

Dossier:

**‘Virgen’ y ‘virginidad’ en las lenguas
amerindias de la América Latina colonial.**

**Un estudio de su terminología y traducción
en diccionarios y textos de los siglos XVI-XVIII**

**‘Virgin’ and ‘Virginity’ in the Amerindian
Languages of Colonial Latin America.**

**A Study of Their Terminology and Translation
in Dictionaries and Texts from the 16th to 18th centuries**

(coordinación: Roxana Sarion)



Traducción del concepto 'virgen' a la lengua tepehuana en la obra de Benito Rinaldini (siglo XVIII)

Translation of the Concept 'Virgin' into the Tepehuan Language in the Work of Benito Rinaldini (18th century)

Rosío del Carmen Molina Landeros

Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana, México

<https://orcid.org/0000-0002-6140-9286>

rosio.molina@uabc.edu.mx

Resumen: En este estudio analizamos cómo el jesuita Benito Rinaldini afrontó al anisomorfismo lingüístico y cultural al traducir el concepto católico de 'virgen' en su *Arte de la lengua tepehuana* (1743). Exploramos la gramática, los textos religiosos y el vocabulario para identificar su presencia en ejemplos gramaticales y en fragmentos del Confesionario y del Credo; así como su uso para codificar términos como 'doncella' y 'muchacha' y otras nociones afines; también revisamos si el tratamiento de 'virgen' difiere al dado a la Virgen María. La comparación con otras gramáticas y vocabularios del noroeste revela un patrón común: la extensión semántica de términos nativos que denotan 'juventud', 'novedad' o 'integridad' para expresar valores morales cristianos. Este procedimiento, ante un concepto inexistente en la cultura tepehuana, pero importante en la cultura cristiana, obligó a proponer nuevos usos para vocablos propios; lo que derivó que las estructuras semánticas de la lengua indígena se adaptaran para integrar nuevas categorías implantadas por el misionero en un contexto de evangelización.

Palabras clave: Anisomorfismo lingüístico y cultural; extensión semántica; lengua tepehuana; virgen; traducción misionera.

Abstract: In this study, we analyse how the Jesuit Benito Rinaldini addressed linguistic and cultural anisomorphism when translating the Catholic concept of 'virgin' in his *Arte de la lengua tepehuana* (1743). We examine grammatical examples, religious texts, and vocabulary in order to identify the presence of this concept in grammatical illustrations and in fragments of the Confessional and the Credo, as well as its use in encoding terms such as *doncella* and *muchacha* and other related notions. In addition, we investigate whether the treatment of 'virgin' differs from that applied to the Virgin Mary. A comparison with other grammars and vocabularies from the Northwest reveals a common pattern: the semantic extension of native terms denoting 'youth,' 'novelty,' or 'integrity' to express Christian moral values. When confronted with a concept that was nonexistent in Tepehuan culture but central to Christian doctrine, this procedure required the proposal of new uses for native words. As a result, the semantic structures of the indigenous language were adapted to integrate new categories introduced by the missionary within an evangelisation context.

Keywords: Linguistic and cultural anisomorphism; semantic extension; Tepehuan language; Virgin; missionary translation.

Recibido: 6 de agosto de 2025; aceptado: 20 de noviembre de 2025



INDIANA 42.2 (2025): 157-185

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i2.157-185

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción

Cada lengua se erige en determinado contexto cultural como respuesta a las necesidades comunicativas de una comunidad de habla. Factores como el entorno natural, las costumbres, las creencias religiosas, los sistemas sociales y las condiciones económicas moldean tanto las formas de vida como el pensamiento de los hablantes y con ello de sus sistemas lingüísticos. Así, las lenguas no son meros correlatos del mundo, sino que evidencian cómo sus hablantes categorizan e interpretan la realidad en relación con su cultura. Por ello cuanto más disímiles sean dos culturas y sus conocimientos, mayor será el contraste en sus lenguas, esto se evidenciará con una falta de correspondencia entre formas y estructuras, fenómeno conocido como “anisomorfismo” (Yong y Peng 2007, 136).

La evangelización en el Nuevo Mundo requirió traducir preceptos del catolicismo a las lenguas indígenas; tratando de evitar malentendidos y de erradicar las creencias locales. Los compendios lingüísticos novomundista evidencian el esfuerzo de los misioneros por comprender, primero, el mundo americano y luego, trasladar a las lenguas originarias y al español los saberes que se intercambiarían para la mutua comprensión.

Los misioneros prestaron atención a aquellos conceptos que los ayudarían a transmitir la doctrina cristiana a los nativos; y enfrentaron los problemas de traducción derivados del anisomorfismo. El préstamo léxico, como primer recurso de traducción, facilitó el intercambio conceptual entre españoles e indígenas; no obstante, más que una mera ampliación del paradigma léxico, se introdujeron nuevas perspectivas cognitivas; como lo explica Fray Gerónimo de Mendieta:

[...] de **nuestro modo de hablar toman los mismos indios**, y olvidan el que usaron sus padres y abuelos y antepasados. Y **lo mismo pasa por acá de nuestra lengua española**, que la tenemos medio corrupta con vocablos que **a los nuestros se les pegaron** en las islas cuando se conquistaron, y otros que acá se han tomado de la lengua mexicana. Y así podemos decir, que de lenguas y costumbres y personas de diversas naciones, se ha hecho en esta **tierra una mixtura o químera**, que no ha sido pequeño impedimento, para la buena cristiandad de esta nueva gente (Mendieta 1870 [siglo XVI], lib. IV, cap. XLIV; negritas añadidas).

La mezcla entre lenguas originarias y el español generó un interés metalingüístico desde las primeras incorporaciones al habla europea. En distintos tipos de textos –documentos notariales, memorias, diarios, cartas, relaciones, ordenanzas, códigos legales, historiográficos, etc.–, los autores ejercieron, en ocasiones, un rol semejante al del lexicógrafo, explicando el nuevo arsenal léxico proveniente de las lenguas indígenas. Esta preocupación no fue nueva en el siglo XVI, pues los empleados métodos para adoptar voces originarias, como aclaración perifrástica, traducción directa, etc., seguían criterios usados desde Alfonso X (Enguita 2004, 41).

En gramáticas y vocabularios novomundistas se intentó explicar las lenguas originarias por medio del español; y debido a las diferencias culturales, los misioneros debieron tomar decisiones clave al traducir conceptos entre ambos mundos. Respecto a los

términos del catolicismo existió un debate; muchos misioneros lingüistas se decantaron por préstamos del español en lugar de equivalentes autóctonos; y para el análisis lingüístico, siguieron el marco de referencia heurístico de Nebrija debido a las restricciones ideológicas de índole religioso (Zimmermann 1997, 14).

En este trabajo nos proponemos analizar los procedimientos de traducción del concepto ‘virgen’ en el tratado lingüístico-religioso sobre la lengua tepehuana confeccionado por el jesuita Benito Rinaldini; identificar si opta por un tratamiento distinto para la Virgen como figura religiosa; y revisar la productividad de la traducción en la construcción de otros conceptos religiosos. Además, comparamos con lo propuesto en otros artes, vocabularios, confesionarios jesuitas del noroeste, para identificar coincidencias y divergencias.

Rinaldini, con solo 17 años, llegó a la Nueva España en 1712, directamente al Colegio de San Ildefonso donde se formó y ordenó en 1722; misionó en el norte, entre los tepehuanes en Nabogame y Burigame de 1724 a 1751; posteriormente fue reasignado como visitador de la Baja Tarahumara, donde murió en 1764 (Burrus y Zubillaga 1982, 196). Para integrarse, el joven italiano debió aprender español (Hausberger 1997, 80), probablemente utilizó el *Vocabulario español e italiano* de Lorenzo Franciosini, obra numerosos veces reimpresa y difundida en Italia (Gili Gaya 1947, xx; Alvar Ezquerro 2002, 38; Acero Duránte 2003, 193).

Texto	Páginas	Características
Arte	1-72	Constituida por dos apartados: las categorías gramaticales y la sintaxis. Cierra con unas notas de algunas propiedades de la lengua; un diálogo, y “advertencias sobre lo dicho”.
Catecismo	1-25	Incluye además del catecismo a manera de pregunta u respuesta, la breve declaración del Credo y la breve declaración de los Mandamientos.
Confesionario ¹	1-43	Tras este añade el Acto de contrición; la Tabla de los parentescos (45-48); Actos de fe, esperanza y caridad.
Vocabulario	1-145	Cuenta con 6759 entradas, se trata de un vocabulario bilingüe en dirección español-tepehuana.
Dos listados	145-149	“palabras que faltan en el vocabulario” y fe de erratas.

Tabla 1. Textos que conforman el *Arte de la lengua tepehuana, con vocabulario, confesionario, y catecismo* de Rinaldini, publicado en México en 1743.

1 El confesionario está redactado en latín y tepehuano; el latín se utiliza de manera eufemística en algunas entradas del vocabulario, especialmente el miembro viril (Molina 2022). No obstante, su uso en el catecismo parece responder a la tradición textual que sigue Rinaldini, cuyo vocabulario es el más ‘europeo’ entre los jesuitas del noroeste; es decir, el más apegado a formas lexicográficas y textuales de Europa, ya que registró pocos indigenismos y usó el latín como metalengua (Molina 2016).

Según Decorme (1941), en 1731, tras ocho años en Nabogame, Rinaldini, “sujeto amable y de buenas prendas” (242), ya dominaba bien la lengua tepehuana; y comienza la redacción de su manual lingüístico-religioso, que concluyó en Huejotitlán, tras ser trasladado, donde se hablaba un dialecto distinto (Decorme 1941, 88); lo cual él mismo hace referencia en distintos pasajes. Es muy probable que se apoyara de alguno de los cuatro manuscritos del *Arte y vocabulario de la lenguas tepehuana y tarahumara* del Padre Jerónimo Figueroa (Decorme 1941, 314).

Anisomorfismo

En la lexicografía bilingüe donde se busca coordinar unidades léxicas de dos lenguas, consideradas equivalentes en su significado léxico (Zgusta 1971, 294), el mayor obstáculo es el anisomorfismo, es decir, a la falta de correspondencia exacta entre los sistemas lingüísticos, debido a diferencias en la organización conceptual y cultural de cada lengua. Zgusta advierte que este fenómeno no solo atañe a aquellas palabras culturalmente marcadas (*culture-bound words*), sino que puede hallarse en la mayoría de las unidades léxicas (1971, 296), ya que cada lengua es dueña de un sistema nocional propio y exclusivo, cuya organización responde a la historia cultural de sus hablantes.

El anisomorfismo, opuesto al isomorfismo, implica pérdidas como ganancias en todo proceso de traducción o transferencia interlingüística. Hartmann y James lo definen como una asimetría estructural, semánticas y culturales entre dos lenguas, que diferentes impide una traducción directa, palabra-por-palabra (2001, 6). Entre menos relación etimológica exista entre las lenguas, más difícil será hallar equivalencias; por ejemplo, resulta más fácil ubicar equivalencias entre español y francés o náhuatl y huichol que entre español y chino o inglés y maya. Šipka define el anisomorfismo léxico como cualquier divergencia de la equivalencia léxica uno a uno (2015, 4), la cual puede derivarse de distintas experiencias sociales, funciones discursivas o proyecciones metafóricas distintas, y se aborda desde enfoques sistémico-funcionales, cognitivos y transculturales (2015, 4).

Para establecer equivalencias entre dos lenguas, Yong y Peng señalan la necesidad de identificar el tipo anisomorfismo y sus causas, que pueden ser culturales, sociales, geográficas, políticas, religiosas, biológicas, entre otras (2007, 136).² Los anisomorfismos lingüístico y cultural son los más problemáticos; el primero surge de las diferencias estructurales, como casos gramaticales, tiempos verbales, categorías léxicas, etc.³ (Yong

2 Estos autores reconocen cinco tipos de anisomorfismo: cultural, lingüístico, componencial, extralingüístico y especializado. En cambio, Alcaraz Varó (2004) solo habla de cuatro, el lingüístico, el cultural, el interpretativo y el pragmático o genérico.

3 Por ejemplo, Rinaldini reconoce la falta de artículo y marcación de caso – “[l]os Tepeguanes no usan, ni tienen Artículo alguno, y assi no distinguen Nominativo, ni Genitivo, ni otro obliquo” (1743, 3)–; de género – “[t]ampoco los Tepeguanes tienen genero masculino ó femenino, ó neutro” (1743, 3)–; de

y Peng 2007, 140); el segundo, de conceptos exclusivos de una cultura. Este último, es el más difícil de resolver, pues con el paso del tiempo las comunidades integran como propios todas aquellas creencias, costumbres, ideologías, presuposiciones, paradigmas, etc. (Alcaraz Varó 2004, 204). Estas palabras culturalmente específicas (*cultural words*) causan lagunas léxicas, cuya mejor solución es la traducción literal o la transliteración seguida de una explicación cultural y pragmática (Yong y Peng 2007, 140). Los términos de parentesco son un ejemplo de este tipo de anisomorfismo, pues evidencian las estructuras familiares reconocidas al interior de cada cultura.⁴

Los autores identifican entre cinco y cuatro dominios conceptuales⁵ donde el anisomorfismo léxico es más marcado, entre ellos se encuentra la religión.⁶ De ahí que traducir del español a las lenguas amerindias los saberes del catolicismo implicó confrontar patrimonios culturales no compartidos; y resolver una brecha lingüístico-cultural compleja, pues este dominio incluye referentes abstractos como concretos –como *acetre de agua bendita*, *consagración*, *capilla*, *clérigo*, *exequias*, *confesión*, *cirio*, *ostia*, *sacramento*, *sagrario*, *cuaresma*, *pecado* y *purgatorio*; entradas registradas en el vocabulario de Rinaldini (1743)– de difícil equivalencia.

En español, los conceptos religiosos ya contaban con un rico material simbólico y lingüístico; es decir, eran experiencias fuertemente arraigadas en la cultura hispana para las cuales la lengua ya tenía desarrolladas estructuras lingüísticas –palabras, morfemas o construcciones– bien cimentadas. Por ejemplo, en torno al bautismo existía una rica red conceptual⁷ que debía transmitirse a los nativos; sin embargo, para ellos lo concreto o

pronombres recíprocos –“no tiene la Tepeguana el Pronombre Recíproco; y así en las pocas veces que se le ofrece, usa de los Pronombres possessivos” (1743, 4)–; la marca morfológica de diminutivo –“[m]uy pocos usan los Tepeguanes el Diminutivo; y en nombres propios, como Mariquita–*Peruccio*, nunca usan: en otras cosas usan del adjetivo *Alali-chico*” (1743, 7); de infinitivo –“este modo no lo hai en la Tepeguana, y lo suplen usando de circumlocucion con otro Tiempo, conforme la Oracion lo pidiere: (v.g.) No puedo hablar–*Meita beiga nanscian neòque* (id est) No està bueno para que yo hable” (1743, 25).

4 Rinaldini reconoce que los términos de parentesco son “muy varios, y prolixos”, al distinguir los grados de sus parentescos por línea de varón de los que son por línea de mujer (1743, 41).

5 Nida (1945) fue el primero en categorizar los campos conceptuales que generan problemas de equivalencia por su carga cultural involucrada: ecología; cultura material; cultura social; cultura religiosa y cultura lingüística (1945, 198). Newmark, inspirado en él propone cinco categorías: ecología; cultura material –comida, ropa, casas y ciudades y transporte–; cultura social; organizaciones, costumbres, actividades, procedimientos, conceptos –políticos y administrativos; religiosos; artísticos–; y gestos y hábitos (2010, 135). Molina Martínez, también siguiendo a Nida, las redujo cuatro: medio natural; patrimonio cultural; cultura social; y cultura lingüística (2001, 92-93).

6 Newmark considera los términos religiosos dentro de la categoría de “organizaciones, costumbres, actividades, procedimientos o conceptos” (2010, 135); en cambio, Molina Martínez (2001), dentro de ‘patrimonio cultural’; y Fernández Guerra (2012), en el rubro ‘sociales e históricos’; en cambio, Nida (1945) propone una ‘categoría religiosa’.

7 Esta ceremonia simbolizaba la iniciación al cristianismo; abría la puerta a otros sacramentos; purificaba del pecado original; incorporaba a la comunidad religiosa (Pozzaglio y Svriz 2015, 240); y también la vinculaba con los padrinos y otorgaba un nombre.

visible se reducía a un acto físico: un ritual solemne, ejecutado por un sacerdote, que se realiza infundiendo agua bendita sobre la cabeza del bautizado por inmersión o aspersión (Pozzaglio y Svriz Wucherer 2015, 242). Esta serie de acciones era lo único tangible para el indígena, ya que implicaba una experiencia tanto física como social. En cambio, los elementos simbólicos –la incorporación a la Iglesia, la liberación del pecado original y el vínculo del apadrinamiento– eran abstractos y de difícil traducción cultural. Ante tal distancia conceptual, Rinaldini optó por ampliar el significado del verbo *vacuane* –‘lavar’–⁸ para traducir ‘bautizar’, incorporando así este sacramento a la cosmovisión tepehuana. En el *Arte* queda asentada esta nueva polisemia:

PARTICIPIO DE PRESENTE, E IMPERFECTO. Este tiempo se forma, añadiendo a la raíz del verbo la terminación *Damue*, (vel) *Dame*: (v.g.) [...] *Vacuanadamue* – Lavans, (vel) Lavator; cuya Raíz es el Verbo *Vacuane* – **Lavar, ó Bautizar**, al modo de Amans, tis, (vel) Amator, ris, El que ama ó amaba (Rinaldini 1743, 27; negritas añadidas).

En el vocabulario queda registrado el sentido primigenio de la voz tepehuana:

Lavar.	<i>Bacuane, vacueanta, vacuanani.</i> bacu.ane, vacue.anta, vacuan.ani lavar.1PS-PRES, lavar.1PS-PERF, lavar.1PS-IPFV ‘lavo’, ‘lavé’, ‘lavaba’
Lavandero.	<i>Vacuanadamue.</i> vacuana.damue lavar.NMLZ.ACT ‘quien lava’
Xavon.	<i>Vacuanajare.</i> vacuana-jare lavar.NMLZ.INS ‘con lo que se lava’

Así también, se reafirma la polisemia de *vacuane*⁹ en la entrada de ‘bautizar’; y además esta sirve de base para la formación sustantivos relacionados como ‘bautismo’, ‘baptisterio’, ‘cristiano’ y ‘padrino de bautizo’; y añadiendo la negación –*meit* o *mait*– construye ‘pagano’ y ‘gentil’; esto sin eliminar el primer sentido, como se ve a continuación:

8 Al inicio del *Arte*, en el capítulo “Del Nombre”, no se registra dicha polisemia: “solo distingue Plural del Singular [...] Exceptuarse los que empiezan en B. mejor diré en V. [...] *Vacuanicamoe*-bautizado: *Vapacuanicamoe*-Baptizados [...]” (1743, 1).

9 Rinaldini (1743) añadió el rasgo semántico religioso a la forma tepehuana de ‘lavar’, en lugar de usar *battutubitude* (bañar); *vadduide* (mojar); o *vapagani* (regar). Esta polisemia se fijó, como atestigua el *Diccionario tepehuán de Baborigame, Chihuahua* (Bascom y Molina 1998; DTB en lo subsiguiente): “*vakuáánai* vt 1. lavar (*ropa, manos*) 2. bautizar” (1998, 309); “bautizar vt *vakuáánai*” (1998, 370); mientras que los otros verbos conservan los sentidos registrados por Rinaldini: *váâtçxdi* (bañar); *vadâidi* (mojar) y *vaágai, vapáágai* (regar).

Baptizar.	<i>Vacuane ane, vaccueanta.</i> vacuane ane, vaccue.anta bautizar.1PS, bautizar.1PS-PERF 'bautizo' 'bauticé'
Bautismo.	<i>vacuanaraga.</i> vacuan.araga bautizar.NMLZ.ACT 'bautismo'
Baptisterio.	<i>Namiquer vappacuane.</i> nami.quer va<ppa>cuane REL.LOC bautizar<PL> 'lugar donde bautizan'
Cura de Iglesia.	<i>Pali vapacuanitadamue.</i> pali va<pa>cuani.ta.damue padre bautizar<PL>.NMLZ.ACT 'padre que los bautiza'
Chrisstiano.	<i>Vacuanicamue.</i> vacuani.camue bautizar.NMZ.PAC 'bautizado'
Padrino de Bautismo.	<i>Vacuanicamoe oggade.</i> vacuani.camoe ogga.de bautizar.NMZ.PAC padre.POS 'padre del bautizado'
Pagano.	<i>Mait vacuanicamoe.</i> mait vacuani.camoe no bautizar.NMZ.PAC 'no bautizado'
Gentil, no bautizado.	<i>Meit vacuanicamue.</i> meit vacuani.camue no bautizar.NMZ.PAC 'no bautizado'

Como se observa, el jesuita comprendía que recurrir a términos de conceptos concretos ya existentes en la lengua indígena, era uno recurso eficaz para esquivar el anisomorfismo léxico-conceptual entre el español y la lengua tepehuana, y así alcanzar su objetivo evangelizador: transmitir el catolicismo mediante la propia lengua del amerindio.

Postura traductológica de Rinaldini

La traducción misionera, actividad transcultural y translingüística se manifiesta en textos bilingües como descripciones etnográficas, catecismos, en los vocabularios bilingües (Zwartjes 2014, 1); y en los ejemplos gramaticales. Sin embargo, es en los proemios,

las notas y las advertencias donde el misionero expresa con mayor claridad su reflexión sobre el proceso de traslación.

Rinaldini, al confeccionar su manual lingüístico-religioso de la lengua tepehuana, se enfrentó a las asimetrías lingüístico-culturales entre ambas lenguas. En varios momentos, reconoce con honestidad que no siempre logró desentrañar el ‘intrincado laberinto’ que significó esta lengua, por ser “una de las quatro mas dificiles de estas Misiones, por lo fecundo, metaphorico, y guttural de su pronunciacion, sino tambien frisar en mucho con las lenguas Pima, y Julime” (Rinaldini 1743, *Proemio*, 2). Admite que no logró comprender en su totalidad el sistema lingüístico de los tepehuanos, por ello afirma en el Proemio que:

[...] la practica, y exercicio es el mejor, y mas experto Maestro de qualquier Arte, daré una compendiosa noticia de la Lengua, dexando à pluma mas pulida, y mexor cortada, el que se dé á luz una entera, prolixa, y mas perfecta Arte de este Idioma (1743, s.n.).

Es en el “Compendio de lo más substancial que se enseña en el Cathesicmo. Traducido al Idioma Tepeguan” donde Rinaldini registra, a modo de advertencias, las decisiones que tomó al traducir al tepehuano los contenidos espirituales del cristianismo. En primer lugar, conjuga una postura didáctica –consciente de que le habla a aprendices de lengua– con una reflexión sobre teoría de la traducción, al advertir que respeta la sintaxis tepehuana, apegándose así a lo descrito en la gramática, y que una traducción literal al español –palabra por palabra– carecería de sentido:

Advierto lo primero, en **la traducción al castellano me acomodo de ordinario à la colocación, que tienen la oración, y la dicción tepeguana** (aunque no suene tan bien como pudiera al oído en la castellana) con el fin, de que el que no supiere bien la lengua tepeguana pueda fácilmente comprehender, (y de esta suerte advertir en las reglas, que se han dado en el Arte de esta lengua, ya reducida à práctica), **qual palabra tepeguana corresponde à la castellana**: v.g. dice una de las preguntas del Cathecismo subsecutivo. *Samascuga Perfonasci Teodi u pudui, jad Santa Malia amider buse?* **Cada palabra de esta oración, ó modo de decir en la lengua tepeguana está en su lugar, y tiene su legitima colocación; y traducido palabra, por palabra al Idioma castellano no tiene sentido**: *Qual Persona Hombre, se hizo y Santa Maria de allí nació?* Que no suena tan bien al oído, como si dixera: *Qual Persona se hizo hombre, y nació de Santa María?* (Rinaldini, 1743, *Compendio*, 1; negritas añadidas).

En segundo lugar, Rinaldini reconoce la existencia de anisomorfismo léxico entre el español y el tepehuano; situación que resuelve a través tres estrategias: el uso préstamos del español,¹⁰ el empleo de paráfrasis, o bien, opta por no traducir aquellos conceptos para los cuales no encontró equivalencia.

10 En el vocabulario, Rinaldini traduce dieciséis términos religiosos a través de préstamos léxicos del español: ‘Arzobispo. *Alzovisposi*’. ‘Cruz. *curusi*’. ‘Diablo. *Diavoro*’. ‘Dios. *Diusi*’. ‘Espíritu Santo’. ‘*Espiritu Santo*’. ‘Fiscal. *Piscali*’. ‘Jesu Christo. *Sesu-Chiristo*’. ‘Judío. *Iudio*’. ‘Missa. *Missá*’. ‘Ostia. *ostiasci*’. ‘Obispo. *Obisposci*’. ‘Quaresma. *Corescimajo*’. ‘Sacramento. *Sacramento*’. ‘Santos. *Sasanto*’. ‘Vicario. *Vicari*’. ‘Jesus. *Sesús*’.

[...] como **no pudiéndose explicar alguna cosa en el Idioma tepeguan**, ò porque **no tienen en su lengua el vocablo** correspondiente, ò porque dándole el legitimo sentido, que tiene en el castellano no explica suficientemente la materia, ò susbancia de la cosa, de que se trata; me acomodo à la corta capacidad de los Indios; ya **tepeguanizando la palabra castellana**, que ellos no tienen; ya **usando de circumlocucion**; ya **dexando algunas cosas, à que por ningún modo he podido hallar la correspondiente, y legitima explicación en la tepeguana**; aunque esto ultimo no es frequentemente, sino rara vez, como se verá en lo que sigue (Rinaldini 1743, *Compendio*, 1-2; negritas añadidas).

Además de estos tres procedimientos, admite haber incorporado nuevos significados a voces tepehuanas que, a su parecer, mejor transmitían el sentido del elemento léxico español, específicamente ilustra esta estrategia con el concepto de 'alma':¹¹

[...] **no teniendo el Tepeguan vocablo tan propio**, que corresponda adequadamente al vocablo castellano Alma, uso yo de el que me ha parecido más propio de los tres, que los Tepeguanes usan, y es *Tuguitoidaga*, que propiamente quiere decir Entendimiento: **por en quanto siendo este cosa solamente espiritual, explica mejor el Alma**, que no el otro vocablo *Jura* Corazón, ni el otro *Ibudague* Estómago = de que **ellos usan también para explicar el Alma** [...] son equívocos con cosa material, y carnal; [...] **en este mi Pueblo, usan mas de la palabra Tuguitoidaga**, que de las otras dos, **quizá por usar yo mucho de ella en sus Pláticas, y Doctrinas**; y es importante se acostumbren à ellos porque siendo **los Indios tan materiales en todas sus cosas, no entienden algo de material también en nuestra Alma**, y en la de Christo Nuestro Señor, usando de la palabra Corazon, ò de la otra *Ibudage* en el Cathecismo [...] (Rinaldini 1743, *Compendio*, 4; negritas añadidas).

Esta cita revela, en primer lugar, que Rinaldini procuró distinguir entre conceptos concretos y abstractos, pues consideraba que una noción inmaterial como 'alma' debía traducirse por medio de una voz tepehuana con denotación abstracta, como lo tenía *tuguitoidaga* ('entendimiento').¹² En segundo, resalta el papel del uso en la fijación de los nuevos significados. Al respecto, Decorme relata: "Dice el P. Rinaldini que sus indios no entienden la doctrina en lengua Tepehuana antigua y por eso les está enseñando en la moderna que ha reducido a arte y en ella están bien instruidos niños y adultos" (1941, 243). Esto sugiere que el uso lingüístico intencional del misionero no solo modificó el sistema de lengua, sino también incorporó elementos previamente inexistentes —o bien con otros matices simbólicos— al sistema conceptual del nativo. Su labor no solo se trató de desentrañar la gramática y el léxico, sino de seleccionar las expresiones capaces de alojar las categorías del cristianismo para suplantarlo las nociones religiosas previas en la lengua tepehuana.

11 De acuerdo con el DTB, la forma *iibidagai*, significa 'corazón' y también 'alma': 1. el corazón (*lo que palpita*). 2. el alma, el corazón (*lo que siente emociones*) 3. la vida. 4. la polilla (*del maíz*) (Bascom y Molina 1998, 105).

12 Aprovechando uno de los sentidos de 'entendimiento' del español, donde ya estaba involucrado el concepto 'alma': "Una de las tres potencias del alma, que (según San Agustín) es aquella virtud que entiende las cosas que no vé. [...] es una potencia espiritual y cognoscitiva del alma racional, con la cual se entienden y conocen los objetos, así sensibles como no sensibles, y que están fuera de la esfera de los sentidos [...]" (RAE s.f., NTLLE, Diccionario de autoridades, 1734, s. v. entendimiento).

Concepto 'virgen' en el Viejo y Nuevo Mundo

En la historia del léxico del español, el uso 'virgen' se registra, según el *Corpus del Diccionario histórico de la lengua española*, desde inicios del siglo XIII.¹³ Por su parte, Corominas y Pascual reconocen que Berceo fue el primero en documentar esta voz; y que la voz latina *virgo* podía traducirse como 'muchacha', 'doncella' y 'virgen'. Esta polisemia será relevante para nuestro análisis, pues las licencias que Rinaldini adopta —o hereda— al traducir estas voces al tepehuano, se relacionan con el sentido que guardaban en español de la época.

En la lexicografía hispana, Nebrija (1495) establece en la macroestructura, con la coordinación de lemas, la sinonimia¹⁴ entre 'virgen' y 'doncella'; también da luz de la derivación y del uso metafórico ganado por el término para nombrar metafóricamente una cualidad de objetos —como 'virginal cosa'—.

En el siglo XVII, Covarrubias reafirma que 'virgen' es otra forma para llamar a 'doncella' por su estado de castidad y virginidad.

En el siglo XVIII, el *Diccionario de la lengua castellana* (RAE 1739, 493-494) registra nueve acepciones¹⁵

VIRGEN, tomado del lat. *virgo*, -inis, 'muchacha', 'doncella, virgen'. 1.^a doc.: Berceo.

Aplicado a la Madre de Dios es de uso muy frecuente en todas las épocas. Es también cultismo en portugués, y semiculto el fr. *vierge*; en los demás romances parece haber evolucionado popularmente, aunque quizá fuese semicultismo en todos. Cej. IV, § 70. Latinismo puro es *virgo* 'virginidad' [*v. de donzella: flos aetatis* Nebr.].

DERIV. *Virginal* [*Corbacho*, Mena (C. C. Smith, *BHisp.* LXI); Nebr.], de *virginalis*; *virginalero*. *Virgíneo* [1444, J. de Mena, *Lab.* 121a]. *Virginia*, *virginiano*, aluden al estado norteamericano de Virginia, denominado en honor de la reina Elisabet de Inglaterra. *Virginidad* [Berceo]. *Desvirgar* [*«de-virgino»* Nebr.]; *desvirgamiento* [Nebr.].

Figura 1. Entrada de 'virgen' en Corominas y Pascual (1983, 828).

Virgo de donzella. flos aetatis
Virgo desta mesma en griego. eugium. ij.
Virgen o donzella. uirgo. inis.
Virgen pequena. uirguncula. g.
Virginal cosa. uirgineus. a. um
Virginidad. uirginitas. atis

Figura 2. Nebrija (1495, fol. cvv).

VIRGEN, Lat. *virgo puella intacta à viridiori, id est, validiori ætate appellata est*. Por otro nombre la llamamos donzella: deste estado, y de la virginidad, y su castidad auia mucho que dezir, pero es lugar comun: y así me contento con lo dicho, y con remitir al lector curioso a vn emblema mio, cuya figura es vna açucena rodeada de vn seto rompido, y ella destrocada con la letra. *Nulla reparabilis arte*. Virginidad, cosa perteneciente a las virgines.

Figura 3. Entrada de 'virgen' en Covarrubias Orozco (1611, II, 75).

13 "E allí fueron soterados dos **virgines** Paulla e Ustochium" (RAE 2013, CDH; negritas añadidas. Búsqueda de la forma 'virgen'. Ejemplo procedente de Almerich (c. 1220).

14 Relación léxica que no replica en la entrada de 'doncella': "Donzella. virgo. uirguncula" (Nebrija 1495, fol. XLIVr).

15 En ese momento, aún no estaba desarrollada en los textos lexicográficos la estrategia de subentradas, por ello cada acepción de una misma forma léxica se registraba como entrada distinta.

VIRGEN. f. f. La persona que no ha tenido comercio carnal. Es del Latino *Virgo*. PART. 4. tit. 1. l. 4. Para no ser bigamo, ha menester, que el varon no haya habido otra muger.... nin otrofi la muger, que non haya habido otro marido, è que sea *virgen*. M. AVIL. Trat. Oye hija, cap. 105. Las *virgenes* que son de verdad *virgenes*, tienen fruto en su ànima, y limpieza en su cuerpo.

Figura 4. Primera de las nueve entradas de 'virgen' en el *Diccionario de la lengua castellana* (RAE 1739, 493).

DONZELLA, la muger moça, y por casar, quasi Domicella, en lègua Toscana, a dona: y en significacion rigurosa, la que no ha conocido varon. Dixose de la palabra *adolescentula*, aunque algunos quieran se aya dicho de *domicela*, porque està recogida, y encerrada en casa.

Figura 5. Artículo lexicográfico de 'donzella', en Covarrubias Orozco (1611, 327).

DONCELLA. f. f. La muger que no ha conocido varón. Covarr. dice ser su origen del Latino *Adolescentula*, y que algunos quieren sea de *Domicela*, por estar recogida y encerrada en casa: lo qual parece mas cierto. Lat. *Virgo*, *inis*. FR. L. DE GRAN. Symb. part. 2. cap. 20. Hallaron en una Iglésia de la Ciudad à esta Santa *doncella* puesta en oración. HORTENS. Mar. f. 109. Llegó à Galilea à Nazareth à la casa de una *doncella* (afsi llama à las Vírgenes nuestra Lengua) Mugér moza decís que se ha de decir ahora: hasta en las voces anda la cortesía à desterrar la pureza.

Figura 6. Entrada de 'doncella' en el *Diccionario de la lengua castellana* (RAE 1732, 336).

de "mujer que no ha conocido varón" (RAE 1732, 336); cabe mencionar que es este el sentido contemporáneo al español aprendido y usado por Rinaldini.

del término 'virgen', donde refleja la polisemia ya anunciada por Nebrija, y otras que había ganado voz con el tiempo. Las primeras cinco responden a procesos metonímicos, y las cuatro restantes, a metafóricos: (1) "persona que no ha tenido comercio carnal"; (2) María Santísima (por antonomasia); (3) cualquier imagen de la Virgen; (4) título que da la Iglesia "[...] a las santas mugeres que conservaron su integridad y pureza"; (5) Religiosas con voto de virginidad; (6) "tierra no arada o cultivada"; (7) "cosa nueva que no han servido aún para lo que se destinan"; (8) producto sin alteración como aceite o miel; y (9) pieza de los molinos de aceite sin desgaste.

Cabe mencionar que ninguna de las nueve acepciones del *Diccionario de la lengua castellana* (RAE 1739, 494-494) menciona la sinónima con 'doncella' indicada por Nebrija. En cambio, Covarrubias Orozco (1611, 327) define 'donzella' como mujer joven que está próxima a casarse, es decir 'casi señora',¹⁶ aunque aclara que en sentido estricto se trata de aquella que "no ha conocido varón". Definición en donde incorpora el término 'moça' para añadir el componente de edad juvenil.

En el s. XVIII, desaparece la primera parte de la definición propuesta en el *Tesoro* de Covarrubias Orozco (1611, 327), para solo aludir a la cualidad

16 Corominas y Pascual explican a detalle la procedencia catalana de la voz española (1984, 520).

Un par de ejemplos de ‘doncella’¹⁷ en textos novohispanos muestra que la voz no se emplea en el sentido de ‘no casada’ ni ‘mujer joven’, sino solo de ‘virgen’; es decir, los rasgos semánticos EDAD JUVENIL y ESTADO CIVIL están diluidos en el contexto. En el romance “A lo mismo” de Sor Juana (Cruz 1692, fol. 214), en cada verso articula una serie de conceptos semánticamente opuestos, como “casada doncella”, expresión paradójica, pues se combinan términos mutuamente excluyentes, – como ‘marido sin mujer’–; pues ‘casada’ implica el rasgo semántico NO VIRGEN, opuesto al sentido que ‘doncella’ enfatiza en este contexto.

Escuchen qué cosa y cosa
tan maravillosa aquésta:
un marido sin mujer,
y una **casada, doncella**.
Un padre que no ha engendrado
a un hijo a quien otro engendra;
un hijo mayor que el padre,
y un **casado con pureza**
(Cruz 1689, fol. 214).

En el siglo XVIII, en la “Jurisdicción de Ixmiquilpan”¹⁸ (en Anónimo 1988 [1743], y en RAE s.f., CORDE), el término ‘doncella’ se registra con el mismo significado de VIRGEN sin el componente implícito de EDAD JUVENIL. En este censo, las mujeres se clasifican por condición civil –‘solteras’, ‘doncellas’, ‘casadas’ o ‘viudas’–, edad –‘muchacha’–; origen étnico –‘mestiza’, ‘mulata’, ‘negra’, ‘española’ o ‘castiza’– y su estatus jurídico –‘esclava’ o ‘libre’–:

[...] Sebastiana de Urueta, **española, soltera, de 30 años** [...] Sebastiana Gutiérrez, española, **doncella, de 50 años**; Alejandra de Acosta, negra, esclava de 40 años, **de stado soltera**; Nicolasa María, **mestiza, doncella, de 27 años**; María Antonio, **doncella, mestiza, de 19 años**; María Antonia, **mestiza, doncella, de 30 años**; Antonia Rincón, **mulata libre, soltera, de 50 años**; [...] María Josefa, **doncella, de 30 años**; [...] Felipa, **muchacha** huérfana, de 8 años. [...] Juana, **doncella, de 30 años**; Josefa, **doncella, de 16 años**; Catalina, de 5 años [...] Juana, **doncella, de 15 años**; Ana, **doncella, de 13 años**; María, de 11 años, sus hijas [...] doña Juana Moreno, **doncella, de 50 años** [...] doña Teresa de Echarre, **soltera, española, de 50 años**; doña María Echarre, **doncella, de 38 años** [...] Angela, **doncella, de 30 años**; Gestrudis, **doncella, de 16 años, María, doncella, de 12 años** (Anónimo 1743, 73; en RAE s.f., CORDE; negritas añadidas).

Llama la atención la conceptualización de la edad y las etapas biológicas en el siglo XVIII –al menos en este texto–. Una mujer era considerada ‘muchacha’ entre los ocho y 12 años, mientras que las menores de siete son identificadas solo por su edad –“Catalina, de 5 años”–. En cambio, ‘doncella’ se aplica desde los 13 años hasta edades avanzadas –“Ana, doncella, de 13 años” o “doña Juana Moreno, doncella, de 50 años–; lo mismo que ‘soltera’

17 En RAE (s.f., CORDE), ‘doncella’ registra 337 casos en 22 documentos, entre 1600-1750, en todos los medios, en México.

18 Censos de distintas poblaciones contenidos en las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México* (1988 [1743], y en RAE s.f., CORDE) A esta fuente pertenece el 83 % de los casos de ‘doncella’ en México (con el filtro antes mencionado).

–“Tomas, mestiza, soltera, de 15 años” o “Casa de Inés de Contreras, mestiza, soltera, de 60 años”–. Esto sugiere que en las categorías ‘niña’ y ‘muchacha’, carecen del componente sexual (en la Tabla 2 se marca con *). En cambio, en ‘doncella’ y ‘soltera’ sí: en la primera, el rasgo ‘virgen’ –y culturalmente, ‘no casada’–; en la segunda implica ‘no casada’ y ‘no virgen’. En ambas, el componente edad biológica opera como un continuo sin límites definidos.

Palabra	Infancia 2 a 7 años	Adolescencia 8-12	Juventud 13+	Adultez 50	Virgen	Casada
‘niña’	+	-	-	-	*	*
‘muchacha’	-	+	-	-	*	*
‘doncella’	-	-	+/-	-/+	+	-
‘soltera’	-	-	+/-	-/+	-	-

Tabla 2. Rasgos semánticos de términos femeninos según la “Jurisdicción de Ixmiquilpan” (en Anónimo [1988] 1743, y en RAE s.f., CORDE).

De acuerdo con la lexicografía hispana, el contenido lexicalizado de la voz ‘muchacho(a)’ es ‘persona joven’ o ‘de corta edad’, entre niñez y adultez; sin conllevar el rasgo ‘virgen’, como se asienta desde Nebrija (1495)¹⁹ hasta el *Diccionario de la lengua castellana* (RAE 1726-1739).

Muchacho, cha. adj. En su riguroso sentido vale el niño que mama; aunque comúnmente se extiende a significar **el que no ha llegado a la edad adulta** (RAE 1734, 621-622, negritas añadidas).

En otros textos novomundistas –como tratados, crónicas y manuales de misioneros–, muchos religiosos abordaron no solo las diferencias entre el mundo físico europeo y americano sino también sobre las distintas categorías conceptuales, especialmente aquellas vinculadas a la religión católica, las que buscaban implantar entre los nativos y sustituir sus creencias previas; por ejemplo, en *De procuranda indorum salute*, el padre José de Acosta señala la carencia de palabras en las lenguas indígenas para hablar de “las cosas espirituales”:

[...] como bárbaros que son, al igual que **carecían casi siempre del conocimiento de las cosas espirituales y filosóficas, es asimismo grandísima su penuria de palabras indias**. Pero **el uso ha introducido voces españolas en el idioma de los indios**. Es el caso de caballo, buey, vino, trigo, aceite y otras **cosas que no conocían; recibieron de los españoles estas cosas, pero también sus nombres; a cambio de las cuales también nosotros intercambiamos otras clases de animales o frutos que eran desconocidos para Europa**. [...] **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 apropiárselas, enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron siempre todas las naciones, y sobre todo la española para enriquecerse con abundantes vocablos extranjeros [...] (Acosta 1987 [1588], Lib. IV, Cap. IX, 75; negritas añadidas).

19 “Moçuelo o mochacho. puellus.pusio.onis”, “Moçuela o mochacha. puellula.ę” (Nebrija 1495, fol. LXXIV).

Como pude verse, el jesuita recomienda el uso de préstamos del español para llenar los vacíos léxico-conceptuales en vocablos como fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros. No solo se trató de resolver un problema de traducción, sino de introducir nociones fundamentales del cristianismo en lenguas que carecían de referentes equivalentes, como medio para transmitir la fe cristiana a los pueblos indígenas.

[...] **la virginidad la precian tan en poco las mujeres**, que casi tienen por oprobio llegar al matrimonio sin estar corrompidas, como si no hubieran podido encontrar antes quien las amase. Estas y otras monstruosidades de la estulticia de los bárbaros hay que irlas con diligencia relegando del sentido de los hombres y uso de la vida en cuanto se pueda, y enseñar a los bárbaros en todas las maneras posibles que aprendan a amarse a sí mismos, sus sentidos y su cuerpo, y a conservar conforme a la naturaleza (Acosta 1987 [1588], Lib. V, Cap. XII, 285; negritas añadidas).

En *Advertencias para los confesores* (1600), fray Bautista observó que “los indios no estimaban la virginidad de la mujer tanto como lo hacían los españoles, por lo que la pérdida de esa condición no implicaba la necesidad alguna de compensación, siempre y cuando la mujer hubiese dado su consentimiento” (citado de Branding 2015, 143). De forma similar, el jesuita Bernabé Cobo, quien empezó en México sus apuntes y terminó su obra *Historia del Nuevo Mundo* (1653) en Lima, afirma lo siguiente:

Nunca conocieron **el resplandor y hermosura de la castidad**, para hacer estima délla, antes les **era muy ofensiva la virginidad en sus mujeres**, porque decían que las que estaban **doncellas no habían sido de nadie queridas**; si bien pienso eran raras las que conservaban su integridad hasta tomar estado, lo uno, por **criarse desde niñas con toda libertad**, sin que los padres cuidasen de su recogimiento, recato y honestidad, ni les prohibiesen el salir de casa cada y cuando querían é irse solas á donde se les antojaba, aunque fuese á otros pueblos apartados, sin obligación de dar á nadie cuenta de sus vidas cuando volvían, y por llevarlas ellos mismos á las borracheras y á la labor del campo, donde comunmente hay concurso de hombres, deudos y extraños; y lo otro, porque **por librarse de la infamia en que las castas solían incurrir sólo porque lo eran, ellas mismas fácilmente se dejaban desflorar**. Tan lejos estaba de tenerse por delito ni aun para reprehenderse ningún exceso que en esto hubiese (Cobo 1892 [1653], 37; negritas añadidas).

En la *Crónica del Perú* (1553), Cieza de León, reconoce la poca estima que la virginidad; incluso señala que procuran entregar a su hija al esposo ‘corrompida’ por la propia madre. Tradición que desde el lente del catolicismo resultaba inaceptable:

Casan a sus hijas después de estar **sin su virginidad**, y **no tienen por cosa estimada haber la mujer virgen**. Cuando se casan, no tienen ninguna ceremonia en sus casamientos (1922 [1553], Cap. XVI, 54, negritas añadidas).

Cuando casan las hijas y se ha de entregar la esposa al novio, la madre de la moza, en presencia de algunos de su linaje, la corrompe con los dedos. [...] **se tenía por más honor entregarla al marido con esta manera de corrupción que no con su virginidad** (1922 [1553], Cap. XLIX, 17, 3, negritas añadidas).

Traducción del concepto ‘virgen’ al tepehuano

En siglo XVIII, cuando Rinaldini inicia la descripción de la lengua tepehuana, ya existía una tradición traductológica en artes, vocabularios, doctrinas, confesionario y rezos, donde se atestiguaba la postura hispana ante la traducción de los conceptos cristianos. Para entonces, al español americano dieciochesco ya habían permeado numerosas voces indígenas, muchas de la cuales corrían con naturalidad en textos escritos.

El análisis de la función y contenido semántico de las estructuras lingüísticas devela cómo cada lengua categoriza las experiencias; es decir, cómo asigna valor simbólico a ciertas vivencias (Croft y Cruse 2008, 54) para su comunicación. Esta categorización refleja la organización del mundo según lo significativo para cada comunidad lingüística; por ejemplo, las distintas etapas de vida humana, vinculadas a la edad física o a los roles sociales desempeñados al interior del grupo. Las lenguas son capaces de distinguir al bebé –desde su nacimiento hasta cuando habla o camina; la infancia temprana y tardía; la juventud –asociada a la edad reproductiva; la adultez y vejez –vinculada con sabiduría o autoridad–. Del mismo modo, categorizan a las personas casadas o no casadas, los hijos o los hermanos menores o mayores, para marcar las relaciones sociales y familiares culturalmente significativas.

Al respecto, Natal Lombardo, en su *Arte de lengua tegüima* (1702), advierte que los ópatas distinguen formalmente entre: mujeres sin pechos; mujeres con pechos o casadas sin hijos; mujeres con hijos; y personas vírgenes:²⁰

español	tegüima
Mujer joven sin pechos	<i>oquichi</i>
Mujer joven que ya tiene pechos	<i>oquimächi</i>
Mujer casada sin hijos	
Mujer casada con hijos	<i>oätzi</i>
Persona virgen	<i>muppe</i>

Tabla 3. Designaciones femeninas en ópata, según características biológicas y sociales en Lombardo (1702).

Si pretendemos tratar los textos misioneros como fuentes sobre las lenguas indígenas debemos considerar que las lenguas del Nuevo Mundo ya estaban influenciadas por la cultura cristiana y española (Blanke 2008). Por ello, para comprender las decisiones traductológicas de Rinaldini en torno al concepto ‘virgen’ y otros relacionados, es

20 Los nombres *oquimachi* y *oquichi* “parece que quieren significar lo que el nombre *doncella* o *doncellita*, también lo dicen de una que se usa, que no tiene pechos *oquichi*, y llaman *oquimächi* a la moza que ya tiene pechos. Y llaman a las casadas con dichos nombres hasta tener hijos, a las cuales después dicen *oätzi*. [...] a la verdadera doncella que nunca ha tenido comercio con varón llaman *muppe*, y se declina por la primera declinación, y se entiende también del varón virgen” (Lombardo 2009 [1702], 66 [21r]).

importante revisar la documentación sobre las lenguas del noroeste producida previa a su llegada. Partimos de la premisa de que muchas elecciones del misionero de tepehuano ya habían sido probadas por sus predecesores y que su trabajo oscilaba entre cuatro fuerzas: (1) el deseo de moldear la lengua para determinados fines comunicativos; (2) los límites estructurales impuestos por el propio sistema tepehuano; (3) las propuestas de traducción heredadas de manuales lingüístico-religiosos anteriores; y (4) la red polisémica (o conceptual) con la que contaba el término ‘virgen’ en español.

La obra de Rinaldini deja constancia de su enfoque en relación al concepto de ‘virgen’ dentro del proyecto de traducción religiosa a la lengua tepehuana. En principio, registra en el vocabulario la entrada: “Virgen. *Túy*” – raíz sin complejidad morfológica; pero en el *Arte* utiliza *tui* como traducción de ‘niña’ entre ejemplos de demostrativos: “Estas niñas-Iddama *tutui*” (7), recibiendo la reduplicación parcial del plural (Carrillo 2013, 16). En contraste, en el vocabulario no relaciona *tui* con ‘niña o niño’, más bien traduce el concepto infante con *ali* –‘pequeño’–:

Niño, ò niña, ²¹ que no habla.	<i>Ali mait neocadamue.</i> <i>ali mait neoca.damue</i> niño no lengua.NMLZ.ACT ‘niño que no habla’
Niño algo mayor.	<i>Ali parupi guddo.</i> <i>ali parupi guddo</i> niño poco grande ‘niño poco grande’
Niño que mama.	<i>Aliquia sciudamoe.</i> <i>Ali.quia sciu.damoe</i> ²² niño todavía mamar.NMLZ.ACT ‘niño que todavía mama’

En cambio, Rinaldini propone *tuy* como una de las traducciones de ‘muchacha’, cabe señalar que en el vocabulario registró dos entradas distintas para esta voz española, una en el apartado “M ante O” y otra en “M ante U”; en ambas coordina –por medio de la conjunción latina *vel*– dos equivalencias tepehuanas, donde los rasgos PEQUEÑO (*arali* o *ali/al*) y NUEVO (*buttude*) se relacionan con *tuy* y *ubi* –mujer–, ya sea como por afijación –*altui*– o composición sintagmática –*arali túy* y *buttude ubi*–²³:

-
- 21 El DTB registra tres formas con el significado de ‘niña’: 1. *Ookíxi*, 2. *Tāji*, y 3. *Alí tāji* (Bascom y Molina 1998, 418); esta última se asemeja a la forma recogida por Rinaldi; y en la dirección inversa se registra “*tāji* s la niña, la muchacha, la señorita”.
- 22 Según Rinaldini, *damue* forma el participio presente activo; actualmente, según el DTB, su forma es *dami*: *iinākadami* (el que grita).
- 23 En tepehuano, la composición sintagmática –sintagma léxico que se refiere a una unidad semántica– se realiza a través de la yuxtaposición de elementos del compuesto, los cuales no están sintagmáticamente unidos pero crean un nuevo significado (Carrillo 2013, 88).

Muchachita. *Hoquítzi*
Mujer. Véase hembra
Mujer, esposa. *húhgua*

Además, este vocabulario propone la misma forma para traducir ‘doncella’ y ‘virgen’, basada en la cualidad de estar ‘entera’; esto anuncia que no se trata de un lexema resignificado ni de una extensión semántica, sino de una construcción sintáctica donde el sustantivo es calificado mediante el adjetivo *náhua* (entero). La explicación sobre esta unidad compuesta ofrecida por el vocabulario pasivo (eudeve-español) sugiere que esta fórmula fue propuesta por los misioneros ante el anisomorfismo léxico que entrañaba tales conceptos.

español-eudeve	eudeve-español
doncella. <i>náhua hóquis</i> . virgen. <i>náhua hóquis</i>	<i>hóquis</i> . Muchacha. genitivo <i>hócu</i> . acusativo. <i>hócci</i> . Su plural es <i>hórquirte</i> . Véase nota 15. <i>náhua</i> . Entero. genitivo. <i>náhuate</i> . acusativo. <i>náhuata</i> . <i>náhua hoquís</i> . Doncella. genitivo <i>náhua hócce</i> . acusativo. <i>náhua hócci</i> . Se compone de <i>náhua</i> y <i>hóquis</i> . Véase cada palabra en su lugar.

Tabla 4. Entradas de *náhua* y *hóquis* en el vocabulario eudeve (Anónimo 1981 [s. XVII]).

Por su parte, en el vocabulario cahita²⁸ –repertorio lexicográfico del s. XVII sobre una lengua del noroeste–, el autor jesuita recurre a la extensión semántica del adjetivo ‘nuevo’ para expresar el concepto ‘doncella’. Aunque no incluye una entrada para ‘virgen’, sí registra ‘desvirgar’, donde se contextualiza este significado. Esta elección sugiere una estrategia de adaptación conceptual ante los nuevos valores culturales que los misioneros buscaban transmitir sobre virginidad.

- Desvirgar. *Beméla taca nasonte*.
doncella cuerpo dañar
‘dañar cuerpo de doncella’²⁹
- Doncella. *Beméla, caohuetaita*.
bémela, cao.hue.tai
doncella, hombre.no.conocer
‘doncella, no conocer hombre’³⁰

28 El *Arte de la lengua cahita* con vocabulario describe de una etapa antigua de la lengua, hacia finales del siglo XVI y principios del XVII (Moreno de Alba 1989, 17); unos atribuyen la autoría a Juan Bautista de Velasco y otros, a Tomás Basilio, se estima que la obra se remonta a principios del s. XVII, aunque se publica hasta 1737. En 1890, Eustaquio Buelna la editó, añadiendo un catecismo de la doctrina cristiana en lengua cahita y un pequeño diccionario cahita-español con los vocablos de los ejemplos gramaticales (Buelna 1890, x)

29 Buelna añade la nota al pie: “Dañar el cuerpo de la doncella” (1890, 156).

30 Buelna añade la nota al pie: “Caouetaita. no conocer hombre” (1890, 156).

Nueva cosa. *Beméla*.

Luna nueva. *Mecha bémela*

En el vocabulario névome (Anónimo s. XVIII), la entrada de 'virgen' evidencia que el sentido de castidad que se deseaba inculcar entre los nativos no existía en la lengua; y para resolverlo, el jesuita recomienda el uso de *tuhia* –cognados del tepehuano–, aunque advierte que el sentido primigenio es 'muchacha pequeña'.

Donzella *coidugcama*³¹ t *pimadukcama*. La que no está violada. *tuia*. pl *tutia*. Muchacha pequeña que al parecer corre plaza de doncella.

Virgen [...] vere doncella, el mas propio es *tuhia*, si bien propiamente significa a la muchacha pequeña y por eso les dicen *aarituhia* [...] pero una no penetrada, decir propiamente *coiducama* (Anónimo s. XVIII).

Como muestran las explicaciones de este vocabulario, *tuhia* sumó el rasgo de 'castidad' a su significado base 'mujer joven'; es decir, los jesuitas mediante el uso incorporaron implicaciones sexuales y morales, provenientes, no solo de la mente católica, sino de la lengua española de la época.

Desde el s. XVII, antes de la llegada de Rinaldini a Naborigome, los textos lexicográficos y gramaticales del noroeste ya apuntaban que el componente de castidad había sido implantado a través de la extensión semántica; específicamente sobre los adjetivos 'pequeña' o 'joven' en névome, 'entera' en eudeve, 'nueva' en cahita; y en tegüima, 'íntegra' o 'pura'.³² La propuesta de traducción de Rinaldini se asemeja a la de pima o névome con las voces *tuia* o *tuhia*. El misionero de tepehuanes registra en el vocabulario dos entradas para 'doncella';³³ cada una de ellas realza uno de los sentidos del lexema español: el estado de virginidad y la joven en edad casadera.³⁴

31 De acuerdo al vocabulario y la gramática: *coi*-aún no; *duga* o *duk*- hoyo; *cama*- participio de pretérito; *pima*-gente o persona.

32 Lombardo anota: "También para significar el nombre *doncella*, se usa decir *seua oquimachi*, esto es, siempre doncella, o *namôgua oquimachi*, esto es, **íntegra o pura**. Por esto, en las oraciones que se rezan, para **denotar la entereza de la virginidad** de Nuestra Señora, **he puesto ahora seua oquimâtzi**, como en el Ave María, en el Credo; *namôgua oquimachi* en el principio de la Salve, aunque **no hay semejan-tes palabras**, con todo **para significar reina** pongo *caí uera oquimachi*, esto es, señora reverenciada y como apartada de las demás; y así, de una persona a quien no se atreven aun ni a mirarla, dicen *caiuêra*, [...] (1702, 21r; negritas añadidas).

33 La primera aparece en el apartado "D ante O" y la segunda bajo la entrada "muger para casar". Esta ruptura del orden alfabético lo interpretamos como un tipo de subentrada, ya que mantiene una relación semántica con la entrada precedente.

34 Esto no es exclusivo en las lenguas del noroeste, pues Schrader-Kniffki y Yannakakis acotan que Pacheco de Silva en el "Confesionario general" en su *Doctrina cristiana en lengua zapoteca* (1881 [1687]) usa la voz con sentido de 'juventud' como estrategia para traducir 'virgen' (2014, 180).

Doncella; id est virgo. *Altui; meit quia matecamue teodi.*
altui; meit quia matecamue teodi
 muchacha no aun docto hombre
 ‘muchacha que aún no conoce hombre’

Doncella casadera. *Tuy baio cunatadamue, vel tuy beiga u aitudajamue.*
tuy baio³⁵ cunata.damue *tuy beiga u aitud.ajamue*
 muchacha cercana casar-NMLZ-ACT muchacha bien REFL lograr-PART
 ‘muchacha próxima a casar muchacha buena para casarse’³⁶

En cuanto a la productividad para construir términos relacionados con la virginidad, como ‘desflorar’, ‘estupro’ y ‘estuprar’, se emplean *tuy* o *altuy*:

Desflorar. *Scicane ane sicareanta, vel cupiuque cu tuy.*
 romper 1PS romper.PERF o abrir AC doncella
 ‘romper rompí o abrir a doncella’

Estupro. *Scicararagade altuy meit pulidaxe.³⁷*
 romper.NMZ muchacha sin querer.NMZ
 ‘rompimiento de doncella sin que ella quiera’

Estuprar. *Scicarare ane altuy meit pulidaxe.*
 romper 1PS³⁸ muchacha sin querer.NMZ
 ‘romper doncella sin que ella quiera’

Las perífrasis propuestas se alejan de la abstracción y carga metafórica de los verbos españoles; en su lugar, Rinaldini optó por acciones físicas —visuales y tangibles— como ‘abrir’ y ‘romper’, para transmitir el rasgo semántico de daño. Esta elección responde, según sus propias reflexiones metalingüísticas, a la necesidad de adaptar los contenidos del cristianismo a “los Indios tan materiales en todas sus cosas”, priorizando formas de expresión concreta y sensorialmente accesible.

Con respecto a cómo se integra *tuy* en los textos religiosos, específicamente en el Credo y confesionario, contabilizamos quince apariciones; la mayoría goza de complejidad morfológica al construir frases nominales modificadas y aceptando partículas

35 En el vocabulario, *baio* aparece también: “Muger para casar. *Baio cunatadamoe*”, y “[d]ar la Extremauncion. *Sciandutude baio mucugga*”. En la gramática, Rinaldini no explica este elemento; por su parte, Buschmann tradujo *baio mu cugga* como “una persona moribunda, alguien cercano a la muerte” (1868, 232). Al analizar estas estructuras, inferimos que *baio* significa “cercano o próximo a”, como en “mujer próxima a casarse” o “santificar a quien está próximo a morir”. Por su parte, el DTB registra “*muukíga* ve morir se pronto, secarse pronto, despintar pronto”, sin una forma cercana a *baio*.

36 La traducción literal es ‘muchacha bien madura’; Buschmann explica, basándose en Rinaldini: “*aytude* =efecto, realizar, lograr: *u aitud-ajamue* =maduro (casarse)” (1868, 248).

37 El vocabulario registra *pulidaraga* como la traducción de ‘deseo’, ‘consentimiento’, ‘gana’ y ‘voluntad’. Según Bushmann, “*meit pulidaxe* es un gerundio: ‘no queriendo’, ‘sin que ella quiera’” (1868, 118).

38 Según el *Arte*: “Assimesmo, por no tener este Idioma Modo Infinitivo, el Verbo, que se pone en el Vocabulario, es de ordinario el Presente del Indicativo, por lo que muchas vezes le pospongo al Verbo su Pronombre correspondiente: (v.g.) *Scipone ane*– Disparar” (1743, s.p.).

gramaticales –*cali, u, uq*–. Sin embargo, la forma *altuy* fue la preferida tanto en los textos doctrinales como en el vocabulario, para denominar al concepto 'virgen'.

En estos textos, la Virgen María se menciona solo en cuatro ocasiones; en tres³⁹ de ellas se recurre a *tuy* o *altuy*. La expresión “Santa María Virgen” se traduce combinando préstamos léxicos con la voz indígena: *Santa Maria tuy*. Cuando alude a su estado de virginidad, se emplea *Altuy* en el segundo artículo del Credo y *Tuy* en el Confesionario. No se observa una distinción formal para diferenciar a la figura religiosa de la Virgen María de la noción de castidad que se pretendió inculcar entre los nativos.

[...] *Oqui puvuddui cadaidi mu: co nas nonoajaguitade Jesu Christo Teodi humade; amos vupua tuigaxague ja odame, ca aali: covicaitud juggui maregut Dadda meit Teoddi humad; icaidiatut potimoe Altuy meit sciuquid matecam Teoddi*

[...] murió: que si huviesse concebido á Jesu Christo juntamente con hombre fuera en esso igual, y semejante á los demas hombres, y niños: por esso sola lo dió a luz su Madre sin hombre; por lo que nos compete **llamarla assi Virgen, porque nunca supo de hombre.**

(Breve Declaración del Credo, 2.A.R., 15; negritas añadidas)

P. *Donde Hombre se hizo?*
R. *Dentro de **Santa Maria Virgen** por obra del Espiritu Sto. **Virgen** quedando y verdadera de Dios **Madre** tambien.*

P. Sava coga Teodi u pudui?
R. **Santa Maria tuy** uravana Espiritu Sto dunicude, **Tuy** Vippiadate, cat Vuavue Diosci Dud upuava.

(Cathecismo, 3; negritas añadidas)

En el confesionario, se utiliza latín como lengua de descripción⁴⁰ particularmente en las preguntas relativas al sexto mandamiento – específicamente aquellas que abordan el comportamiento sexual, las cuales se organizan en tres apartados: preguntas generales, las destinadas a confesar mujeres y las dirigidas al varón. En este último es donde se registra mayor frecuencia *tuy* y sus variantes morfológicas. En las preguntas iniciales del apartado sobre el pecado carnal, *virgo* es la versión latina con la cual se traduce forma *alitucate* o *altuicate* – compuestas por *al(i)* ‘pequeño’, *tui* ‘doncella’ y *catade*, forma verbal de ‘ser’.

39 En el confesionario, las preguntas sobre el séptimo mandamiento (no robarás), se cuestiona sobre el robo de unas reses consagradas a la Virgen, sin embargo, la versión tepehuana alude a la Madre: “[...] *co bus ug vacasci ser ut Dad Sosoigade* > [...] y todas eran Rezes de la **Virgen**” (1743, 41; negritas añadidas).

40 En el vocabulario, las entradas relacionadas con el ‘vicio de la carne’, el latín se usó eufemismo, específicamente en aquellas relacionadas con los genitales y el coito (Molina 2022).

tepehuano	latín	traducción
P. <i>Cucuuaxamesci eggo uubi?</i> R. <i>Goc cucunaxamecade, humojo meit cunajame, humojaser Alituicatade contan dodde: = scicareanta = cupiuquideanta, na sci cupiquer.</i>	P. Coniugatae ne suut illae mulieres? R. Coniugate erant dua, soluta una, ultima virgo , quam perdidi= Scidi= Aperui. His tribus modis utuntur in hac specie. (32)	P. ¿Estaban casadas esas mujeres? R. Dos eran casadas, una estaba soltera, y la última era virgen , a la cual perdí = rasgué = desfloré. Se usan estos tres modos en este tipo de caso.
P. <i>Satuducatadesci uggove?</i> R. Altuicatade	P. Quem statum habebat? R. Erat virgo (33)	P. ¿Cuál era su estado? R. Era virgen.

Tabla 5. Preguntas del confesionario sobre el sexto mandamiento.

En las preguntas dirigidas a las mujeres, solo en una ocasión se utiliza *tuy* al interior de la oración atributiva *Altuyana* –*al* (pequeño), *tuy* (muchacha), *ana* (1psSER)– “soy donzella”.

Pro Muliere confitenda		
tepehuano	español o latín	traducción
P. Cunacamepisci? R. Cunaxameana = Meitaner cunaxame = Altuyana .	P. Eres casada? R. Si soy casada = No soy casada = Soy Donzella .	
Hum Teoddi in namoata	Quidam homo mihi obviam venit	Cierto hombre vino a mi encuentro

Tabla 6. Para confesar a la mujer.

En el confesionario para los varones, es donde más se registran preguntas relacionadas con las relaciones sexuales con ‘vírgenes’ o ‘doncellas’. Los contextos y sus traducciones al latín también dan luz de las estrategias de traducción empleadas en la lengua en uso. En primer lugar, al contraponer –como ya mencionamos– la lengua tepehuana al latín y no al español, se relaciona con un sistema conceptual distinto, aunque cercano al español.

<i>Pro Confessione Juvenum</i>		
tepehuano	latín	traducción
<i>caliutuy</i>	puellas	muchachas
<i>Cali altui</i>	Illam	ella
<i>Tuguito id altuy</i>	ipsam cogitando	pensando en ella
<i>Altutugant dodde = Scicateanta= Cupiuquideanta cu tuy</i>	duas virgines perdidi= Perfodi = illis aperui claustra virginea =illas aperui = [...]	perdí dos vírgenes = penetré = les abrí las barreras vírgenes = Las abrí:
<i>jonitague cal tuy</i>	quod ducas illam in uxorem	tomes a esa mujer por esposa
<i>Tutuy</i>	illis	ellas
<i>Altuy</i>	<i>virgini</i>	una virgen
R. <i>Altuy ancatade, appiavin tutugui bus eggam, conerscibi meitaner altuy, conucaidi nonoa, viajati cal viapuguli.</i>	R. Virgo eram, & hoc nomine adhuc omnes me appellant, sed non sum , grvida enim evasi ex communicatione Juvenis (p. 36).	R. Era virgen , y con ese nombre todavía todos me llaman, pero ya no lo soy, pues quedé embarazada tras haberme unido a un joven.
<i>Cali Altuy</i>	Puella	muchacha
<i>uq Tuy</i>	Puellam	muchacha

Tabla 7. Para confesar a jóvenes varones.

Los pronombres *ille* e *ipse* y los sustantivos *puellas* y *virgin* son las traducciones latinas de las construcciones con *tuy*; el caso de *virgin* muestra de forma trasparente la equivalencia buscada. La relación entre *tuy* y *puella*⁴¹ coincide con la del vocabulario en los equivalentes léxicos de 'muchacha' y 'doncella', donde sobresale el rasgo semántico de virginidad. Esta carga semántica se encuentra también reflejada en la selección de este equivalente latino, término que, aunque etimológicamente denota juventud, en contextos eclesiásticos connota por extensión el estado sexual de la mujer. Por otro lado, los pronombres cumplen una función cohesionadora propia de una tradición discursiva en confesionarios y otros textos religiosos; ya que, aunque concebidos para su oralización, presentan rasgos marcadamente escriturales, como es la presencia sistemática de pronombres demostrativos como cohesionadores textuales. A diferencia de la versión tepehuana de estos textos, donde la repetición de *tuy* –en sus distintas formas– refleja la

41 "PULLUS fue primitivamente **la cría de cualquier animal**, y aun se empleó en latín como adjetivo en **el sentido de 'pequeñito'** [...] no es, pues, extraño que polla aparezca [...] **con el sentido de 'muchacha'**" (Corominas y Pascual 1985, 600). "PONCELLA, ant., 'doncella', tomado del cat. *poncella*, de origen incierto, probablemente del lat. vg. *PŪELLÍCELLA, **diminutivo de PUÉLLA 'muchacha'** [...]" (Corominas y Pascual 1985, 603; negritas añadidas).

ausencia de recursos similares,⁴² sino dos factores: la lengua estaba desarrollando recursos pragmático-textuales, impulsados por los misioneros, para adaptar la lengua a textos religiosos,⁴³ y esta reiteración sistemática servía para fijar su uso en contextos específicos.

Conclusiones

En las primeras etapas del contacto, los préstamos del español a las lenguas amerindias fueron lo más recomendado y utilizado para transmitir el mundo conceptual del europeo y erradicar el paganismo indígena. Con el avance de la Colonia, la extensión semántica de voces indígenas sin carga religiosa, resultó útil para entretejer nuevas redes conceptuales, fomentando una polisemia que amplió el sistema conceptual indígena en favor del cristianismo y de los preceptos morales en él establecidos.

El tratamiento de traducción dado al concepto ‘virgen’ es una muestra de las soluciones que Benito Rinaldini implementó en el *Arte de la lengua tepehuana* (1743) ante el anisomorfismo léxico-cultural entre el español y la lengua tepehuana. Para esta ausencia de equivalentes conceptuales directos, el misionero empleó la extensión semántica de la voz *tuy*, término indígena relacionados con ‘mujer joven’, asignándole un nuevo significado cristiano y con ello incorporar la categoría moral y religiosa de virginidad.

Lo registrado en la gramática, el vocabulario y los textos doctrinales para codificar la castidad femenina replica no solo lo ejecutado en otras lenguas del noroeste novohispano, —como el pima, el eudeve y el cahita—, sino también los entramados conceptuales del latín y español; es decir, no se trató de elecciones fortuitas, más bien la construcción de sintagmas capaces de vehicular los significados teológicos deseados, se basó en el conocimiento de estas lenguas de descripción y de sus redes conceptuales sobre ‘juventud’ y ‘virginidad’.

El trabajo traductológico de Rinaldini se inserta en una tradición misionera que ya había propuesto soluciones similares. El tratamiento de *tuy* es la materialización de un proyecto lingüístico-cultural, donde un nuevo concepto fue injertado en el sistema conceptual de los tepehuanos a través de la modificación controlada de su propia lengua, para adaptarla a las exigencias del discurso evangelizador, intervención que ha dejado huella en la lengua contemporánea.

42 Al menos según lo descrito por el jesuita, quien afirma: “Del Demostrativo *Ugge*, con el Relativo *Na*, que es lo mismo que en latín *Ille, qui*” (1743, 5).

43 Según Oesterreicher (2004), una lengua logra ‘elaboración extensiva’ (*extensiver Ausbau*), al ganar espacios comunicativos en diferentes tradiciones discursivas y géneros textuales, como los confesionarios; y ‘elaboración intensiva’ (*intensiver Ausbau*), cuando desarrolla recursos lingüísticos para operar en la distancia comunicativa, como mecanismos de cohesión textual, integración sintáctica, referencialización léxica, favoreciendo el campo simbólico.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Almerich
c. 1220 "Fazienda de Ultramar". Manuscrito, Biblioteca de la Universidad de Salamanca (signatura 1017).
- Anónimo
s. XVIII *Vocabulario en la lengua névome*. Manuscrito. Vol. 12 de la Colección Buckingham Smith of the New York Historical Society Library.
- Bascom, Burt y Gregorio Molina
1998 "Diccionario tepehuán de Baborigame, Chihuahua". Manuscrito inédito del Instituto Lingüístico de Verano. México.

Obras publicadas

- Acero Duránte, Isabel
2003 "La lexicografía plurilingüe del español". En *La lexicografía española*, coordinado por Antonia Ma. Medina Guerra, 175-204. Madrid: Ariel.
- Acosta, José de
1987 [1588] *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alcaraz Varó, Enrique
2004 "Anisomorfismo y lexicografía técnica". En *Las palabras del traductor. Actas del 2 Congreso: el español, lengua de traducción. 20 y 21 de mayo, 2004*, coordinado por Luis González y Pollux Hernández, 201-219. Bruxelles: Esletra.
- Alvar Ezquerro, Manuel
2002 "El vocabulario italiano e spagnolo de Lorenzo Franciosini". En *Lengua y diccionario. Estudios ofrecidos a Manuel Seco*, coordinado por Pedro Álvarez de Miranda, y José Polo Polo, 37-61. Madrid: Arco Libros.
- Anónimo
1862 [s. XVIII] *Arte de la lengua névome que se dice pima, propia de Sonora, con la doctrina christiana y confesionario añadidos*. San Agustín de la Florida. [*Grammar of the Pima or Névome, a language of Sonora from a manuscript of the XVIII century*, editado por Buckingham Smith. Shea's Library of American Linguistic. Vol. 5. New York: Cramoisy Press].
- 1979 [s. XVIII] *Vocabulario en la lengua névome: the Pima Bajo of Central Sonora*, II, editado por Campbell W. Pennington. Salt Lake City: University of Utah.
- 1981 [s. XVII] *Arte y vocabulario de la lengua dóhema, héve o eudeva*, editado por Campell W. Pennington. México, D.F.: Universidad Autónoma de México (UNAM). <https://www.iifilologicas.unam.mx/ebooks/arte-y-vocabulario-dohema/> (19.12.2025)
- 1988 [1743] *Relaciones geograficas del arzobispado de Mexico, 1743*. Edición de Francisco de Solano; preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero *et al.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Bautista de Viseo, fray Juan
1600 *Advertencias para los confesores de los naturales*. Santiago Tlatelolco: Melchor Ocharte. <https://primeroslibros.org/spotlight/primeros-libros-de-las-americas/catalog/9432a0611e52fd-094d9afb1b6bf04349> (19.12.2025)

- Blanke, Anna-Lena
2008 *La literatura misionera como fuente de confianza sobre las lenguas indígenas de Hispanoamérica*. München: GRIN.
- Branding, David A.
2015 *La Nueva España. Patria y religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Buelna, Eustaquio, ed.
1890 *Arte de la lengua Cabita por un padre de la Compañía de Jesus*. México, D.F.: Imprenta del Gobierno Federal.
- Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga
1982 *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745: cartas e informes conservados en la colección Mateu*. Madrid: José Porrúa Turanzas
- Buschmann, Johann Carl E.
1868 *Grammatik der sonorischen Sprachen. 2 Abtheilung. der Artikel, das Substantivum und Adjectivum*. Berlin: Dümmler.
- Carrillo Carrillo, Araceli
2013 "Formación de palabras en tepehuano del norte (odami)". Tesis de maestría, Universidad de Sonora, Hermosillo. <https://maestriaenlinguistica.unison.mx/wp-content/uploads/2018/05/38Tacc.pdf> (19.12.2025)
- Cieza de León, Pedro
1922 [1553] *La Crónica del Perú*. Madrid: Calpe
- Cobo, Bernabé
1892 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.
- Corominas, Joan y José A. Pascual
1983 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano* [Tomo RI-X]. Madrid: Gredos. <https://archive.org/details/joanco-2/JO1540-1/> (19.12.2025)
1984 *Diccionario crítico etimológica castellano e hispano* [Tomo CE-F]. Madrid: Gredos. <https://archive.org/details/joanco-2/JOANCO-2/> (19.12.2025)
1985 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano* [Tomo ME-RE]. Madrid: Gredos. <https://archive.org/details/joanco-2/JOANCO-4/> (19.05.2025)
- Covarrubias Orozco, Sebastián de
1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez. <https://www.bne.es/es/coleccion/impresos-antiguos-reservados/tesoro-lengua-castellana-espanola> (19.12.2025)
- Croft, William y D. Alan Cruse
2008 *Lingüística Cognitiva*. Madrid: Akal.
- Cruz, Sor Juana Inés de la
1689 *Inundacion castalida*. Madrid: Juan Garcia Infanzon. <https://archive.org/details/A086A273> (19.12.2025)
1692 "A lo mismo". En *Poemas de la única poetisa, musa decima, Soror Juana Inés de la Cruz... : que en varios metros, idiomas, y estilos, fertiliza varios assumptos; con elegantes, sutiles, claros, ingeniosos, utiles versos : para enseñanza, recreo, y admiración... / dedícanse a Don Iván Miguel de Larraz*. Zaragoza: Manuel Román. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwp9x8> (19.12.2025)

Decorme, Gerard

1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*. Tomo II *Las Misiones*. México, D.F.: Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos.

Enguita Utrilla, José María

2004 *Para la historia de los americanismos*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Estrada Fernández, Zarina

2014 *Gramática de referencia del pima bajo*. Vol. 1. Hermosillo: Universidad de Sonora.

Fernández Guerra, Ana

2012 "Translating culture: Problems, strategies and practical realities". *SIC Journal of literature culture and literary translation* 3, n.º 1. <https://doi.org/10.15291/sic/1.3.lt.1>

Gili Gaya, Samuel

1947 *Tesoro lexicográfico 1492-1726 Frascículo IV-Letras A-E*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas; Patronato Menéndez y Pelayo e Instituto Miguel de Cervantes.

Hartmann, Reinhard Rudolf Karl y Gregory James

2001 *Dictionary of lexicography*. London: Routledge.

Hausberger, Bernd

1997 "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano". *Estudios de Historia Novohispana* 17: 63-106. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1997.017.3444>

Lombardo, Natal

2009 [1702] *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata*. Prefacio, transcripción y notas de Ignacio Guzmán Betancourt. México, D.F.: Instituto Naional de Antropología e Historia (INAH).

Mendieta, Fray Gerónimo de

1870 [siglo XVI] *Historia eclesiástica indiana*, editada por Joaquín García Icazbalceta. México, D.F.: Antigua Librería/Impresa por F. Díaz de León y Santiago White. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10985692> (19.12.2025)

Molina Landeros, Rosío del Carmen

2016 *Gramáticas jesuíticas del noroeste novohispano (siglos XVII-XVIII)*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

2022 "Aproximación a la textualidad de cinco vocabularios del noroeste novohispano". En *Temas de historiografía lingüística*, editado por Ascensión Hernández Triviño y Bárbara Cifuentes, 261-302. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Molina Martínez, Lucía

2001 "Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabes-español". Tesis de doctorado. Universitat Autònoma de Barcelona/Departament de Traducció i d'Interpretació. <http://www.tdx.cat/TDX-1025104-172853> (20.07.2025)

Moreno de Alba, José Guadalupe

1989 "Prólogo". En *Arte de la lengua cabita por un padre de la Compañía de Jesús*, 9-18. México, D.F.: Siglo XXI.

Nebrija, Elio Antonio de

1495 *Vocabulario español-latino*. Salamanca. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvm466> (19.12.2025)

Newmark, Peter

2010 *Manual de traducción*. Madrid: Cátedra.

Nida, Eugene

1945 "Linguistics and Ethnology in Translation-Problems". *Word* 1, n.º 2: 194-208. <https://doi.org/10.1080/00437956.1945.11659254>

Oesterreicher, Wulf

2004 "Textos entre la inmediatez y distancia comunicativa. El problema de lo hablado escrito en el Siglo de Oro". En *Historia de la Lengua Española*, coordinado por Rafael Cano Aguilar, 729-769. Barcelona: Ariel.

Pozzaglio, Fernando Ariel y Pedro Miguel Omar Svriz Wucherer

2015 "Los sacramentos de bautismo, matrimonio y de extremaunción en Corrientes colonial: cambios en sus prácticas, tras la visita del obispo Antonio de la Torre a la ciudad (1764)". *Temas de Historia Argentina y americana* 23: 235-270. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6983> (19.12.2025)

Real Academia Española (RAE)

1726 *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces ... con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua ...*. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impressor de la Real Academia Española. <https://www.rae.es/archivo-digital/diccionario-de-la-lengua-castellana-tomo-1> (19.12.2025).

1732 *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces ... con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua ...*. Tomo 3. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impressor de la Real Academia Española. <https://www.rae.es/archivo-digital/diccionario-de-la-lengua-castellana-tomo-3> (19.12.2025).

1734 *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces ... con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua ...*. Tomo 4. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impressor de la Real Academia Española. <https://www.rae.es/archivo-digital/diccionario-de-la-lengua-castellana-tomo-4> (19.12.2025).

1739 *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces ... con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua ...*. Tomo 4. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impressor de la Real Academia Española. <https://www.rae.es/archivo-digital/diccionario-de-la-lengua-castellana-tomo-6> (19.12.2025).

2013 *Corpus del Diccionario histórico de la lengua española (CDH)* [en línea]. <https://apps.rae.es/cndhe> (18.07.2025)

s.f. *Corpus diacrónico del español (CORDE)*. [en línea]. <https://www.rae.es/banco-de-datos/corde> (18.07.2025)

s.f. *Nuevo Tesoro Lexicográfica de la Lengua Española (NTLLE)*. <https://apps2.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> (18.07.2025)

Rinaldini, Benito

1743 *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confesionario y catechismo: en que se explican los misterios de nuestra santa fe católica, mandamientos de la ley de Dios, y nuestra santa madre iglesia*. Ciudad de México: Viuda de D. Joseph Bernardo de Hoyal.

1994 [1743] *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confesionario y catechismo*. Edición facsimilar. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Gobierno de Durango.

Schrader-Kniffki, Martina y Yanna Yannakakis

- 2014 "Sins and crimes. Zapotec-Spanish translation in Catholic evangelization and colonial law in Oaxaca, New Spain (161-199)". En *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation Theories and Practices*, editado por Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann y Martina Schrader-Kniffki, 161-199. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Šipka, Danko

- 2015 *Lexical Conflict: Theory and Practice*. Cambridge: University Press.

Yong, Heming y Jing Peng

- 2007 *Bilingual lexicography from a communicative perspective*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Zgusta, Ladislav

- 1971 *Manual of lexicography*. Paris: The Hague.

Zimmermann, Klaus

- 1997 "Introducción: apuntes para la historia de las lenguas amerindias". En *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann, 9-17. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.

Zwartjes, Otto

- 2014 "The missionaries' contribution to translation studies in the Spanish colonial period: The mise en page of translated texts and its functions in foreign language teaching". En *Missionary Linguistics V/Lingüística misionera V. Translation theories and practices*, editado por Otto Zwartjes, Klaus Zimmermann y Martina Schrader-Kniffki, 1-50. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.