esto hace que la FL sea la forma del verbo prosódicamente óptima para servir como forma de enunciación del lexema verbal. Desde un punto de vista sintáctico, las FL son también las formas que se emplean de los verbos en límite de frase sintáctica. Esto quiere decir que cuando un predicado verbal aparece ante otro predicado verbal, el primer verbo aparece en FL (Palancar, 2009, p. 197)

⁴⁶ La palabra *tsayá* ‘descansar’ se puede entender como un ejemplo de petrificación de un compuesto muy antiguo o de combinación morfológica que ya no son productivas. Las raíces léxicas del otomí regularmente son monosilábicas (Palancar, 2009, p. 11)

- b. Magêtzî
ma-gêts”î
LOC-arriba/altura
“cielo”

- c. kjuônbate
k^hwö(n)-bate⁷
derecho/enderezar-algo/alguien
“confesor”

- d. kjuônî
k^hwönn-î
enderezar-FL
“confesar”

Para el caso de las metáforas, base de todo uso del lenguaje y estrategia con enfoque semántico, tenemos los ejemplos de (4); en estos ejemplos podemos apreciar que los cuatro tienen dominios semánticos separados. En (4a) se observa la palabra *Tjôî* ‘matrimonio’, formado de la palabra ‘amarrar/impedimento’ seguido del sufijo de forma libre, con una traducción literal de ‘amarrar’ o ‘impedir’. En (4b) la formación de la palabra *Magêtzî* ‘cielo’ se produce a partir del locativo *ma-*, seguido de la raíz *gêtzî-* ‘arriba/altura’. Cabe resaltar que, en esta palabra, dentro del catecismo, existe un contraste entre el uso de mayúscula <M>, *Magêtzî*, para darle probablemente un sentido de divinidad a la palabra y el uso de minúscula <m> *magêtzî*, para dar un sentido común (o ‘terrenal’ en contraste con lo ‘divino’) a la palabra. El siguiente ejemplo es el par (4c) *kjuônbate* ‘confesor’ y (4d) *kjuônî* ‘confesar’, donde ambos se forman a partir de la misma raíz, *kjuôn-* ‘enderezar’. En (4c) esta raíz está unida a la partícula *-bate* ‘alguien, algo’. Para (4d) esta raíz se une al sufijo de forma libre <-î>; para el caso de (4c) se tendría una traducción literal ‘el que endereza’, mientras que para (4d) sería de ‘enderezar’.

⁴⁷ Ecker (2012, p. 31) da cuenta de esta partícula: “En las fuentes más viejas los verbos que no tienen objeto expreso exigen el sufijo pronominal *-te* o *-bate* “alguien, algo” (= náhuatl *te-*, *tla-*); pero esta regla ya no se observa mucho, si no es de vez en cuando en los nombres derivados”. Palancar (2009, p. 148-149) también la explica, pero como un enclítico <=te>: “es muy antiguo en la lengua otomí y ya fue reconocido por Cárceres [1580/1907]. Deriva a su vez del pronombre <te> ‘algo’ [...]. El mismo Cárceres arguye que la función de =te como morfema derivativo surgió primero de funcionar como pronombre indefinido de objeto directo”. Además, el autor menciona que “es posible que el morfema derivativo sea el único rastro de una sintaxis anterior cuando el elemento alternaba en varias posiciones” (Palancar 2009, p. 149)

La tercera clasificación más importante dentro de la palabra, según la estrategia utilizada, es la *composición* (Montes de Oca, 2016), como estrategia formal y *difrasismo*, como estrategia semántica. Los casos encontrados fueron 12, que observamos en (5) con las siguientes características:

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

(5)

- a. mâkjô
ma_k^hö
vendedor_divino/santo
“sacerdote”
- b. tzocadi
ts'o_kadi
ser.malo_seducir
“tentación”
- c. nê-yhû
në_yhü
pisar_camino
“peregrino”
- d. tjû-mhê
t^hü_mhë
horno/horneada.tortilla
“pan”

Los ejemplos de (5) muestran la unión de dos raíces para formar una nueva palabra a este proceso se le denomina composición. Haciendo un paréntesis, es interesante destacar que, en el caso de la obra en cuestión, la composición (Montes de Oca, 2016) como estrategia formal y el difrasismo como estrategia semántica (Montes de Oca, 2000, 2011, 2016; López Austin, 2003; Máynez, 2009) fueron utilizados para crear diferentes términos.

En (5a) se tiene la composición *mâkjô* que quiere decir ‘sacerdote’, ésta se construye con la unión de la palabra ‘vendedor’ *mâ* y la palabra ‘divino/santo’ *kjô*; esto da como resultado una traducción literal de ‘vendedor de lo divino o de lo santo’. De manera similar, la unión de dos verbos en el ejemplo (5b) es una composición para la palabra *tzocadi* ‘tentación’; esta se compone del verbo ‘ser malo’ *tzô* y ‘seducir’ *cadi*. Para el caso de (5c), *nê-yhû*⁴⁸ ‘peregrino’ se tiene uno de los pocos casos encontrados que no es un difrasismo, sino únicamente una composición; esta palabra se formó a partir del verbo ‘pisar’ *nê* y el nominal ‘camino’ *yhû*, teniendo así la traducción literal ‘el que pisa el camino’. En (5d) se presenta la composición *tjû-mhê* ‘pan’, composición que está formada por la palabra ‘horneada u horno’ *tjû* y la palabra ‘tortilla’ *mhê*. Cabe destacar que, además de ser una composición, también se interpreta como una ampliación del significado; en esencial, la palabra ‘tortilla’ *mhê* se amplía a ‘pan’.

Dentro de las traducciones por palabra, las estrategias anteriormente mencionadas son las que más se presentaron en el catecismo de Pérez (1834), pero no por ello son las únicas (aunque solo existen una o dos palabras dentro de las demás estrategias); es interesante estudiar cómo es que se dieron cada uno de estos procesos. Empecemos por la paráfrasis (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a; DRAE, 2018), la cual cuenta con solo 2 entradas en el corpus, que podemos ver en (6) y que tiene las siguientes características:

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: palabra

⁴⁸ En diferentes obras, la palabra *nê-yhû* se presenta de diferentes formas: <-yhû> se muestra en gran parte de los diccionarios y gramáticas consultadas como ‘descansar’, mientras que *nê-* en el catecismo mayor analizado solo aparece en la palabra ‘peregrino’ y en la palabra ‘pie’; en el diccionario etimológico se presenta como *nê-* que tiene un significado de ‘pisar’. Uniendo la dos raíces tal como aparece en el diccionario como *nê- yû* se pueden tener las siguientes traducciones: ‘caminante’, ‘el que va de camino’, ‘viajar’, etc. (Ecker, 2012, p. 188)

(6)

- a. ^sn-Dɛŋ-mhûte
 ^hDɔŋ-mhü-te
 ser.grande_i?-doncella-algo/alguien.
 “Virgen”
- b. xɛcanbêni
 xɔka-n-bên-ï
 siempre-LIG-acordarse-FL
 “rogar”

La palabra *^sn-Dɛŋ-mhûte* ‘Virgen’, que se observa en (6a), está constituida de dos palabras, *^sn-Dɛŋ* ‘ser grande’ y ‘doncella’ *mhû* unida a la partícula, *-te*, que marca ‘algo’ o ‘alguien’ (Ecker, 2012, p. 301), lo que se traduce literalmente como ‘la doncella que es grande’. Para (6b) *xɛcanbêni* ‘rogar’ se forma por dos palabras, *xɛca* ‘siempre’ y *bên-* ‘acordarse’, ambas palabras están unidas por una ligatura, *-n-* (Palancar, 2009, p. 79)⁴⁹, y la palabra *bên* cuenta con su sufijo de forma libre <-î> lo que origina una traducción literal de ‘acordarse siempre’. Es pertinente apuntar que el caso de (6a) la palabra *^sn-Dɛŋ* es opaca; aun así, se decidió tomar la traducción de ‘ser grande’.

Para el caso de la metonimia encontramos sólo un caso, el cual podemos ver en (7):

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metonimia
Tipo de término: palabra

(7)

- a. Yô
 Yö
 cabeza
 “señor”

⁴⁹ Esta ligatura es “un interfijo nasal que sirve de unión o ligatura entre los temas implicados en [un] compuesto” (Palancar 2009, p. 79). En estos casos de perífrasis, es posible que se trate de la misma ligatura para este tipo de traducciones que se encontraron en el catecismo. Aquí la trataremos como ligatura también, siguiendo a Palancar (2009)

Cabe mencionar que, aunque se cuenta con solo una metonimia en el catecismo, existen otras que están acompañadas de otros vocablos para así formar una nueva palabra como se ve a continuación:

- b. Yô-ttîxûn
Yö_t'ixün
Cabeza_señora
“reina”

- c. dęngajû
donga-hü
fruto_semilla(fruto)
“fruto”

En (7a) se observa la palabra *Yô* ‘cabeza’ que tiene el equivalente para la palabra ‘señor’; esta metonimia es una de las más claras, ya que en ella se toma la parte más alta de un cuerpo y se pasa a una idea de jerarquía, en este caso ‘señor’. En (7b) aparece nuevamente la palabra *Yô*, con su empleo metonímico, unida a una nueva palabra, *ttîxûn* ‘señora’ configurando así una composición/difrasismo, lo que resulta en la traducción de ‘señora’. De forma similar al anterior, el ejemplo (7c) tiene una composición creada mediante una metonimia; para ello se une la palabra *dęnga* ‘fruto’ con el uso metonímico de *hu* ‘semilla’ (fruto), obteniendo así la traducción de ‘fruto’.

Respecto al difrasismo, aunque se halló que gran parte de estos también son composiciones, no se dejó de lado la existencia de un difrasismo que se aprecia en (8):

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: difrasismo
Tipo de término: palabra

(8)

Mhûttîxû
Mhü-t'ixü
amo-señora
“Regina⁵⁰”

⁵⁰ del lat. rex, regis; la forma femenina, del lat. regīna. Disponible en el Diccionario de la Lengua Española en línea: <https://dle.rae.es/rex>

Este difrasismo (Montes de Oca, 2000, 2011; López Austin, 2003; Máynez, 2009) se produce mediante la unión de los nominales *Mhû* ‘amo’ y *tîxû* ‘señora’. Cabe señalar que la palabra *Mhû* también tiene connotación de doncella, además de la anteriormente mencionada. En cuanto a las reduplicaciones (Sherzer, 2002) se observan en (9) algunos ejemplos:

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: reduplicación
Tipo de término: palabra

(9)

- a. *giôngiôbate*
gyö-n-gyö-bate
respiración/aliento-LIG-respiración/aliento-algo/alguien
“resurrección”
- b. *giôngiô*
gyö-n-gyö
respiración/aliento-LIG-respiración/aliento
“resucitar”

En los pares (9a) *giôngiôbate* ‘resurrección’ y (9b) *giôngiô* ‘resucitar’ aparece la misma palabra *giô* ‘respiración/aliento’ duplicada y unidas por una ligatura *-n-*. Para el caso de (9a), además de la ligatura, cuenta con la partícula *-bate*, que ya se explicó en (4c). En (9b) solo se lleva a cabo la unión con la ligatura *-n-*.

Para el caso de la resemantización, en la obra solo se encontró un vocablo con esas características. Esta la podemos observar en el ejemplo (10):

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: resemantización
Tipo de término: palabra

(10)

En oraciones católicas como la ‘Salve Regina’, la palabra <regina> es “un piropo de la oración”. Disponible en <https://es.catholic.net/op/articulos/13306/cat/538/salve-regina.html#modal>

jânkêi
ha-n-këi
cuerpo/hombre/espíritu-LIG-cuerpo/humano
“muerto”

La palabra ‘muerto’ cuenta con diferentes significados en este catecismo; esta palabra en otomí <dû> ‘muerte’ aparece en los casos de *nîdû* ‘infierno’, *tû-gé*, ‘nuestra muerte’. Para el caso de *tû-gé* ‘nuestra muerte’ existe un contraste sordo-sonoro entre *tû* y *dû* ‘muerte’. Al observar estos ejemplos junto con el caso que presentamos en (10), no se ve alguna relación aparente, ya que uno de ellos forma la palabra infierno y el otro es una traducción simple de ‘muerte’.

El caso de (10) es interesante. El término ‘muerto’ antes de la conquista tenía una connotación distinta⁵¹. Esta forma de ver el mundo explica por qué, desde la visión de los frailes y misioneros, el concepto de muerto debía ser resemantizada; así, se pasa de la idea de muerto desde la cosmovisión otomí, a la idea – o carga de significado – de muerto desde la visión judeo-cristiana. Esta palabra se crea probablemente separando la idea de muerte que se tenía antes de la conquista. En primera instancia el caso de (10) se forma a partir de la palabra *hâ* ‘cuerpo/hombre espíritu’ y *kêi* ‘humano/cuerpo’ unidos por la ligatura *-n*⁵².

⁵¹ Uno de los principales rasgos por las que los pueblos mesoamericanos tenían una gran cantidad de deidades, es porque subían a rango de dioses a caudillos antepasados de una tribu. Esta forma de ver el mundo, probablemente dio origen a Otonteuctli, dios de los muertos, el cual tiene un símil con el padre viejo, uno de los tres principales dioses otomíes, los otros dos era la madre vieja, y dios de las aguas, los cuales estaban hechos de varas. Para los otomíes según como morías era en lo que te convertías, para este grupo, morir en la guerra o sacrificados te hacía primero partícipe de acompañar al sol, para posteriormente convertirte en pájaro para volver a bajar a la tierra, esto es representado por Otonteuctli en figura de pájaro, a esto el Códice Telleriano dice:

Cada año, cuando hacían la fiesta de los muertos, mientras los sacerdotes hacían los sacrificios, todo el pueblo, cada uno en su casa, se subía sobre las azoteas de sus casas y mirando hacia el norte de noche hacían grandes oraciones a los muertos, cada uno a los que eran de su linaje.

La diferencia entre los señores y la gente común era que los primeros se convertían en niebla, nubes y pájaros con hermosos plumajes, además de piedras preciosas de gran valor; por otro lado, las ánimas de la gente común se volvían en comadreas y escarabajos hediondos y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda y otros animales rateros (Carrasco Pizana, 1979)

⁵² En Ecker (2012, p. 125) esta palabra se traduce como ‘muerto, difunto, cadáver humano’

Anteriormente, en el ejemplo de (5d), *tjû-mhê* ‘pan’ literalmente ‘tortilla horneada’, se mostró que este término además de crearse por medio de la composición, se utilizó la estrategia de ampliación del significado; Veamos en (11) algunos ejemplos de traducciones por medio de la estrategia de la ampliación de significado:

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: ampliación del significado
Tipo de término: palabra

(11)

a. Pónttî
Pónt’î
cruz
“cruz”

b. Mhêpiate
Mhë = pya-te
Creer=ahora-algo/alguien
“confirmación”

En (11a) se observa el vocablo *Pónttî* ‘cruz’, la cual en un primer momento utiliza una estrategia de traducción simple (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a) que tiene como significado todo aquello que se cruza (Ecker, 2012), pero con el uso de un resalte gráfico <P> (Garone Gravier, 2009), en este caso el uso de mayúsculas. Gracias a este resalte gráfico, esta palabra amplía su significado dándole un carácter divino, a diferencia de sus usos ‘comunes’, como ‘atravesar’ y ‘cruzar’ (Ecker, 2012). Para el ejemplo (11b) se tiene la palabra *Mhêpiate* ‘confirmación’, que en primer momento utiliza la estrategia traductológica simple, la cual está formada por la raíz del verbo ‘creer’, seguida del enclítico =*pia* ‘ahora’, y la partícula -te. Entonces, con base a estas operaciones surge el significado literal de ‘el que ahora cree’, ampliando el significado de la palabra ‘creer’; esta palabra forma la palabra ‘confirmación’ en el sentido cristiano (la confirmación es un sacramento).

Análisis de los términos religiosos en frases

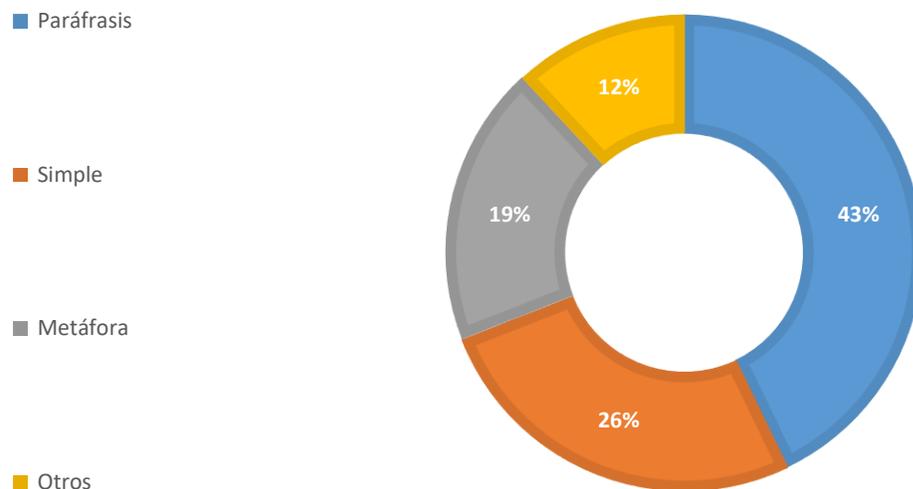
Para el caso de las frases, el tipo de estrategia más utilizada es la paráfrasis con 18 entradas y una de paráfrasis/difrasismo, equivalente al 45.24%, seguida de la estrategia simple con 11

entradas, equivalente al 26.19%; posteriormente le sigue la metáfora con 8 entradas, equivalente al 19.05%, y el resto por diferentes estrategias, como se observa en la Tabla 8 y la Gráfica 8. En el caso de las frases, es importante señalar que no se encontraron casos de metonimia, reduplicación o composición. En cuanto a las categorías de análisis, para el caso de la traducción, se encontró que existen palabras en todas las categorías antes mencionadas, pero en las categorías de Preceptos Cristianos y Vida Cotidiana es en donde más términos se encontraron (ver anexo):

| Estrategias traductológicas | | Frase | Porcentaje |
|-----------------------------|----------------------------|-------------|------------|
| Simple | Compleja | | |
| Formal | Semántica | Formal | |
| Simple | | 11 | 26.19% |
| | Metáfora | 8 | 19.05% |
| | | Paráfrasis | 18 |
| | | 18 | 42.86% |
| | Difrasismo | Paráfrasis | 1 |
| | | 1 | 2.38% |
| | Resemantización | | 1 |
| | | 1 | 2.38% |
| | Difrasismo | Composición | 2 |
| | | 2 | 4.76% |
| | Ampliación del significado | | 1 |
| | | 1 | 2.38% |
| Total | | 42 | 100% |

Tabla 8. Estrategias traductológicas divididas según la categoría frase

ESTRATEGIAS TRADUCTOLÓGICAS (FRASE)



Gráfica 8. Estrategias traductológicas según la categoría frase

presenta la frase *Kjôpan-sēq-Môkjô* ‘orden sacerdotal’, que está compuesta de un verbo y un nominal: *Kjôp-* ‘santiguar/bendecir’, raíz de la palabra, seguida de un afijo que marca una forma dependiente <a-> (que es un afijo que aparece cuando no hay límite prosódico o cuando hay un huésped para otros afijos) (Palancar 2009, p. 81) y la ligatura *-n-* que se une al enclítico =*sēq*, que a su vez está unido a la palabra *Môkjô* ‘sacerdote’. En (12b) se presenta la frase *nhēmansû rá Yôttîxû* ‘Ave María’; esta construcción presenta espacios en blanco entre palabra y palabra. La primera palabra *nhēmansû* está conformada por la raíz verbal *nhē* ‘nombrar/alabar’ seguido de la ligatura *-n-* que une al afijo derivativo *ma-*, el cual se une a la raíz verbal *nsû* ‘respetar’; posteriormente, se introduce un determinante que provoca la expansión de la frase, obligando la introducción de un nominal, en este caso el compuesto *Yôttîxû* ‘reina’, compuesto analizado en (7b). Esta frase se puede traducir como ‘la alabanza de la respetable reina’. En (12c) aparece la frase *O, gna kja-mamjuêquî!* ‘Oh piadosa’; esta se compone del clítico *gna=* que indica la 3POS.PL, seguido de la raíz del verbo *kja* ‘pasar/suceder’, unido al afijo derivativo *ma-* y a un segundo afijo *m-* que presenta un tema; todo esto está unido a la palabra *juêquî* ‘compasión’. El ejemplo de (12d) *rá pa da gôx rá xîmjâi* ‘el día del juicio’ se compone a partir de una serie de palabras: la primera es el determinante *rá*, seguido de la palabra *pa* ‘día’ unido mediante un clítico *da=* que tiene la función de 3PRES.IRR, el cual se encadena con el clítico *gôx=*⁵⁴ ‘acabar’ y este se une al determinante *rá*. la expansión de la frase se hace con el compuesto *xîm_jâi* formada por dos palabras *xîm* ‘fin’ y *jâi* ‘tierra/abajo/suelo’. Toda esta operación se traduce literalmente como ‘el día en que (él) acabara el fin de la tierra’. En (12e) se muestra la frase *Sânpi ma Mhûjy* ‘apóstoles’; esta frase está conformada de tres palabras. La primera es la raíz verbal *Sân-* ‘enseñar’ unida al afijo *pi* de 3PERFEC. La segunda es *ma* que señala 1POS; este pronombre obliga a introducir una última palabra, *Mhûjy*, la cual está constituida por la raíz nominal *Mhû* ‘amo’ y el clítico =*jy* que representa el pronombre de 1PL.EXC. La traducción literal de esta paráfrasis se interpretaría como: ‘mi amo nos enseñó a nosotros (no a ustedes)’.

⁵⁴ Nota: <gôx> aparece como <khwa o gwa> en Ecker (2012). En el catecismo de Francisco Pérez aparece <gôx> como ‘fin’

La segunda clasificación más importante, según el análisis de los tipos de frases, es la simple (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2016a) con 11 entradas; esto se ve en los ejemplos de (13) con las siguientes características:

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

(13)

- a. Okjô-agé
O-k^hö-a = ge
REV-divino/santo-VOC=1PL.EXCL
“Dios nuestro”
- b. Ma Tá-agé
ma Tá-a = ge
1POS padre-VOC=1PL.EXCL
“Padre nuestro”
- c. yhûpî
y(h)ü-p-î
recibir-3DAT-FL
“comulgar”
- d. Dô-ttêmmêi
Dö-t-’ëmmë-î
grande-TI-creer-FL
“la gran creencia”
- e. pûn-ga-gé
pûnga = gé
perdonar-ENF=1EXCL
“perdónanos”

Los ejemplos citados en (13) presentan frases con una traducción simple. El par (13a) y (13b) muestran una frase muy parecida. En (13a) se tiene la frase *Okjô-agé* ‘Dios nuestro’ y en (13b) *Ma Tá-agé* ‘Padre nuestro’ que están integradas por un nominal, un vocativo y un pronombre. En el caso de (13a) se muestra la palabra *Okjô* ‘Dios’, unida a un vocativo *-a* y este a su vez se junta al clítico =*gé* de 1PL.EXCL. En (13b) se presenta el pronombre *Ma* de

1POS seguida de la palabra *Tá* ‘padre’ que se une al vocativo *-a* unido al clítico =*gé*, ambos explicados en (13a). En (13c) se tiene la frase *yhûpî* ‘comulgar’; esta frase está formada por la raíz verbal *yhû-* ‘recibir’ unida al afijo de dativo *p-*, y este a su vez al afijo *-î* de forma libre, afijo esencial en los verbos y ya explicado con anterioridad. Esta frase se traduce como ‘recíbele’. El ejemplo (13d) presenta la frase *Dô-ttêmmêî* ‘la gran creencia’; esta frase se edifica a partir de dos palabras y diversos afijos: la primera es la palabra *Dô-* ‘grande’ unida al afijo *t-* que marca el tema verbal impersonal, y esta, a su vez, se une al verbo *t-êmmê-î*, verbo analizado en (3d). En (13e) se tiene la frase *pûn-ga-gé* ‘perdónanos’; esta frase está formada por la raíz verbal *pû-* ‘perdonar’, unida al afijo enfático *-ga* y al clítico = *gé* de 1EXCL.

La última clasificación más importante en cuanto a estrategias traductológicas, según el análisis de tipos de frases, es la metáfora, de las cuales tenemos 8 entradas de 42 frases en total con las características que se observan en (14):

Tipo de proceso: traducción
 Tipo de estrategia: metáfora
 Tipo de término: frase

(14)

- a. ô gîn guijo
 ö gîng-i ho
 del NEG-3P ser.bueno
 “del mal”
- b. tzocate-gé
 ts’o-kate = gé
 ser.malo-algo/alguien=1EXCL
 ”pecadores”
- c. mî-kêî-jq
 mî-kêî-(=)hü
 semejante-humano/cuerpo=PL
 “prójimo”

- d. yá Yhêmmêi
 yá Yh-ëmmë-i
 pl ¿?-creer (creído)-FL
 “Fieles”

Las frases presentadas en (14) se generaron a partir del uso de metáforas, por lo menos en uno de los elementos. En (14a) se observa la formación de la frase *ô gîn guijo* ‘del mal’: primeramente, tenemos una partícula *ô*, seguida de la negación *gîng*⁵⁵, y un sufijo *-i* que indica una tercera persona, para finalmente insertar el vocablo, *jo* ‘ser bueno’, generando una traducción literal, de ‘no ser bueno’, y con el cambio de palabras, queda ‘ser malo’. En (14b) se presenta la frase *tzocate-gé* ‘pecadores’ que se forma primero por la raíz verbal *tzo* ‘ser malo’ seguido del término *cate*⁵⁶, y estos se encadenan al pronombre *-gé*. Para el caso de (14c), la formación de la frase *mî-kêi-jy* ‘prójimo’ se produce a partir del término *mî* ‘semejante’, seguido de la palabra *kêi* ‘humano/cuerpo’, y el enclítico de plural, *iy*⁵⁷. Esta operación genera la traducción literal ‘cuerpos o humanos semejantes’. En (14d) se tiene la frase *yá Yhêmmêi* ‘Fieles’; la construcción de esta frase comienza el plural *yá*, seguida de un afixo desconocido *Yh*⁵⁸- unido a la raíz verbal *ëmmê-i* ‘creer’.

En el caso de la frase, las estrategias antes mencionadas son las tres más importantes; aun así, es interesante hacer un análisis de las demás estrategias, aunque solo sean una o dos frases.

⁵⁵ Sobre la palabra <hingi>. Como regla general, la palabra funcional de negación <hingi> se emplea cuando la 2a posición está vacía –no se emplean los indefinidos– y en la 1a posición del TAM aparece el proclítico cero de Presente de Realis y sujeto de 3a persona (Palancar, 2009, p. 357)

En (Ecker, 2012, p. 90) <hi> significa ‘mal’; cuando está con un verbo se escribe <hin>, <hin(g)> esto es equivalente a ‘mal’, mientras que <i> tiene el significado de la tercera persona (3P) Ecker (2012, p. 68)

⁵⁶ *kate* proviene por conversión del verbo de acción *ka^h=te* ‘andar engañando’ que a su vez procede del transitivo *kadi* ‘engañar’ (Palancar, 2009, p. 223)

⁵⁷ <-hu> es un sufijo plural inclusivo de la primera persona y general de la segunda persona, en este caso con posesivos (Ecker, 2012, p. 101). También se muestra como enclítico que marca el plural del poseedor hospedado en los sustantivos (Palancar, 2009, p. 245)

⁵⁸ En el catecismo de Francisco Pérez esta palabra aparece en dos formas: la que presentamos en este ejemplo y *Xca yhêmmêi* “Has creído”; este último aparece en el Manualito Otomitica (Pérez, 1834, p. 8)

Veamos un par de ejemplos que manifiestan la composición y la estrategia del difrasismo:

(15)

- a. Rá kjógiô mhûkî
rá k^hó_gyö mhü-kî
DET acto_palabra corazón-2SG
“El acto de contrición”

- b. Yá ttëttan juêquî
Yá t-’ot’an_hwëkî
PL TI- obra_compasión
“obras de misericordia”

El caso de (15a) se conforma de un determinante *rá*, seguida por el difrasismo/composición *kjógiô* ‘acto_palabra’ y seguido del vocablo *mhû-kî*⁵⁹, que está integrada por la palabra *mhû* ‘corazón’ y el sufijo *-kî* de 2SG. Esto produce una traducción literal de ‘el acto-palabra (habla) del corazón’. El caso de (15b) se forma con la partícula del plural y el difrasismo/composición *ttëttan juêquî*, que se estructura a partir del afijo de tema impersonal *t-*⁶⁰ (Palancar, 2009) enlazado al vocablo *ttëttan* ‘obra’⁶¹ y *juêquî* ‘compasión’, originando una traducción literal de ‘las obras de compasión’.

Para el caso de la resemantización y la ampliación del significado solo se ubicó un ejemplo para cada uno, los cuales se muestran en (16):

(16)

- a. Ma mhê-ga-gé
Ma mhê = ga = gé
IPOS tortilla=1ENF=1EXCL
“pan nuestro”

⁵⁹ En (Palancar, 2009) <mhü-kî> aparece como <dû müi> que se presenta como ‘contrición, sentimiento, pena’, <müi> se traduce como ‘corazón’ (p. 179), y <dû> como ‘morir’ o ‘a punto de morir’ (p. 339)

⁶⁰ <t-> es un prefijo que se antepone a los verbos que empiezan con un saltillo para hacer su forma impersonal (Ecker, 2012, p. 274)

⁶¹ En el catecismo de Francisco Pérez <ttëttan> tiene también el significado de ‘hecho’

- b. *dûpate-gé*
dü-pate = gé
obligar-algo/alguien=1EXCL
“deuda”

En (16a) se presenta la resemantización *Ma mhê=ga=gé* ‘pan nuestro’; esta se conforma a partir de un pronombre posesivo *Ma* ‘1POS’ seguido por la palabra *mhê* tortilla, la cual, a su vez está enlazada a los clíticos =*ga* de ‘1ENF’, y = *gé* de ‘1EXCL’, lo que se traduce literalmente como ‘nuestra tortilla (no la tuya)’. En (16b) se tiene una ampliación del significado de *dûpate-gé* ‘deuda’, que está constituida por la raíz verbal *dû* ‘obligar’ atada al afijo *-pa*, la partícula *-te* y el afijo =*gé* de ‘1EXCL’; es prudente resaltar que el afijo *-pa* cuenta con su forma sonora *-ba*.

Es preciso señalar, que para el caso de las frases no se encontró ningún tipo de metonimia ni de reduplicación.

5.5 Híbridos

Aparte de los préstamos incorporados, los préstamos adaptados y las traducciones, se localizó un fenómeno que denominamos términos ‘híbridos’. Se localizaron 10 términos híbridos que representan el 7% del total de los términos religiosos encontrados y que se observan en la Gráfica 9:

Anteriormente se explicó el término *Xan Guē* *ⁿ-Dô-ga-ánxē*, que se considera como un término híbrido, porque en él se encuentran préstamos incorporados o adaptados acompañados de una palabra traducida, pero para la pertinencia de este trabajo fue tomado como préstamo adaptado debido a un uso interesante de estas adaptaciones; aun así, se retoma para hacer un análisis como término híbrido. En (17a) se presenta el híbrido *Dra kja Jesu* ‘así sea (amén) Jesús’; en él se muestra el clítico *dra*= ‘3FUT.ACT.INDET.OP⁶²’ seguido de la raíz verbal *kja* ‘pasar/sucedir’ y acompañado del nombre propio *Jesu*, equivalente al nombre ‘Jesús’, generando el significado de ‘Amén Jesús’. La construcción de (17b) está formada de tres palabras: dos préstamos y una traducción. La primera palabra es *Okjô* ‘Dios’, el cual es modificado por el préstamo ‘Espíritu Santo’. En el híbrido de (17c) *Santa Maria* *ⁿ-Dęng-mhûte* ‘Santa María Virgen’, aparece el préstamo *Santa* y el nombre propio *Maria* y la traducción *ⁿ-Dęng-mhûte* ‘virgen’ palabra analizada anteriormente. Esta construcción origina la traducción literal *Santa María*, ‘María, la doncella que es grande’.

Conforme a los datos explicados previamente, se puede comprender que los préstamos incorporados y los préstamos adaptados sirvieron para explicar los diferentes personajes bíblicos, instancias eclesiásticas, objetos sagrados y algunos preceptos cristianos, mas no así los sacramentos y lugares sagrados. En cuanto a las traducciones, se observa con los datos analizados, la importancia que tuvieron las traducciones simples, las metáforas, las paráfrasis y las composiciones en la elaboración del catecismo de Francisco Pérez; esto lo podemos constatar por la cantidad de términos que contienen estas cuatro estrategias. No es coincidencia que este catecismo esté conformado principalmente por estas estrategias; recordemos que al momento de hacer una traducción, lo primero que se hace es buscar equivalentes simples de un mismo dominio semántico; una vez agotadas las palabras que podemos tomar como equivalentes simples de un mismo dominio, empezaremos a utilizar estrategias un poco más complejas (paráfrasis o composiciones en términos formales y la metáfora en términos semánticos).

⁶² En el diccionario del Valle del Mezquital (Hernández Cruz et al., 2004) el clítico <dra> presenta la función de tercera persona del futuro activa, independiente y opcional (3FUT.ACT.INDET.OP), que es como lo retomamos en este trabajo

CAPÍTULO 6 CONCLUSIONES

En este trabajo se ha elaborado un análisis pormenorizado del catecismo de Francisco Pérez (1834), con el fin de realizar un estudio exploratorio de los procesos de adaptación y traducción de los términos religiosos contenidos en este catecismo bilingüe otomí-español.

El catecismo de Francisco Pérez, puede ser ubicado como un catecismo menor, que forma parte de una obra mixta. El catecismo menor muestra que la mayoría de los términos religiosos encontrados son traducciones, y de estas traducciones, las estrategias más utilizadas fueron la búsqueda de una equivalencia de una lengua a otra o traducción simple, seguida de la estrategia semántica de metáfora y la estrategia formal de la paráfrasis. En un análisis aún más exhaustivo se procedió a hacer una división entre aquellos términos que formaban una sola palabra y aquellos términos que forman frases, como se aprecia en (1):

(1)

a. nê-yhû
në-yhü
pisar_camino
“peregrino”

b. Sânpî ma Mhûju
San-pĩ ma Mhü-hu
enseñar-3P.PERF 1POS amo(=)1PL.EXC
“apóstoles”

En (1a) se muestra una palabra compuesta, la cual presenta las características para ubicarla dentro de lo que consideramos una palabra otomí (tal como cumplir con un onset consonántico #C y coda vocálica V#). Otra de las características de la palabra en otomí es que las palabras eran originalmente monosilábicas y con el paso del tiempo muchas palabras se volvieron bisilábicas a raíz de petrificaciones de varias composiciones (Palancar, 2009).

Para el caso de la división entre palabras y frases, se encontró que, del total de términos religiosos localizados, la mayoría eran palabras; y de estas, en su mayoría, el catecismo presentó palabras con traducción simple y metáforas. En cuanto a las frases que formaban

términos religiosos, la paráfrasis es la de mayor presencia en el catecismo estudiado. Existen otras estrategias que aparecen en menor grado como son las reduplicaciones, los difrasismos, etc. Estas estrategias también se apoyaron para cumplir su función en el resalte gráfico. Una de las estrategias utilizadas fue el uso de mayúsculas; estas, dentro de la obra, tienen la función de resaltar una palabra religiosa o de carácter divino de una que no lo es como se puede observar en (2):

(2)

a. Pónttî
Pónt'i
cruz
“cruz”

b. para gua â pꝛ di **pónttîa** yhû?⁶³
“para enterrarlos en donde hacen cruz los caminos”

En (2) observamos la palabra ‘cruz’ en sus dos sentidos: en (2a) se distingue la palabra cruz en un sentido religioso o divino, y en (2b) con un sentido no religioso o común. La diferencia entre (2a) y (2b) se encuentra en el uso de la letra mayúscula <P>.

Asimismo, no solo se analizó el caso de las traducciones; en este trabajo también se prestó atención a las palabras no traducidas, las cuales dividimos en dos: préstamos o inserción de términos hispanos y préstamos adaptados de términos hispanos. En la primera categoría encontramos que la palabra *Espiritu Santo*, perteneciente a la categoría de análisis ‘Trinidad’, es la que mayor aparición tuvo dentro del catecismo, con 10 instancias. Las categorías de análisis ‘Personajes Bíblicos’ y ‘Preceptos Cristianos’ son las que mayor número de préstamos presentaron. Las categorías ‘Deidad’, ‘Calendario Litúrgico’, ‘Sacramentos’ y ‘Lugares Sagrados’ son categorías que no presentaron ningún término religioso incorporado.

En el caso de los préstamos adaptados, encontramos que estos, se ajustan a las características ortográficas/fonotácticas de la palabra en otomí. Las categorías de análisis que presentaron esta estrategia de incorporación son: ‘Objetos Sagrados’, ‘Personajes Bíblicos’ y algunos

⁶³ Frase extraída del manualito otomí de Pérez (1834, p. 8)

‘Hispanismos de la Vida Cotidiana; por otro lado, ‘Deidad’, ‘Instancias Eclesiásticas’, ‘Sacramentos’ y ‘Lugares Sagrados’ no presentaron ningún término con adaptación ortográfica. Es pertinente señalar que el vocablo con más recurrencia dentro de esta estrategia es la palabra *anîmô*, que significa ‘ánima’ o ‘alma’. Además de la traducción, préstamos y préstamos adaptados, también localizamos un fenómeno que denominamos como términos híbridos, los cuales son una combinación de préstamos incorporados o adaptados con palabras traducidas; es pertinente mencionar que estos términos dentro del catecismo no fueron de alta productividad, pues solo se localizaron 10 términos de este tipo. En el catecismo estudiado se observó también que los nombres propios y los objetos sagrados no se traducen; como mucho, se pueden adaptar o utilizar una estrategia híbrida para aparecer en el texto. Por el contrario, los sacramentos, los lugares sagrados y la palabra Dios sí se traducen. Es importante mencionar que no en todas las lenguas originarias mexicanas se traduce la palabra <Dios>; ejemplos de ello se pueden ver en (3):

(3)

Náhuatl

a. Dios in zenhuelitilicecatzintlió

Cen-hueliti-li(z)-ce(n)ca-tzin-tli

Uno-ser capaz-NOM-mucho- H - ABS

‘Dios todopoderoso’

(Alva, 1634:77 citado por Montes de Oca, 2011)

Zapoteco

b. Bareaglij lachia Dios Xoci, Guiaa lahuacca

‘Creo en Dios Padre, Todopoderoso’, [...]

Extraído de la oración del credo de Pacheco de Silva 1881[1687]: 5 citado por Schrader-Kniffki & Yannakakis (2014).

La palabra Dios, como se ha señalado, es traducida en algunas lenguas y en otras no. En el catecismo estudiado, la palabra ‘Dios’ en otomí se traduce *Okjô*; esta palabra está compuesta por el afijo reverencial *O-* y la palabra para cosas divinas o sagradas *kjô* ‘divino/santo’ (en otros catecismos revisados también aparece así). No podemos afirmar por qué en lenguas

como el náhuatl o el zapoteco no se tradujo esta palabra, como se puede apreciar los ejemplos de (3); para ello necesitaríamos investigar este tipo de vocabulario en diferentes lenguas originarias y en diferentes fuentes, ya sea textos religiosos o de otro tipo. Lo que sí podemos afirmar es que la raíz para ‘divino/santo’ en otomí fue productiva en la construcción de palabras dentro del catecismo, y probablemente en otro tipo de documentos también. De los vocablos que se formaron a partir de la raíz *kjô* ‘divino/santo’ podemos apreciar las que aparecen en el siguiente cuadro:

| | | |
|-----------------------|------------------------------|--|
| kjô ‘divino/santo’ | ˢn-Nîkjô ‘iglesia’ | |
| | kjôgiô ‘oración’ | |
| | Kjôkêi ‘cuerpo/humanidad’ | |
| | mâkjô ‘sacerdote’ | Kjôpan-sêq-Môkjô ‘orden sacerdotal’ |
| | Kjogiabate ‘glorificador’ | |
| | Okjô ‘Dios’ | |
| | | Okjô ˢn-Tá ‘Dios padre’ |
| | | Okjôn Ttɿ ‘Dios hijo’ |
| | | Okjô Espiritu Santo ‘Dios Espiritu Santo’ |

En el cuadro anterior, aparecen dos tipos de datos: los términos que se generan a partir de la palabra ‘Dios’ y las proyecciones de esta palabra.

El catecismo de Pérez menciona el vocablo ‘Dios’ como: la verdad, el salvador, el criador, el todopoderoso, el único, el inmortal, el padre, la divinidad y el amor, desde una visión cristiana. La construcción de la palabra *Okjô* ‘Dios’ se construyó mediante el reverencial

arcaico *O-*. Este reverencial aparece en palabras como *o nã hyaty* ‘sol’⁶⁴ y en aquellas que poseen el rasgo distintivo [+humano]. La raíz *kjô* ‘divino/santo’ se utiliza para lo referente a algunas cosas de la doctrina cristiana, y también para palabras como *O-khã hwi-tehe* u *Occahbuiethehé* ‘mes décimo tercio (dedicado a los dioses de tierra fría, según ‘Tardes Americanas’)’ *ga-tho O-khã* o *Gatoocca* ‘el mes duodécimo (que los Chichimecas tenían dedicado a todos los dioses, según ‘Tardes Americanas’)’ y *na ma-khã müi nẽ ra m büi e mahẽtsi*, ‘un mismo ser y naturaleza divina’ (Ecker, 2012, p. 123; Granados y Gálvez, 2014, p. 96). Es importante destacar que la palabra *Okhô* ya existía antes de la conquista, como se muestra en los tres usos anteriores. No olvidemos que el pueblo otomí contaba con una gran cantidad de dioses (Carrasco Pizana, 1979). De estos dioses podemos mencionar *Otontecuhtli* o *ših̄ta sipi*, ‘dios del fuego, principio masculino, purificador, divinidad del sacrificio y la muerte’ (Carrasco Pizana, 1979); *Yocippa*, quien, según Sahagún, era objeto de la principal fiesta, quien para Galinier & Chéron (2014) asemejaría con *tãškwa*, ‘el señor del mundo’. Algunos dioses menores son: *edahi* o *ntãhi* ‘dueño del viento, asociado al alma y a la respiración’; *okhwãdapo* o *hmütãpo* ‘divinidad de la vegetación’; *mũdũ* o *hmũntate* ‘divinidad de la muerte’ (Galinier & Chéron, 2014, p. 116). Es pertinente notar que la raíz *hmũ* ‘señor, amo’, o en este caso traducido por Galinier como ‘divinidad’, fue utilizado por Pérez (1834)⁶⁵ como *Mhũ* para la formación de palabras como: *Mhũ-ttĩxũ* ‘Señora o Regina’, *Sãnpĩ ma Mhũju* ‘apóstoles’, *n-Dęng-mhũte* ‘Virgen’, etc. Esto sugiere que la utilización de *Okhô* estaba restringido y que no era utilizado para nombrar a sus dioses. En este caso, Granados y Gálvez (2014) señalan el uso de *occa* u *Okhô* para referirse a dos meses sagrados en la cosmovisión de este pueblo, uno donde se adora a todos los dioses y el otro dedicado a los dioses de la tierra fría. Estas restricciones, junto con la productividad de la raíz *khô* para

⁶⁴ Recordemos que el sol dentro de la cosmovisión otomí es de gran importancia debido a que si morías en batalla o en sacrificio eras favorecido para primero acompañar al sol y posteriormente convertirte en un pájaro y bajar así a la tierra

⁶⁵ Menciono solo a Pérez debido a que en otros catecismos como el de Lopez Yepes estas palabras se formaron de otra forma: por ejemplo, ‘Virgen’ aparece como *Hmuitisu* o *Ñattisu*, ‘apóstoles’ aparece como *apoztoles*, y ‘Señor’ aparece como *hmu*. En la obra de Neve y Molina (AÑO) ‘virgen santísima’ aparece como *Na ñãtixu*, y ‘señor’ aparece como *Na hmĩhquè*; la palabra apóstoles no está en la obra de Neve y Molina (1767), algo, muy parecido a lo que muestra Luces del Otomí (Buelna, 1893)

la generación de nuevos términos, nos permite dar luz a los procesos de traducción de la palabra Dios en esta lengua y que es base de varias palabras del orden religioso.

Conviene señalar que falta realizar un análisis comparativo más detallado de este catecismo con otros catecismos, como por ejemplo el catecismo de Lopez Yepes. Un análisis así permitirá determinar qué tanta influencia tuvo el catecismo de Lopez Yepes en el de Francisco Pérez, y de esta forma, comprobar si los préstamos adaptados y las construcciones de las diferentes palabras tienen su origen en otros catecismos o, si son fruto del trabajo del sacerdote Francisco Pérez. También hace falta analizar las diferentes raíces y afijos que presentan los términos religiosos y determinar si existe algún patrón, así como señalar en qué términos se utilizan; análisis como estos permitirían generar una red o diagramas que nos permitan mostrar de manera clara las distintas categorías de análisis y cómo se relacionan con los demás elementos que aquí mostramos.

Finalmente, cabe destacar que este trabajo pretende ser un material para nuevas investigaciones de carácter histórico, antropológico, etnohistórico, filológico (lenguas originarias mexicanas y español) y, por supuesto, lingüístico (lingüística misionera e histórica). Se adjunta, por lo tanto, un anexo donde se presenta un corpus glosado de los términos religiosos encontrados en el catecismo del sacerdote Francisco Pérez, para aquellos interesados en profundizar o mejorar el glosado, o solamente por el gusto de conocer un poco más de la cultura otomí y del encuentro de dos civilizaciones. Así, se espera que este trabajo sea de utilidad para quienes lo consulten y que esto motive a seguir estudiando las diferentes lenguas originarias de México y este tipo de vocabulario.

Para finalizar este trabajo podemos llamar a uno de los más curiosos pretextos de los autores para justificar los errores, el cual dice: que la “lengua” confabulaba en contra de los esmerados cuidados editoriales (Garone Gravier, 2011, p. 366).

BIBLIOGRAFÍA

- Alva Ixtlilxóchitl, F. de. (2021). *Historia de la nación chichimeca*. Red ediciones S.L.
- Baez Cubero, L., Garrett Ríos, G., Matías Lara, J. C., Ramírez Ramos, G., Peñaloza Moreno, V., & Pérez González, D. (2017). *Estudio: Pueblos indígenas de México en el Siglo XXI. Otomí Estudio general al Pueblo Otomí* (Primera). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Binkley, L. J., & Hick, J. H. (1962). What Characterizes Religious Language? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2(1), 18. <https://doi.org/10.2307/1384089>
- 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).
- Buelna, E. (Ed.). (1893). *Luces del otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana, compuesta por un padre de la Compañía de Jesús* (Imprenta del Gobierno Federal).
- Carrasco Pizana, P. (1979). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto Nacional de Antropología e Historia.
https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/015/otomies_cultura.html

- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (Ed.). (2016a). *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Academia Verlag.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (2016b). ‘Salvando las almas de los indios’: Los conceptos de ‘alma/ánima’ en las lenguas coloniales náhuatl y quechua. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (Ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Academia Verlag.
- DRAE. (2018). *Real Academia Española*. Diccionario de la lengua española (2001). <https://www.rae.es/drae2001/>
- Ecker, L. (2012). *Diccionario Etimológico del Otomí Colonial y Compendio de Gramática Otomí* (Y. Lastra & D. Bartholomew, Eds.; Primera edición). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Esparza Torres, M. Á. (2007). Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del náhuatl. En O. Zwartjes, G. James, & E. Ridruejo Alonso (Eds.), *Missionary linguistics III =: Lingüística misionera III: morphology and syntax: Selected papers from the third and fourth International Conferences on Missionary Linguistics, Hong Kong/Macau, 12-15 March 2005, Valladolid, 8-11 March 2006*. John Benjamins Pub.
- Galinier, J., Michelet, Dominique, Sánchez Ventura, Mariano, & Chéron, P. (2014). *Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí*.
- Garone Gravier, M. (2009). *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2009/julio/0645714/Index.html>

- Garone Gravier, M. (2011). *La tipografía y las lenguas indígenas: Estrategias editoriales en la Nueva España. 3.*
- Garone Gravier, M. (2013). Letters for an indomitable language. Typography and colonial edition in Otomi. *Estudios de Historia Novohispana*, 49, Art. 49.
<https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2013.49.51381>
- Gracia Rivas, M. (2020). *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos*. Centro de Estudios Borjanos ; Institución Fernando el Católico.
- Granados y Gálvez, J. Joaquín. (2014). *Tardes Americanas*. Linkgua Ediciones, S.L.
- Grijalba Castaños, C. (2006). *Léxico compartido: Permeabilidad entre campos semánticos*. 842–853.
- Guerrero Galván, A. (2007). La ortografía otomí de Fray Pedro de Cárceres. *Dimensión Antropológica*, 40, 91–135.
- Guerrero Galván, A. (2013). *Fonología histórica del otomí Escritura alfabética y representación segmental, siglos XVI-XIX* [Tesis de Doctorado]. El Colegio de México.
- Haspelmath, M. (2002). *Understanding morphology*. Arnold ; Oxford University Press.
- Haugh, M., & Jaszczolt, K. M. (2012). Speaker intentions and intentionality. En K. Allan & K. Jaszczolt (Eds.), *The Cambridge handbook of pragmatics* (pp. 87–112). Cambridge University Press.
- Hekking, E. (Ed.). (2010). *Diccionario bilingüe otomí-español del estado de Querétaro = He'mi mpomuhñä ar hñäñho ar hñämfo ndämaxei. Vol. 1: A - L* (1a ed, Vol. 1). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

- Hernández Cruz, L., Victoria Torquemada, M., & Sinclair, D. (2004). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Hernández de León Portilla, A. (2010). Paradigmas gramaticales del nuevo mundo un acercamiento. *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 7, 73–108.
- Humboldt, W. von, & Zimmermann, K. (2011). *Gramática de la lengua Otomí* (1a ed). UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas: Instituto Humboldt de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades.
- IIF. (2015). *Diccionario Zapoteco-Español, Español-Zapoteco basado en el Vocabulario en lengua çapoteca (1578) de fray Juan de Córdoba*.
<https://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/?fbclid=IwAR0aRWb9GUomDfxynWgXhTC5WO0VsGfPGUQTC-i-L4aZawKrQMqNiztxAiY>
- INALI. (2008). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*.
https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Lastra, Y. (2006). *Los Otomíes, su lengua y su historia* (1era ed.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lastra, Y., & Suárez, Y. L. de. (2006). *Los otomíes: Su lengua y su historia*. UNAM.
- León-Portilla, M. (2004). El destino de las lenguas indígenas de México. En I. Guzmán Betancourt, P. Máynez, & A. Hernández de León-Portilla (Eds.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas* (pp. 51–70). Siglo veintiuno ed.

- López Austin, A. (2003). *Difrasismos, cosmovisión e iconografía*. *Revista Española de Antropología Americana*, 143–160.
- Luque Alcaide, E. (2008). Catecismos mexicanos de las primeras décadas de independencia (1810-1849). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17, 43–61.
- Madsen, T. G. (1960). Three Theories of Religious Language. *BYU Studies Quarterly*, 2(2).
- Matisoff, J. A. (1975). Rhinoglottophilia: The mysterious connection between nasality and glottality. En Ch. A. Ferguson, L. M. Hyman, & J. J. Ohala (Eds.), *Nasálfest: Papers from a Symposium on Nasals and Nasalization* (pp. 265–287). Stanford University Press.
- Matisoff, J. A. (2003). *Handbook of Proto-Tibeto-Burman: System and philosophy of Sino-Tibetan reconstruction*. University of California Press.
- Máynez, P. (2009). Los difrasismos en la obra inédita de Ángel María Garibay. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 40. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/30043>
- Montes de Oca, M. (2000). *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca, M. (2011). Conceptualización y creación léxica en la literatura de evangelización. En Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, J. A. Pérez Luna, & Colegio de México (Eds.), *Lenguas en el México novohispano y decimonónico* (1. ed). Colegio de México.
- Montes de Oca, M. (2016). Más allá de la nahuatlización del cristianismo. En E. Hernández & P. Máynez (Eds.), *El Colegio de Tlatelolco: Síntesis de historias, lenguas y culturas* (pp. 242–262).

- Monzón, C. (2014). Remodeling the Tarascan religious world Sixteenth century translations and its survival into the twenty first century. En O. Zwartjes, K. Zimmermann, & M. Schrader-Kniffki (Eds.), *Missionary linguistics V =: Lingüística Misionera V: Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics, Bremen, 28 February—2 March 2012*. John Benjamins Publishing Company.
- Murillo Gallegos, V. (2012). *Cultura, lenguaje y evangelización: Nueva España, siglo XVI* (Primera edición). Porrúa.
- Ong, W. (1993). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Palancar, E. L. (2009). *Gramática y textos del hñöñhö otomí de San Ildefonso Tultepec, Querétaro: Vol. 1 Gramática* (1er ed.). Plaza y Valdez.
- Payàs Puigarnau, G., & Zavala, J. M. (Eds.). (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América* (1. ed). Univ. Católica de Temuco, Ediciones UC Temuco.
- Pérez, F. (1834). Catecismo de la doctrina cristiana. En *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí, traducida literalmente al castellano* (p. 17). Imprenta de la Testamentaria de Valdés, a cargo de José María Gallegos.
- Pérez Luna, J. A. (2014). *Lenguas en el México novohispano y decimonónico*. El Colegio de México.
- Quine, W. V. (2013). *Word and object* (New ed). MIT Press.

- Ramírez Luengo, J. L. (2017). Aspectos metodológicos en el estudio histórico del léxico americano: Conceptos, ejemplificación y tareas para el futuro. *Moenia*, 23, 603–619.
- Rivas Zancarrón, M. (2010). El impacto de las reformas ortográficas en la tradición escrita entre 1750 y 1850. En V. Gaviño Rodríguez & F. Durán López (Eds.), *Gramática, canon e historia literaria: Estudios de filología española entre 1750 y 1850* (pp. 327–348). Visor Libros.
- Rivas Zancarrón, M. (2019). Actitudes explícitas ante el resalte gráfico en la tradición discursiva periodística española de los siglos XVIII y XIX. *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, VII(1), 1–35.
- Rubial García, A. (2020). *El Cristianismo en Nueva España: Catequesis, fiesta, milagros y represión*. <https://elibro.net/ereader/elibrodemo/159988>
- Sarion, R. (2019). Teología de la traducción. Estrategias de adaptación lingüística en los catecismos de la provincia de Cumaná en Venezuela (siglo XVII). En R. Cerrón-Palomino, Á. Ezcurra Rivero, & O. Zwartjes (Eds.), *Lingüística misionera: Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos* (Primera edición). Fondo Editorial.
- Schrader-Kniffki, M., & Yannakakis, Y. (2014). Sins and crimes Zapotec-Spanish translation in Catholic evangelization and colonial law in Oaxaca, New Spain. En O. Zwartjes, K. Zimmermann, & M. Schrader-Kniffki (Eds.), *Missionary linguistics V =: Lingüística Misionera V: Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics, Bremen, 28 February—2 March 2012*. John Benjamins Publishing Company.

- Searle, J. R. (1994). *Actos de habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*. Planeta-Agostini.
- Sherzer, J. (2002). *Speech play and verbal art* (1st ed). University of Texas Press.
- Smith-Stark, T. C. (2021). Comentarios sobre El arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí, de Alonso Urbano, en su edición de 1990. En Alonso Guerrero Galván; Rosa Margarita Brambila (Ed.), *Los otopames en la época colonial: Expresiones lingüísticas y sociales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Universidad Autónoma de México, & Cancino Cabello, N. (2018). Lo abstracto y lo concreto de las lenguas indígenas según las gramáticas misioneras del Arzobispado Limense, siglos XVI y XVII. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 11(1), 6–23. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v11n1a01>
- Valiñas, L. (2020). *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México: Familias y lenguas aisladas* (Primera edición). Academia Mexicana de la Lengua.
- Villavicencio Zarza, F. (2014). Formas de percibir y nombrar nuevas realidades El Dictionarito en lengua de Michuacan (1574) de Juan Baptista de Lagunas. En O. Zwartjes, K. Zimmermann, & M. Schrader-Kniffki (Eds.), *Missionary linguistics V =: Lingüística Misionera V: Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics, Bremen, 28 February—2 March 2012*. John Benjamins Publishing Company.
- Wright, C., Charles, D., & Vega Macías, D. (2014). *Los pueblos originarios en el estado de Guanajuato* (primera). Pearson Educación.

- Wright Carr, D. (1993). La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel Allende. En J. Zoraida Vázquez, *Memorias de la academia mexicana de la historia* (p. 46). Academia Mexicana de la Historia.
- Wright Carr, D. C. (2005). *Los otomíes: Cultura, lengua y escritura*. Colegio de Michoacán.
- Wright Carr, D. C. (2004). Manuscritos otomíes de la Biblioteca de la Universidad de Princeton. *Estudios de Cultura Otopame*, 4, 37–77.
- Zimmermann, K. (1997). La descripción del otomí/hñähñu en la época colonial: Lucha y éxito. En K. Zimmermann (Ed.), *Descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (pp. 113–132). Verbuert-Iberoamericana.
- Zimmermann, K. (2019). *Lingüística Misionera (colonial): El estado actual de los estudios historiográficos al respecto*. 36.
- Zwartjes, O. (2016). Colonial Missionaries' Translation Concepts and Practices: Semantics and Grammar. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (Ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial* (pp. 43–76). Academia Verlag.
- Zwartjes, O., Arzápalo Marín, R., & Smith-Stark, T. C. (Eds.). (2009). *Missionary linguistics IV =: Lingüística misionera IV: lexicography: selected papers from the fifth International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14-17 March 2007*. John Benjamins Pub. Co.
- Zwartjes, O., James, G., & Ridruejo Alonso, E. (Eds.). (2007). *Missionary linguistics III =: Lingüística misionera III: morphology and syntax: selected papers from the third and fourth International Conferences on Missionary Linguistics, Hong*

Kong/Macau, 12-15 March 2005, Villadolid, 8-11 March 2006. John Benjamins
Pub.

Zwartjes, O., Zimmermann, K., & Schrader-Kniffki, M. (Eds.). (2014). *Missionary linguistics V =: Lingüística Misionera V: Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics, Bremen, 28 February - 2 March 2012.* John Benjamins Publishing Company.

ANEXO

Propuesta de glosas de los términos religiosos encontrados en el catecismo

Términos referentes a Deidad:

1. Okjô
O-k^hö
REV-divino/santo
“Dios”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

2. Okjô-a=gé
O-k^hö-a = ge
REV-divino/santo-VOC=1PL.EXCL
“Dios nuestro”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

3. Ma Tá-agé
ma Tá-a = ge
1POS padre-VOC=1PL.EXCL
“Padre nuestro”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

Términos referentes a las personas de la Trinidad:

4. Okjô ^sn-Tá
O-k^hö ^hTá
REV-divino/santo padre
“Dios Padre”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

5. Okjôn Ttɿ
 O-k^hö(n) T'ɿ
 REV-divino/santo hijo
 “Dios hijo”

Tipo de proceso: traducción
 Tipo de estrategia: simple
 Tipo de término: frase

Términos referentes al Calendario Litúrgico:

6. dô-bêêgê
 dö_bëëgë
 grande_ayuno
 “cuaresma”

Nota: es posible que la doble <ë> nasal indique tono ascendente

Tipo de proceso: traducción
 Tipo de estrategia: composición
 Tipo de término: palabra

7. ɿtz anbbâdi yán go
 ɿ ts'a(n)-'badi_yá_ngo
 PL celebrar/gozar-día_PL_fiesta
 “fiestas de guardar”

Nota: <'badingo> aparece como ‘día festivo’ con la siguiente nota: “prob. contaminación de domingo, fandango y <pa> día” p.203

Tipo de proceso: traducción
 Tipo de estrategia: paráfrasis
 Tipo de término: frase

Términos referentes a Instancias Eclesiásticas:

8. mâkjô
 ma_k^hö
 vendedor_divino/santo
 “sacerdote”

Tipo de proceso: traducción
 Tipo de estrategia: composición/difrasismo
 Tipo de término: palabra

9. kjuônbate
k^hwö(n)-bate
derecho/enderezar-algo/alguien.
“confesor”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

10. ^sn-Nîkjô
hNî_k^hö
lugar_i?_divino/santo
“iglesia”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

Términos referentes a Personajes Bíblicos:

11. ^sn-Dęng-mhûte
hDong-mhü-te
ser.grande_i?-doncella-algo/alguien
“Virgen”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: palabra

12. Mhû-ttîxû
Mhü_t'ixü
doncella_señora/hija
“Señora”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

Términos referentes a Objetos Sagrados:

13. Pónttî
Pónt'i
cruz
“cruz”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple/ampliación del significado
Tipo de término: palabra

Términos referentes a los Sacramentos:

14. kjuônnî
k^hwönn-ï
enderezar-FL
“confesar”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

15. yhûpî
y(h)ü-p-ï
recibir-3DAT-FL
“comulgar”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple/ampliación del significado ¿?
Tipo de término: palabra

16. Gi-pęębate
Gi = pogo-bate
2PRES=salvar/sacar-algo/alguien
“bautismo”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

17. Mhêpiate
Mhë = pya-te
creer=ahora-algo/alguien
“confirmación”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple/ampliación del significado
Tipo de término: palabra

18. Ñûpî
Ñü + p-ï
recibir+FT-FL
“comunión”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

19. kjôp-kjôpî
k^hö-p_k^hö-p-ï
bendecir-3DAT_bendecir-3DAT-FL
“consagrar”

Nota: para este caso, que parece un compuesto, no se puede decir si la excrecencia bilabial es un formativo o no

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: reduplicación
Tipo de término: palabra

20. kjuônnî
k^hwönn-ï
enderezar-FL
“penitencia”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

21. Ñôtz-kjôp-kjótzi
Ñôts-k^hö-p = k^hóts'-i
echar.encima (último)_{¿?}-bendecir-3DAT=untar/ungir-FL
“extrema unción”

Nota: La palabra Ñôtz se presenta dentro del manualito otomitica que está incluido dentro del catecismo mayor de Francisco Pérez como último o última (Pérez, 1834, p. 5)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis/difrasismo
Tipo de término: frase_{¿?}

22. Kjôpan-sēq-Môkjô
K^höp-a-n = seḱ-Mö_k^hö
santiguar/bendecir-FD-LIG=INDEP+_{¿?}-vendedor_divino/santo
“orden sacerdotal”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

23. Tjôtî
T^höt-ï
amarrar/impedimento-FL
“matrimonio”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

Términos referentes de Lugares Sagrados:

24. magêtzî
ma-gëts”i
LOC-arriba/altura
“cielo”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

25. ma-jâi
ma-hai
LOC-abajo/tierra
“tierra”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

26. jâi
hai
abajo/tierra
“tierra”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

27. nîdû
nî-dü
LOC-muerte
“infierno”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora/difrasismo
Tipo de término: palabra

Términos referentes a Preceptos Cristianos:

28. kjôgiô
k^hö_gyö
divino/santo_palabra
“oración”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

29. dra mêêpia
dra = mēëp-ya
3=señal/marcar-DEM.PL
“nos persignamos” (pienso que es lo mismo que creer, como ‘señal’)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

30. Môca
Mö-ka
DER.CUASIPART-orar
“Santa”

Nota: DERCUASI = derivativo cuasiparticipio

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

31. Dra kja
dra = k^ha
3FUT.ACT.INDET.OP=pasar/suceder
“así sea (Amén)”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

32. da nhënmansû
da = nhö-n-ma-nsü
3IRR=nombrar/alabar-LIG-DERIV-respetar
“santificado sea”

37. Dô-ttêmmêi

Dö-t-’ëmmë-ï

grande_TI-creer-FL

“la gran creencia”

Nota: TI es ‘tema impersonal’

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

38. giôngiôbate

gyö-n-gyö-bate

respiración/aliento-LIG-respiración/aliento-algo/alguien

“resurrección”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: reduplicación

Tipo de término: palabra

39. te xętgatjotjo

te x_Q-t-gat^ho = t^ho

vivir ¿?-¿?=todo=DEL

“vida perdurable”

Nota: Dentro del catecismo de Francisco Pérez también aparece xętgatjotjo como por siempre (Pérez, 1834, p. 13)

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: paráfrasis

Tipo de término: frase ¿?

40. Mhûttîxû

Mhü-t’ixü

amo-señora

“Regina”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: difrasismo/compuesto

Tipo de término: palabra

41. Mé

Mé

Madre

“madre”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

42. Yô-ttîxûn
Yö-t'ixün
cabeza-señora
“reina”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metonimia/difrasismo
Tipo de término: palabra

43. Juêquîte
hwëk-ï-te
compasión/compadecerse-FL-algo/alguien
“misericordia”

Nota: en el catecismo de Francisco Pérez Juêq- aparece en el manualito otomitica como proteger (Pérez, 1834, p. 19)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

44. ttâgui
t-'ag-i
TI-enterrar-FL
“sepultar”

Nota: el prefijo t se antepone a los verbos que comienzan con saltillo (Ecker, 2012, p. 275)
Es el tema impersonal

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

45. juêquî
hwëk-ï
compasión/compadecerse-FL
“misericordioso”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

46. Môca(n) Kjëkêi
Mo-ka(n) K^hö-këi
DER.CUASIPART-orar divino/santo-humano
“santa humanidad”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: reduplicación
Tipo de término: palabra

52. rá pa da göx rá xîmjâi
rá pa da = göx = rá xîm_hai
DET día 3PRES.IRR=acabar=DET fin_tierra/abajo/suelo
“el día del juicio”

Nota: <göx> aparece como <khwa o gwa š> en (Ecker, 2012)
En el catecismo de Francisco Pérez aparece göx como fin

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis (explicativa)
Tipo de término: frase

53. gui kjôpa môdi
gi = k^hö-p-a = mödi
2PRES.IRR =benedicir-3DAT-FD-amor/amar
“santificarás”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

54. Mê-bbûi-quugi-kjogia
Mê-'bui-kugi-k^ho-gya
crear_ç?-morada/reino-dulzura-alegrarse-cuerpo/persona
“bienaventurada”

Nota: gya aparece en (Ecker, 2012, p. 388) como -ya

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase ç?

55. u tza yán dę-dô-ga-kjôpgiô
u ts'a yá(n) = dọ-dö ga = k^hö-p-gyö
DET SP PL=DEL-ç?-ENF- 1PRES.IRR=benedicir-3DAT-palabra
“dice ahora” “las sacratísimas palabras”

Nota: en (Palancar, 2009) posiblemente aparece como el delimitativo <tho>, aquí se está tomando a partir de una sonorización de la consonante <dọ>, DEL = delimitativo

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

56. êgê
ëgë
advenimiento/venida
“advenimiento”

Nota: en el catecismo de Francisco Pérez êgê aparece también como la palabra venida

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

57. Rá kjógiô mhûkî
rá k^hó_gyö mhü-kî
DET acto_palabra corazón-2SG
“El acto de contrición”

Nota: en (Palancar, 2009) <mhü-kî> aparece como <dû müi> que se presenta como contrición, sentimiento, pena y <müi> se traduce como corazón p. 179, y <dû> como morir o a punto de morir. p. 339

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: frase

58. dixəkêi
dixo_këi
todo_cuerpo
“cuerpo glorioso”

Nota: posibles etiquetas que equivalen a dixo
El sacerdote Francisco Pérez utiliza la partícula dixo en la palabra todo o completo tax'i o dax'i limpieza (Hernández Cruz et al., 2004, p. 238)
xom-hai gloria (Hekking, 2010, p. 1314)
En este caso para Hekking xom- es una partícula con significado desconocido
nxoge pureza (Hekking, 2010, p. 822)
'di-dzāng-khohya-ba-te glorificador (Ecker, 2012, p. 355)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición
Tipo de término: palabra

59. sucan-sû
su-ka = n-sü
honrar-¿?=TEMA-honor
“honrarás”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

60. Yá ṭṭtṭtṭan juêquî
Yá t-'ot'an_hwëkî
PL TI- obra_compasión
“obras de misericordia”

Nota: t- prefijo que se antepone a los verbos que empiezan con un saltillo para hacer su forma impersonal (Ecker, 2012, p. 274). Tema Impersonal (Palancar)

En el catecismo de Francisco Pérez ṭṭtṭtṭan tiene también el significado de hecho

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: composición/difrasismo

Tipo de término: frase

Términos referentes a Vida Cotidiana:

61. Mhû-î
^hMhü-ï
amo-VOC.REV
“señor”

Nota: En (Ecker, 2012, p. 100) Hmû o Hû tiene el equivalente de señor

En (Neve y Molina, 1767, p. 85) Hmûhque tiene el equivalente de señor

En (Palancar, 2009, p. 41) xita tiene el equivalente de señor/viejo

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

62. Tá
Tá
padre
“Padre”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

63. Tṭ
T'̣
hijo
“Hijo”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: simple

Tipo de término: palabra

64. Nhe
Nhe
Deseo/gusto/voluntad
“Voluntad”

Nota: En (Ecker, 2012, p. 181) Hne/ne/nee tiene el equivalente de Voluntad/querer/desear
En (Neve y Molina, 1767, p. 94) Hnèè tiene el equivalente de Voluntad
En (Humboldt & Zimmermann, 2011) hnëç tiene el equivalente de Voluntad
En (Hekking, 2010, p. 349) Hne tiene el equivalente de Voluntad

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

65. pûn-ga-gé
pünga = gé
perdonar-ENF=1EXCL
“perdónanos”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

66. dûpate-gé
dü-pate-gé
obligar-algo/alguien-1EXCL
“deuda”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: ampliación del significado
Tipo de término: frase

67. tzocadi
ts'o-kadi
ser.malo_seducir
“tentación”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

68. ô gîn guijo
ö gîng-i ho
del NEG-3P ser.bueno
“del mal”

Nota: la palabra “hingi”. Como regla general, la palabra funcional de negación hingi se emplea cuando la 2a posición está vacía –no se emplean los indefinidos– y en la 1a posición del TAM aparece el proclítico cero de Presente de Realis y sujeto de 3a persona. (Palancar, 2009, p. 357)

En (Ecker, 2012, p. 90) <hi> significa mal, cuando está con un verbo se escribe <hin>, <hin(g)> esto es equivalente a mal, mientras <i> tiene el significado de la tercera persona (3P) p, 68

También podemos mencionar que este puede considerarse como una lítote

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: metáfora

Tipo de término: frase

69. Yô

Yö

cabeza

“señor”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: metonimia

Tipo de término: palabra

70. Gma kjôpî

G(-)ma(-)k^hö-p-ï

¿?-¿?-bendecir-3DAT-FL

”bendita”

Nota: para (Ecker, 2012, p. 124) <khâpi> significa bendecir, mientras que al insertar una partícula ma, makhâpi, toma el significado de bendita p. 131

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: ¿? simple

Tipo de término: frase

71. dęgajû

dõnga-hü

fruto_semilla(fruto)

“fruto”

Nota: En (Ecker, 2012, p. 110) la partícula -ga en <dongahu> sirve para señalar de que está hecha la cosa, mientras que do tiene un significado de flor p. 336. En este caso se podría traducir como “flor de la semilla o flor que sale de la semilla”

Tipo de proceso: traducción

Tipo de estrategia: composición/metonimia

Tipo de término: palabra

72. ^sn-Mé

^hMé

Madre

”Madre”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

73. xęcanbênî
xoka-n-bën-ï
siempre-LIG-acordarse-FL
”rogar”

Nota: En el catecismo de Francisco Pérez bênî tiene también el significado de hacer memoria y pensar

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: palabra

74. tzocate-gé
ts'o-kate = gé
ser.malo-algo/alguien=1EXCL
“pecadores”

Nota: Kate proviene por conversión del verbo de acción ka^h=te ‘andar engañando’ que a su vez procede del transitivo kadi ‘engañar’. (Palancar, 2009, p. 223)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

75. tû-gé
tû = gé
muerte=1EXCL
“nuestra muerte”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

76. êmmêî
ëmmë-ï
creer-FL
“creo”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

77. rá Tetbate
rá Tet-bate
DET criar-algo/alguien
“(el) criador”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

78. jûdí
hüd-ï
poner.objeto.duro.redondo-FL
“sentado”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

79. pûnbate
pûn-bate
perdonar-algo/alguien
“perdonar”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

80. Yá Bbēpate
Yá ’Be-pate
PL mandar-algo/alguien
“mandamientos”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

81. mî-kêî-ju
mî-kêî-(=)hu
semejante-humano/cuerpo=PL
“prójimo”

Nota: -hu es un sufijo plural inclusivo de la persona y general de la segunda persona, en este caso con posesivos (Ecker, 2012, p. 101). También se muestra como enclíticos que marcan el plural del poseedor hospedado en los sustantivos (Palancar, 2009, p. 245)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

82. bê
bë
ayunar
“ayunar”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

83. yán giôtate
yá(n) = gyö-tate
PL=hablar--algo/alguien
“prometimientos”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

84. gîn gni giônpa
gîn gni = gyö-n-p-a
NEG 2.PRES.FUT=hablar-TEMA-3DAT-FD
“no juraras”

Nota: 3ra de dativo = 3DAT. Forma dependiente = D (Palancar, 2009, p. 300)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

85. Kjôkêi
K^hö-këi
divino/santo_humano/cuerpo
“cuerpo/humanidad”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/difrasismo
Tipo de término: palabra

86. Má Mhû-ju
Má Mhü = hu
1POS amo-(=)1PL.EXCL
“nuestro señor”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: frase

87. makjuônî
ma-k^hwönî
DER-ser.cierto
“verdadero”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

88. Pëğëbate
pogo-bate
salvar/sacar-algo/alguien
“Salvador”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

89. Kjogiabate
K^ho-gya-bate
divino/santo-cuerpo/persona- algo/alguien
“glorificador”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

90. ęnnate
oonna-te
parir(vaciar.solido)-algo/alguien
“parto”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

91. dû
dü
muerte
“muerte”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

92. tzâmbbɔ
tsa-m-'bu
sentir-LIG-dolor
“pasión”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: palabra

93. tzâyâ
tsa-ya
hospedar/descansar
“posada”

Nota: la palabra tsaya ‘descansar’ se puede entender como un ejemplo de petrificación de un compuesto muy antiguos o de combinación morfológica que ya no son productivas. Las raíces léxicas del otomí regularmente son monosilábicas (Palancar, 2009, p. 11)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

94. nê-yhû
në-yhü
pisar_camino
“peregrino”

Nota: nê-yhû se presenta de diferentes formas donde -yhû se muestra en gran parte de los diccionarios y gramáticas consultadas como descansar, mientras que nê- en el catecismo mayor analizado solo aparece en la palabra peregrino y en la palabra pie, aun así, en el diccionario etimológico se presenta como në- que tiene un significado de pisar. Uniendo la dos partículas tal como aparece en el diccionario como në-‘yû con las siguientes traducciones: caminante, el que va de camino, viajar, etc. (Ecker, 2012, p. 188)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición
Tipo de término: palabra

95. jânkêi
ha-n-këi
cuerpo/hombre/espiritu-LIG-cuerpo/humano
“muerto”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: resemantización
Tipo de término: palabra

96. ^sn-Gi-pəḡəbate
 ^h-Gi = pogo-bate
 ¿?-2PRES=salvar/sacar- algo/alguien
 “bautista”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

97. Sânpî ma Mhûjɔ
 San-pî ma Mhü-hu
 enseñar-3P.PERF-1POS amo(=)1PL.EXC
 “apóstoles”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: paráfrasis
Tipo de término: frase

Nota: en el catecismo menor se muestra que el sacerdote muestra la partícula Sâ- como enseñar (Pérez, 1834, p. 9), para la -pî se marca como 3ra del perfecto (Ecker, 2012, p. 224)

98. yheḡe
 y-hogo
 varón/hombre.masculino
 “hombre”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra

99. yá Yhêmmêi
 yá Yh-ëmmë-ï
 PL ¿?-creer (creído)-FL
 “Fieles”

Nota: en el catecismo de Francisco Pérez esta palabra aparece en dos formas: la que presentamos en el ejemplo 98 y Xca yhêmmêi “Has creído” este ejemplo se presenta en el Manualito Otomitica (Pérez, 1834, p. 8)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: metáfora
Tipo de término: frase

100. Guɛ-kêi
 Wɔ-kêi
 carne_humano
 “Carne”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición
Tipo de término: palabra

101. tjû-mhê
 t^hü-mhê
 horno/horneada_tortilla
 “pan”

Nota: t- es un prefijo que se antepone a los verbos que comienzan con ‘, h, w, hw, (Ecker, 2012, p. 274)

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: composición/ampliación del significado
Tipo de término: palabra

102. kgi
 kgi
 sangre
 “sangre”

Tipo de proceso: traducción
Tipo de estrategia: simple
Tipo de término: palabra