

# LOS TEXTOS DE EVANGELIZACIÓN: RECURSOS LINGÜÍSTICOS

MERCEDES MONTES DE OCA VEGA

## *Introducción*

Existe un amplio corpus integrado por textos de diversa índole que fueron elaborados *ex profeso* para evangelizar a la población nativa en la época colonial. Los autores de dichos materiales no sólo se enfrentaron a lenguas desconocidas, que debían estudiar y analizar de antemano, sino al problema de tipo conceptual que significó la tarea catequizadora. Representó todo un reto elaborar doctrinas, sermonarios y confesionarios que trasladaran, no sólo la lengua sino el espíritu del catolicismo a las diversas lenguas originarias de México.

Más allá de las dificultades que conlleva la traducción de una lengua a otra, el acto de traducir implica hacer una elección para preservar las especificidades fónicas, los matices semánticos, así como las particularidades sintácticas de la lengua fuente a la lengua meta. La traducción de los materiales evangelizadores se nutrió de fuentes católicas occidentales que ayudaron a homogeneizar los materiales en cuanto a su forma.<sup>1</sup>

El problema conceptual constituyó un desafío para los evangelizadores. ¿Cómo transmitir un mensaje que resultara claro y coherente a los receptores y que, al mismo tiempo, cumpliera con los cánones católicos?

En este trabajo me interesa acercarme a los diversos mecanismos de expresión lingüística de dos conceptos clave en los textos nahuas de evangelización, *Dios y el diablo*.

Asimismo, reviso de manera somera tres recursos lingüísticos generales que se emplean como estrategia en la creación del léxico católico, a saber:

- La preservación del español a fin de evitar la ambigüedad.
- El empleo de los instrumentales (en especial el sufijo *-tica*) en nombres abstractos, para expresar la integración de conceptos.
- La extensión semántica de algunas formas base, como recurso para introducir usos y sentidos novedosos.

<sup>1</sup> No se puede decir que el éxito fue total respecto a la homogeneización de la forma pero al menos sí corrió con más suerte que el contenido, que no siempre resultó en materiales absolutamente coherentes para la transmisión del dogma católico.

*Dios y el Diablo*

Entre los conceptos clave cuya traducción fue problemática están *Dios y el Diablo*. Dado que en la religión prehispánica existía ya la construcción conceptual referida a los dioses, no fue tan fácil traducir directamente *Dios* por la palabra nativa *teōtl*. Respecto al *Diablo*, el problema se complicó aún más, pues existía la concepción de entidades peligrosas como el *tlācatecolōtl* o las *tzitzimimeh*, pero éstas no representaban formas opuestas a los dioses ya que no tenían ni el mismo estatuto ni el mismo campo de acción. De tal suerte, el empleo de la palabra *tlācatecolōtl* tampoco garantizó la comprensión del concepto católico.

En el caso específico del vocablo *Dios* se siguen varias estrategias. La más productiva es el empleo de la palabra en español:

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| a) <i>Ca yeboatl in itocatzin yn Dios</i> |                         |
| Ese el nombre de dios                     | (Olmos: 1552/1996, 34)  |
| b) <i>In totecuíyo Dios</i>               |                         |
| Nuestro señor Dios                        | (Gante: 1553-1982, 45r) |
| c) <i>totatçine Diose<sup>2</sup></i>     |                         |
| nuestro padre Dios                        | (Olmos: 1552/1996, 156) |

La segunda estrategia es el uso del lexema *teōtl* en una construcción compleja en la cual se refuncionaliza un difrasismo nativo:

- |   |                        |
|---|------------------------|
| d) <i>ca teotl<sup>3</sup> ca ypalnemobuani techibuani teyocoyani</i> |                        |
| Dios, por quien vivimos, el hacedor de la gente                       |                        |
| el creador de la gente  | (Gante: 1553-1982, 23) |

Este difrasismo<sup>4</sup> era la denominación atribuida, de acuerdo con el corpus del libro VI del *Códice Florentino*, a dioses mexicas “idolátricos y sátrapas” según los calificativos que se les asignaban. Esta estructura lingüística se refiere a Dios en el nuevo momento católico, a pesar de que es uno de los difrasismos que se emplea-

<sup>2</sup> El morfema *-e* corresponde a la forma vocativa del náhuatl.

<sup>3</sup> Este lexema sí era empleado en un difrasismo que designaba, no sólo a Tezcatlipoca sino a otros dioses del panteón mexica, pero siempre estaba acompañado de la palabra *tlācal* ‘hombre’, en sentido genérico.

<sup>4</sup> No necesariamente se encontraban los tres lexemas *tēchībuani*, *tēyōcoyāni* e *īpalnemobuani* juntos, facultativamente aparece este último.

ba para especificar el carácter de dueño de los destinos del dios *Tezcatlipoca* y que, una vez recontextualizado, se utiliza para referirse a uno de los atributos del dios cristiano: *tēyōcoyani tēchīhuani* ‘el fabricante de gente’, ‘el hacedor de gente’.

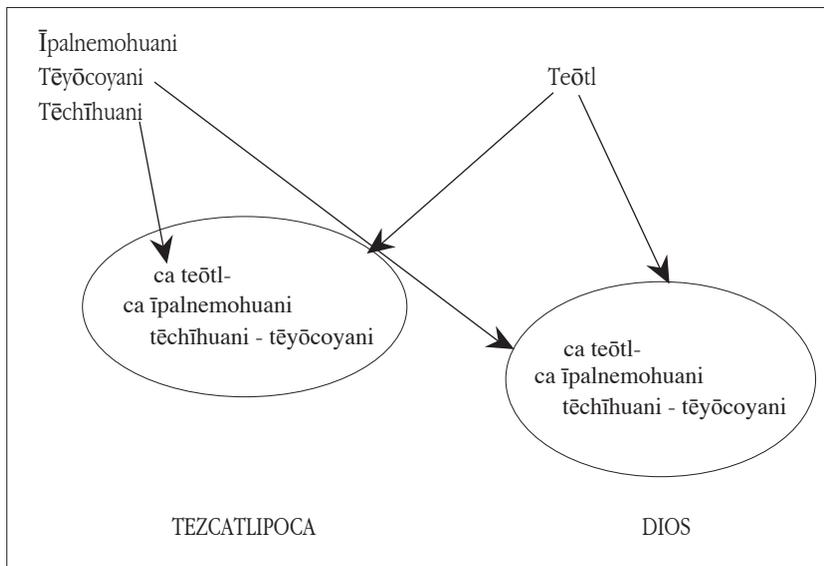
La misma estrategia de modificación semántica aunque no bajo la forma de un difrasismo sino de una predicación atributiva<sup>5</sup> la tenemos en el *Confessionario* de Bartolomé de Alva:

e) *In Dios ipalnemoani*

Dios por el cual vivimos

(De Alva: 1634-1999, 75)

*Īpalnemohuani* era uno de los lexemas que caracterizaba a *Tezcatlipoca*, uno de los dioses con mayor jerarquía en el panteón mexica; expresaba de forma ostensiva su fuerza y su papel de dueño de los destinos de los seres humanos. La conceptualización del Dios cristiano como *īpalnemohuani* se basa en una analogía que une dos experiencias religiosas diferentes y le da coherencia a la figura del Dios cristiano dentro del universo indígena.



<sup>5</sup> La partícula predicativa *ca* tiene la función de instanciar el tipo y por lo tanto en el ejemplo de Gante sí es difrasismo mientras que en el de Alva es un atributo.

El procedimiento de refuncionalizar los difrasismos existentes, a pesar de que podría parecer muy productivo, se toma con cuidado porque los evangelizadores no se arriesgan a emplear difrasismos que pueden estar demasiado sesgados en relación con la cultura originaria, y respecto a los cuales, los procesos analógicos no son lo suficientemente claros para impedir la ambigüedad en la interpretación.

La tercera estrategia es el empleo de la voz *teōtl*, pero en un difrasismo nuevo, creado *ex profeso* para denominar a Dios:

f) *yn toteoub yn toltatocatzin*<sup>6</sup>  
 nuestro dios nuestro señor (Gante: 1553-1982, 28v)

Aunque no existe un solo Dios y esto plantea problemas de traducción y de delimitación respecto a la persona de Dios padre. El hijo de Dios, Jesucristo, se expresa preferentemente en náhuatl con un nominal que ya se encuentra en el diccionario de fray Alonso de Molina:

*Temaquixtiani* librador, salvador o redemptor (Molina: 1577/1970, 97r)  
 Te-ma-quixtia-ni  
 Oindefan- mano-sacar (liberar) -Ag  
 El que libera a la gente

Esta denominación se usa exclusivamente para designar a Jesucristo y remite a la finalidad de su presencia en la tierra, suceso característico que lo distingue de Dios-Padre:

g) *totemaquixticatzin*<sup>7</sup> *Jesu Christo*  
 nuestro salvador (lit. el que libera a la gente) (Olmos: 1552/1996, 34)  
 h) *teotl tlatobuani*<sup>8</sup> *in temaquixtiani Jesus Christo*  
 dios señor el salvador de la gente Jesus Christo (Sahagún: 1583, 13r)  
 i) *in toltazotemaquixticatzin*  
 nuestro querido salvador (De Alva: 1634-1999, 61)

<sup>6</sup> Forma honorífica del lexema *tlabtoāni*.

<sup>7</sup> La palabra *tēmāxixtibkatsin* para referirse a 'dios' todavía está presente en algunas zonas de habla náhuatl, por ejemplo, Amanalco, Texcoco.

<sup>8</sup> Este difrasismo no es tan empleado para denominar a Jesucristo, se prefiere el que hace referencia a su esencia humana.

Jesucristo también es conceptualizado y expresado en los textos en su aspecto de hijo de Dios:

- j) *in tidios tipiltzi in tijtonameiotzi*  
 tú dios, tú hijo, tú rayo de sol (Sahagún: 1583, 55v)

Asimismo, se emplea otro difrasismo que apela a su atributo humano:

- k) *Jesuxpo in ipiltzin dios ca nelli teotl ybuan nelli oquichtli*  
 Jesucristo el hijo de dios es dios verdadero  
 y hombre verdadero (Gante: 1553-1982, 30r)

A pesar de que la voz *teōtl* como designación del Dios cristiano se utiliza con sumo cuidado, en realidad se usa con mayor productividad en todos los lexemas que hacen referencia a la condición de sagrado. En un primer momento se recurre a la simple composición nominal para expresar el atributo de divino o sagrado:

- l) *in ilbuicatl tlatolli in teotlatolli*  
 la palabra celestial, la palabra divina (Sahagún: 1524-1989, 90)

Sin embargo, se construye con posterioridad una forma especial: *teōyōtica*, que es un nombre abstracto con la adición del sufijo *-yōtl* a la raíz nominal *teōtl*, lo cual resulta en el lexema *teōyōtl*, al que se le añade el sufijo instrumental *-tica*. ¿Por qué esta elaboración que se antoja innecesaria dada la opción de la vía composicional mencionada arriba?

Primero está el problema de la identificación del contexto prehispánico con la voz *teōtl* y después la adición del sufijo instrumental proporciona una semántica diferente a las construcciones que lo emplean, ya que literalmente se puede interpretar como: “a través de o con la divinidad”. La traducción de *teōyōtica* por ‘sagrado’ o ‘divino’ transforma este matiz instrumental en uno distributivo y el carácter adjetivo anula la condición instrumental del nombre.

La derivación instrumental de la voz *teōtl* es muy productiva, fray Alonso de Molina registra 20 voces relacionadas con la voz *teōyōtica*,<sup>9</sup> que se empleó de forma recurrente:

<sup>9</sup> Una evidencia más de la inclusión de neologismos católicos en el diccionario que elaboró el evangelizador.

- m) *quimocelilia teoyotica sacramento*  
reciben el sacramento divino (Olmos: 1552/1996, 156)
- n) *in teuiutica titlatoani*  
tú, divino señor (Sahagún: 1583, 19r)
- o) *in titecuciuatl in teuiutica tichalchiuitl*  
tú, señora tú, jade divino (Sahagún: 1583, 19r)

En el caso del vocablo *Diablo*, el tratamiento no es el mismo, ya que la palabra *tlācatecolōtl* se emplea prácticamente sin distinción respecto a la voz *diablo*.

- p) *Macibui in achto ocuitlabuiltloc cibuatl ytechpa in tlacatecolotl*  
A pesar de que primero la mujer haya sido  
obligada por el tlacatecolotl (Olmos:1552/1996, 144)
- q) *yn tlatlacatecolo*  
los diablos (Olmos: 1552/1996, 242)

Es necesario hacer un estudio más preciso que incluya los distintos géneros, así como las órdenes religiosas, para evaluar la frecuencia de ambos lexemas. En un primer momento parece ser que las apariciones dependen del juicio del evangelizador; por ejemplo, en el “Tratado sobre los siete pecados capitales” de fray Andrés de Olmos se prefiere la opción de mantener el término en español,<sup>10</sup> el cual aparece una sola vez, junto con un vocablo náhuatl:

- r) *yn diablo, mictlan tecubtli* (Olmos: 1552/1996, 321v, 34)

En este ejemplo se emplea el nombre de *Mictlantecubtli* pero se elige la yuxtaposición y no la composición como mecanismo relacional; es posible que esto tuviera como objetivo el evitar que el nombre remitiera al universo prehispánico.

El nombre ‘Diablo’ también se asocia con otras denominaciones en español:

- s) *yn diablo Lucifer* (Olmos: 1552/1996, 381r-237)

El nombre de Lucifer también se asocia a la voz nahua:

- t) *in vei tlacateculutl Lucifer* (Sahagún: 1583, 96v)

<sup>10</sup> El lexema ‘diablo’ aparece en el texto mencionado, a veces más de una vez, en las siguientes páginas: 30, 48, 38, 156, 206, 226, 237, 230, 232, 238.

Asimismo está presente el proceso composicional con la palabra *tlācatecolōtl*:

- u) *Tlacatecolotlatoltica*  
 Tlaca-tecolo-tlatol-tica  
 Hombre-buho-palabra-Instr  
 Palabras diabólicas (Molina: 1565, 6v)
- v) *In motlacatecolotlatol yca*  
 con palabras diabólicas (De Alva: 1634-1999, 111)
- w) *amotlateotoquiliztlacatecolonahuatil*<sup>11</sup>  
 amo-tla-teo-toqui-liz-tlaca-tecolo-nahuatil  
 2ª PosPl-Oindefin-dios-pretender ser- Nom-hombre-buho-orden  
 sus preceptos diabólicos e idolátricos (De Alva: 1634-1999, 83)

### *La preservación del español*

El empleo directo del léxico católico en español en los textos nativos fue un mecanismo común, esta preservación se debió a la necesidad de transmitir de manera precisa conceptos complejos y de evitar así, en lo posible, la ambigüedad.<sup>12</sup>

- a) *yeboatly yn sancto*<sup>13</sup> *tocaitl ic mochiub miec tlamauicollli in tlalticpac*  
 es el santo nombre con el que se  
 hacen muchos milagros en la tierra (Olmos: 1552/1996, 32)
- b) *yn tlaltlacollli yn itoca Culpa* (Olmos: 1552/1996, 182)
- c) *in ompa purgatorio* (Olmos: 1552/1996, 182)
- d) *inic quimiecteneuilia in tonantzi S. Iglesia*  
 así lo alaba nuestra madre la santa Iglesia (Sahagún: 1583, 18r)

El uso del español compete en muchas ocasiones para expresar formas conceptuales complicadas para las cuales existe una alternativa perifrástica:<sup>14</sup>

<sup>11</sup> El verbo *teōtoca* que aparece en esta composición “querer ser o parecer dios”, fue el neologismo que se construyó para designar la idolatría.

<sup>12</sup> Aquí no hago referencia a las formas adaptadas a la lengua náhuatl, las cuales considero como préstamos.

<sup>13</sup> La forma nominal con referente animado de esta estructura fue adaptada al náhuatl a través del sufijo plural *-meb*.

<sup>14</sup> El empleo de la perífrasis en la creación de léxico católico lo trato en un artículo previo (Cf. Montes de Oca: 2005).

- e) *In teiuiuitica temazcalli ibeoatl in Sanctttto Baptismo*  
*In techicoaaliztli, ieboatl in sancta Confirmación*  
*In teiuiuitica atll, tlaqualli ieboatl in Sancta Comunion*  
*In teiuiuitica nepapan patli ieboaaatl in Penitencia*

(Sahagún: 1583, 13r)

### *Instrumentales*

La forma instrumental *-tica* de la cual Carochi dice: “*Ca*, con los nombres toma, ligatura *ti*, su ordinaria significación es de instrumento como de *teti* piedra. ‘*Tetica nicmotlac* le tire con una piedra’. De *quabuitl*, palo ‘*quaubtica ònichuitec* le di con un palo’”. (Carochi: 1645 [1983], 19r)

Launey afirma prácticamente lo mismo: *-tica* es un sufijo que sobre un radical nominal con la ligadura tiene casi siempre el sentido instrumental.

Tanto los ejemplos que cita Carochi como los de Launey tienen dos características en común, primero los nombres con el sufijo *-tica* son concretos y segundo, el orden sintáctico prototípico es FN-FV. En los ejemplos que muestro a continuación es posible observar la alteración respecto al tipo de nominal así como la sintaxis esperada:

- a) *Mitica chimaltica micque*  
 Murieron por la flecha y el escudo  
*Acaltica onechbuicac*  
 me llevó el barco  
*Tetica onicmotlac*  
 Lo lapidé con piedras  
*Caxtica mani in atl*  
 el agua está (por medio del ) en el plato (Launey: 1992, 128)
- b) *canel cenca onitlatlaco tlalnamiqiliztica tlatoltica tlabibualiztica*  
 porque yo he pecado mucho de pensamiento,  
 palabra y obra (De Alva: 1634-1999, 69)
- c) *Aub ca çenca icnoancatzintli canel çenca buei tetlazotlaliztica*  
 (es ) muy compasivo porque con gran amor (De Alva:1634-1999, 67)
- d) *Aço aca ticlalachibui anoço ticlacuicuii tlatatecolotlatoltica*  
 hechizaste a alguno o sacaste alguna cosa  
 de su cuerpo con palabras del demonio (Molina: 1565, 6v)

e) *Onitlatlaco tlalnamiquliztica tlatoitica tlabibualiztica*

Yo peco con el pensamiento palabra y obra (De Alva: 1634-1999, 69)

f) *ypan uetzi temjctianj tlattlaculli iciubca mopaleuja penitenciatca neiolmelaoalizt*

a veces caen en pecado mortal se ayudan

con la penitencia con la confesión (Sahagún: 1579-1993, 14)

*Extensiones semánticas*

Este recurso implica el empleo de una voz nativa cuyos rasgos semánticos básicos permiten la construcción de formas abstractas adecuadas al paradigma católico. Es posible que, en este caso, la tendencia consista en emplear verbos que denoten procesos físicos muy definidos y que no sean portadores de sentidos abstractos que pudieran interferir con el significado con el que se le pretende emplear. Aquí el problema radica en saber si estas extensiones se empleaban en contextos nativos o si son producto de la creatividad de los evangelizadores. Dada la inserción de voces de nuevo cuño en los diccionarios, es complicado identificar el origen.

A continuación presento un probable empleo de este recurso. Para traducir “exaltación” o “engrandecimiento” se utiliza el verbo *tīmalōā*<sup>15</sup> en náhuatl, que según el diccionario de Molina es ‘apostemarse o henchirse de materia la llaga’; en esta entrada no se incluye la extensión semántica de esta voz a los términos mencionados y tampoco aparece en la sección española, ya que las entradas para *engrandecimiento* presentan otras raíces más usuales en los textos, como *mābuizoa*, *tēnyōtl*, *tōcāyōtl*, *tleyōtl*:

a) Engrandecer a otro .*nite*, *mauizçotia.nite tleyotia.nite, tenyotia.nite, tocyotia.nite, uecapanoa.nite, ueilia.nite, pantlaça*Engrandecido. *Tlamauiçotilli, tlateyotilli, tlatenyotilli, tlattocayotilli, tlauecapanoll, tlaueyllilli, tlapanlaçalli*Engrandecimiento. *Temauizçotiliztli, tetleyotiliztli, tetenyotiliztli, tetocayotiliztli, teuecapanoliztli, tepantlaçaliztli*Engrandecerse, elevarse vanamente con soberbia. *Yzninoquixtia, yzninoquetza.nino, nehcapanquetza.nin, achipanquetza.nino, yeuatilia.nino, ueyllia*

(Molina: 1571-1977, 54r)

<sup>15</sup> La variación con *temaloa* es registrada también por Molina (1571-1977, 97r).

Sin embargo, en el diccionario de Simeón sí se encuentra el registro en este sentido, “*timalloa* o *timaloa nite*- elogiar, exaltar, honrar a alguien”, y se cita como fuente la gramática de fray Andrés de Olmos de 1547.<sup>16</sup>

- b) *Tictocuzcatizque tictimalozque*  
Lo usamos como collar lo exaltamos (Sahagún: 1583)
- c) *Zan timotimaloa inic aya iubquin cozcatl*  
Sólo te glorificas como collar (Bierhorst: 1985, 37v)

Es probable que la extensión se construya a partir de la idea de abundancia y de un proceso de agrandamiento físico. Esto podría explicar por qué en algunas de las apariciones del verbo *tīmalōā*,<sup>17</sup> en especial cuando se encuentra pareado con *mabcēbua* ‘conseguir o merecer lo deseado’ (Molina: 1571-1977, 50r) y *tlamachtia* ‘enriquecerse’, el sentido es *abundar*.

Otra de las raíces cuya extensión se usa de manera productiva en los materiales de la evangelización es *Tlaōcolia*.

La raíz base es *tlāōcoya*, cuyo significado probablemente se deriva de \*ta+\*pi ‘corazón’ + \*ko ‘dolor’,<sup>18</sup> ‘doler el corazón’, y es incorporada por Molina en su diccionario:

- d) *Tlaocuya.ni*. tener tristeza o estar triste (Molina: 1571-1977, 129v)  
*Tlaocolia.nite*. hazer misericordia a otro (Molina: 1571-1977, 129v)

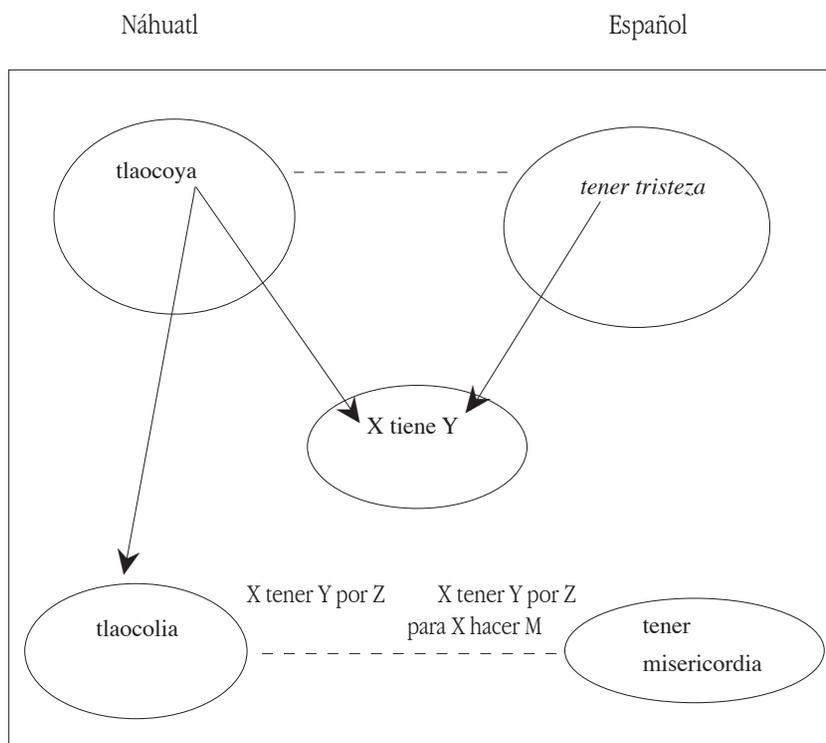
<sup>16</sup> En el vocabulario que acompaña la primera edición en español de la edición facsimilar de la gramática, no aparece *timalloa*, sólo *timalibuiān*. *itimalibuiā[n]* [lugar] donde está crecida toda miseria (Olmos :1985, 226r. Apéndice, p. 168).

<sup>17</sup> En los diálogos de Bancroft, conocidos también como “Huehuetlatolli. Discursos en Mexicano”, el verbo *timalōā* se encuentra pareado con el verbo *macebuia*: *tlā quitimalocān tla quimomācebuicān* (112), *quitimaloa quimomācebuia* (114), *tlā conmomācebuicēn tla contīmalocān* (114), *tlā toconīmalocān tla toconmācēbuiacān* (126), *ticomōīmalbuiā ticmomācēbuitzinoā* (142). Karttunen dice en su diccionario que el sentido de ambos tiene que ver con abundancia. En una de las apariciones de *Cantares* aparece pareado con *tlamachtia* que es enriquecerse ser próspero (Cf. Karttunen: 1992, 240). *Nocontimaloa nocontlamachtia* (*Cantares* fol. 3-27, 436) que también daría un contexto de abundancia. Tal vez es posible postular que la existencia de abundancia sería el sentido básico, y que la extensión “enaltecer” sería un desarrollo de los evangelizadores. Los editores de este manuscrito relacionado con Horacio Carochi a través de alguno de sus alumnos consideran que su proveniencia puede ser Texcoco y que la fecha de elaboración está entre 1570-1580 (Cf. Karttunen y Lockhart: 1987, 7).

<sup>18</sup> Dakin, comunicación personal.

La forma del aplicativo es la que se emplea en los textos de evangelización para significar *miser cordia*. Literalmente la adición del aplicativo significa ‘estar triste por o para alguien’.

La identidad conceptual entre las dos lenguas, establecida por el vocablo, facilitó el empleo de esta forma en el contexto católico ya que *miser cordia*<sup>19</sup> significa ‘tener o inspirar compasión o lástima’. La representación semántica de este vocablo nos lleva a identificar el matiz que impide una asimilación total de las formas en náhuatl y español.



<sup>19</sup> La palabra *miser cordia* significa ‘sentimiento de pena por los que sufren que impulsa a ayudarles o aliviarles’ y está formada por las raíces *miser* ‘tener, inspirar compasión’ y *cor-di* ‘corazón’ (Cf. Moliner: 1998, 425).

En el esquema “*tlāōcoya*” y “tener tristeza” se pueden representar como X tiene Y donde X es un sujeto y Y corresponde al sentimiento tristeza. *Tlāōcoya* + el sufixo aplicativo nos da *tlāōcolia*, que en español se traduce por tener misericordia. Así, la representación del náhuatl *tlāōcolia* tener Y por Z es ‘tener tristeza o pena por o para alguien’, mientras en español el tener misericordia implica un sujeto que tiene un sentimiento de tristeza por alguien pero donde el mismo sujeto X hace M por Z, y este último no es sólo el sujeto receptor del sentimiento sino de una acción consecuente (M). La anterior secuencia, X hacer M, puede representar:

X ayuda a Z

X alivia a Z

Finalmente, tener misericordia no es sólo tener el sentimiento de pena o tristeza por alguien sino actuar en conformidad con éste.

Los ejemplos del uso de este lexema en contextos católicos son los siguientes:

- e) *Dios canel cenca motetlaocoliliani*  
 pues así Dios es muy misericordioso (Molina: 1565, 2v)
- f) *in tetlauculiliztli*  
 misericordia (Sahagún: 1583, 137v)
- g) *tetlauculiani*  
 misericordioso (Sahagún: 1583, 137v)
- h) *Ca no yebuatl yn aquin nemamatiliztica tetlaocolia*  
 pues también él quien con timidez y misericordia (Gante: 1553-1982, 51r)

### Conclusión

La conquista espiritual implicó una serie de tareas, entre las cuales, la empresa lingüística fue de vital importancia. La producción y reproducción de textos católicos en lengua náhuatl significó no sólo el empleo de recursos como la perífrasis, la extensión semántica y la composición *ad infinitum* sino también la creación de conceptualizaciones novedosas y la transformación de las ya existentes, para crear un nuevo universo lingüístico de lo sagrado.

## Referencias

- BIERHORST, John  
 1985 *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos with an Analytic Transcription and Gramatical Notes*. Stanford, California: Stanford University Press.
- CAROCHI, Horacio  
 1645 [1983] *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della*. Edición facsímil. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DE ALVA, Bartolomé  
 1634 [1999] *Confessionario Mayor y menor en Lengua Mexicana*. Norman: University of Oklahoma Press.
- DE GANTE, Pedro  
 1553-1982 *Doctrina Christiana en Lengua Mexicana*. México: Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, JUS.
- KARITUNEN, Frances, y James LOCKHART (eds.)  
 1978 *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California.
- LAUNEY, Michel  
 1992 *Introducción a la lengua y a la literatura nahuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MOLINA, Alonso de  
 1565 *Confesionario breve en lengua mexicana*, en casa de Antonio de Espinosa, México. [En *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, compilado por Ascensión Hernández de León-Portilla, CD-ROM. Madrid, 1999 (Serie IX Fuentes Lingüísticas Indígenas, Colección Clásicos Tavera)].  
 1571 [1977] *Vocabulario en lengua mexicana y castellana y mexicana y castellana*. Facsímil de la edición de 1571. México: Porrúa.
- MOLINER, María  
 1988 *Diccionario de uso del español*. México: Gredos.
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes  
 2005 "Polisíntesis y perífrasis en los textos de evangelización", en *Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño: 30 años del Instituto de Investigaciones Filológicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 505-515.
- OLMOS, Andrés de  
 1552 [1996] *Tratado sobre los siete pecados capitales*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- 1985 *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Colección Gramáticas y Diccionarios, 4).
- SAHAGÚN, fray Bernardino de
- 1524 [1989] *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano IV y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*. Editado por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1577[1976] *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Translation and notes Arthur J. Anderson y Charles. E. Dibble. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah, 13 v.
- 1579 [1993] *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Editado por Arthur J. O. Anderson. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1583 *Psalmodia Christiana y Sermonario en lengua Mexicana*. México: Pedro Ocharte.

Recibido en septiembre de 2006

#### Summary

Mercedes Montes de Oca Vega invites us to consider as linguistic resources the doctrinal texts composed during the *Colonia* by the priests in charge of converting the indigenous population to Christianity. She considers that these works deal with the conceptual problem of expressing a message that would be both clear enough to the receiver as well as accepted by the Church. In order to show how this was done, she analyzes the different mechanisms of linguistic expression of two key concepts included in Nahuatl doctrinal texts: *God* and *Devil*. She also directs her attention to three other linguistic resources used for the creation of new Catholic vocabulary in Nahuatl: borrowing of Spanish words, use of instrumental particles, and semantic extension of some basic word forms in order to introduce new applications and senses for them. Montes de Oca considers these strategies to be the result of the encounter of two different religious experiences and an attempt to give coherence to Catholic concepts within the indigenous way of thinking.