

Pomysł na mój projekt doktorski wziął się z fundamentalnych pytań o najwcześniejszą fazę Chrystianizacji Indian Nahua. W jaki sposób chrystianizowano język tubylczy, aby użyć go jako narzędzia do nauczania mieszkańców środkowego Meksyku? Punktem wyjścia była refleksja nad powszechnie używanym w badaniach nad kulturą Nahua schematem periodyzacji zjawisk kontaktu językowo-kulturowego. Model ten został po raz pierwszy zaprezentowany w 1976 roku przez Frances Karttunen i Jamesa Lockharta. Wyodrębnili oni trzy fazy zmiany. W pierwszej fazie (od podboju Meksyku do ok. 1550) język zmieniał się nieznacznie, pojawiają się w nim zmiany znaczenia słów w nahuatl i neologizmy. Druga faza (ok. 1550 – 1650) to moment, w którym do języka przenikały zapożyczenia hiszpańskich rzeczowników. Dopiero trzecia faza, po 1650, przyniosła ze sobą bardziej zaawansowane zmiany syntaktyczne i kalki językowe. Jednak Karttunen i Lockhart opracowali tę periodyzację w oparciu o (dostępne wówczas) źródła świeckie, a z pominięciem źródeł religijnych. I rzeczywiście, model ten sprawdza się bardzo dobrze, gdy obserwujemy, w jaki sposób nowe przedmioty były nazywane i opisywane w języku nahuatl. Na przykład w pierwszej fazie kontaktu językowego koń, nieznan wcześniej Aztekom, był nazywany „jeleniem” (słowo „mazatl”), w drugiej fazie zapożyczono na niego termin hiszpański – „caballo. Jednak czym innym jest nadawanie nazw przedmiotom, które można zobaczyć, opisać lub wskazać palcem i nazwać, a czym innym konieczność tłumaczenia takich konceptów, jak Trójca Święta, ale jedyny Bóg, grzech, piekło, raj, anioły, diabły... itd. ludziom, którzy nie tylko nie mają na nie nazw, ale nie posługują się w swojej wizji świata takim kategoriami konceptualnymi czy moralnymi. A jednak od najwcześniejszych lat po upadku Tenochtitlanu prowadzona była chrystianizacja Indian Nahua i, co najważniejsze, po początkowych dyskusjach nad tym, czy chrystianizować należy po hiszpańsku, czy w nahuatl, uznano (przynajmniej na jakiś czas), że, aby chrystianizacja była skuteczna, musi być prowadzona w językach tubylczych. Dlatego podstawowe pytania, jakie przyświecały mojej pracy nad doktoratem, to: w jaki sposób radzono sobie z tymi wyzwaniem? Jak proces ten wyglądał w praktyce? Do tej pory w opracowaniach poświęconych religijnym terminom w nahuatl wymieniano, jakie słowa były najczęściej używane na określenie poszczególnych elementów doktryny chrześcijańskiej. Brakuje w nich jednak refleksji na temat tego, jak pojawiły się one w dyskursie chrześcijańskim, jak i dlaczego zostały wprowadzone i przedstawione po raz pierwszy odbiorcom tekstów religijnych.

Moją pracę poświęciłam wydanej w 1548 dominikańskiej *Doctrina Christiana en Lengua Española y Mexicana*. Jest to jedno z najwcześniejszych źródeł religijnych drukowanych w nahuatl (dwa lata wcześniej ukazał się jedynie krótki katechizm autorstwa Alonso de Molina, pięć lat później – katechizm Pedro de Gante), zdecydowanie bardziej

obszerne od innych tekstów religijnych powstałych w podobnym okresie. Dwie cechy wyróżniają tę *Doctrinę* szczególnie. Po pierwsze zawiera ona bardzo szczegółowe wyjaśnienia dotyczące wiary chrześcijańskiej, co pozwoliło prześledzić, jakiej argumentacji i jakiego dyskursu używali misjonarze, aby nawracać Indian. Po drugie – *Doctrina Christiana* jest dwujęzyczna, powstała jako tłumaczenie tekstu hiszpańskiego na nahuatl i oba odpowiadające sobie teksty umieszczone są w niej w dwóch kolumnach. To umożliwiło zbadanie, w jaki sposób autorzy nahuatlańskiej wersji tekstu wybierali, a czasem także i tworzyli, słownictwo niezbędne do przełożenia terminologii opisującej chrześcijańskie koncepty, jak go używali, w jaki sposób tłumaczenie mogło służyć celom chrystianizacji i, wreszcie, w jakim zakresie mogło być zrozumiałe dla odbiorców.

Dlatego celem mojej pracy było zbadanie na różnych płaszczyznach złożonego procesu tworzenia tego źródła, przebadanie jego dyskursu, zawartości językowej i możliwych afiliacji oraz związków z innymi wczesnymi źródłami religijnymi. Rozprawa porusza następujące kwestie:

- W jaki sposób doktryna katolicka została przekazana w *Doctrinie* z 1548 i jak autorzy tego źródła wyjaśnili kluczowe elementy wiary chrześcijańskiej?
- Na jakich źródłach autorzy oparli swoje kazania? Warto nadmienić, że *Doctrina Christiana* powstała przed zwołaniem Soboru Trydenckiego, a więc przed publikacją pierwszego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Nie było zatem jednego, spójnego opracowania, mogącego służyć za wzór dla tego typu tekstu.
- Jakiego słownictwa użyto, żeby nazwać i opisać pojęcia kluczowe dla wiary chrześcijańskiej? A także, czy terminologia ta mogła skutecznie i precyzyjnie służyć celom chrystianizacji? Czy autorzy *Doctriny* byli w pełni świadomi pól semantycznych terminów nahuatlańskich, które wykorzystali w odniesieniu do terminologii chrześcijańskiej, i czy używali ich celowo. A może ich intencje odbiegały od tego, w jaki sposób mogli taki tekst rozumieć indiańscy odbiorcy?
- Czy słownictwo użyte w *Doctrinie* było częścią większego projektu językowego, rozwijanego w połowie szesnastego wieku w Meksyku? A zatem, w jakim zakresie pojawia się w innych źródłach i na ile przeniknęło do innych gatunków piśmiennictwa?
- Do jakiego stopnia język *Doctriny* odzwierciedla zmianę językową, wywołaną kulturowym i językowym spotkaniem, do jakiego doszło między Hiszpanami a Indianami Nahua? W jaki sposób charakterystyka językowa tekstu wpisuje się w periodyzację kontaktu językowego, przyjmowaną obecnie w studiach nahuatlańskich?
- Jakie są indiańskie cechy językowe w tym źródle?

- Jakie wnioski na temat autorstwa tego tekstu można wysnuć na podstawie analizy jego języka? Czy hipotetyczny udział Indian w procesie tworzenia materiałów chrystianizacyjnych można potwierdzić na podstawie charakterystyki językowej tego źródła?

Punktem wyjścia dla mojej pracy była metodologia „Nowej Filologii”, szkoły zapoczątkowanej w badaniach mezoamerykanistycznych przez Jamesa Lockharta. W podejściu tym historyczna krytyka źródła połączona jest z wielopoziomą analizą języka użytego w tym źródle: to jest: analizą słownictwa, struktur składniowych, dyskursu i innych elementów języka. Nowa Filologia przykładą ogromną wagę do badania znaczenia terminów w języku Nahuatl na gruncie ich kultury oraz zakłada, że na podstawie studiów w skali mikro – także badań jednego źródła – można wnioskować o szerszych trendach. . Co prawda, cechą Nowej Filologii było badanie zjawisk kolonialnych przez pryzmat źródeł stworzonych przez Indian w ich językach, korpus dokumentów do tej pory badanych tą metodą tworzą przede wszystkim petycje, testamenty, akta procesowe itp. - uznałam, że to podejście może się świetnie sprawdzić w badaniach dotyczących tworzenia i funkcjonowania „chrześcijańskiego Nahuatl”. Zastosowanie metod Nowej Filologii do badania źródła religijnego, a nie świeckiego, jest więc innowacją metodologiczną.

Ta metodologia uzupełniona została o aspekty wywodzące się z lingwistyki kontaktowej – celem było zbadanie, jak kontakt językowy odzwierciedlony jest w tym źródle i jak ma się do periodyzacji zaproponowanej przez Kartunnen i Lockharta. Pytanie to było tym ciekawsze, że moment, w którym *Doctrina* została opublikowana, to dokładnie moment przejścia pomiędzy fazą pierwszą a drugą w ich modelu. Badania przeprowadzone w projekcie European Research Council „Europe and America in contact”, pod kierownictwem dr hab. Justyny Olko, którego częścią jest ta praca, zweryfikowały zarówno dotychczas przyjmowany podział zjawisk kontaktu językowego na etapy, jak i ich periodyzację.

Moja uwaga w niniejszej pracy skupia się na tych pojęciach z doktryny chrześcijańskiej, które są szczegółowo omawiane przez autorów *Doctrina Christiana*. Są to: Bóg, Jezus Chrystus, Matka Boska, dusza, anioły, diabły, niebo, piekło, grzech, sakramenty i chwała (gloria). Każdy z tych tematów opisuję w osobnym rozdziale. Każdy rozdział rozpoczyna wprowadzenie, wyjaśniające podstawowe teologiczne aspekty danego konceptu w doktrynie chrześcijańskiej. Następnie, jeśli do objaśnienia danego chrześcijańskiego wierzenia posłużono się elementem z wierzeń Indian Nahua, podane jest jego znaczenie w tej kulturze. Te działania pozwalają ustalić różnice pomiędzy rzeczywistymi polami semantycznymi nahuatlańskich słów, użytych do celów tłumaczenia, a ich zamierzonym znaczeniem, przypisanym im podczas użycia ich w dyskursie chrześcijańskim.

Omówienie każdego z wymienionych konceptów chrześcijańskich prowadzone jest dwojako. Po pierwsze, opisuję, w jaki sposób zostały one przedstawione w *Doctrina Christiana*. Moim głównym polem zainteresowań jest to, co i w jaki sposób dokładnie autorzy tego źródła zdecydowali się przekazać odbiorcom. Gdy to możliwe, wskazuję z jakiej tradycji lub od jakiego autora (zazwyczaj – z prac jakich Ojców Kościoła) wywodzi się dane przekonanie lub twierdzenie. Zawartość treściową *Doctriny* porównuję z innymi źródłami religijnymi z Meksyku z szesnastego wieku i późniejszymi. Po drugie, analizuję terminologię użytą w *Doctrina Christiana* do nazywania i opisywania każdego z tych konceptów doktryny Chrześcijańskiej.

Porównanie zawartości *Doctrina Christiana* z tekstami stworzonymi w podobnym czasie pokazało, jak bardzo podejście dominikanów do kwestii chrystianizacji odróżniało ich katechizm od tekstów franciszkańskich, a to za sprawą bardzo długich i szczegółowych wyjaśnień każdego pojęcia teologicznego. Dominikanie uważali, że Indianie najpierw muszą zrozumieć istotę wiary chrześcijańskiej, a wtedy przyjmą chrzest świadomie – i to podejście jest odzwierciedlone w ich dziele. Jego autorzy przykładali ogromną wagę do tego, żeby wytłumaczyć w sposób zrozumiały dla Indian takie kwestie jak np. dualizm duszy i ciała, wszechmoc jedynego Boga, to, że Chrystus był Bogiem i stał się człowiekiem itp. Porównując, franciszkanie w swoich katechizmach nie przykładali wagi do tego typu wyjaśnień. Ich katechizmy (jak np. *Doctrina breve* Moliny) to często po prostu spisy grzechów, cnót czy modlitw, bez żadnych dodatkowych objaśnień.

Co więcej, analiza dyskursu *Doctriny* pokazała, że jej autorzy byli znakomicie świadomi, że wiele elementów wiary chrześcijańskiej może być źle rozumianych przez Indian Nahua i celowo starali się tak je wytłumaczyć, żeby uniknąć nieporozumień. Na przykład, opisując Jezusa posługiwali się przyjętą w Europie metaforą światła. I, wiedząc, że może to doprowadzić do synkretyzmu, w którym Indianie zrównają Jezusa ze słońcem, będą go postrzegać jako bóstwo solarne – celowo dodali wyjaśnienie, mówiące o tym, że mimo tego, że Jezus jest światłością, słońce samo w sobie nie jest bóstwem, nie jest rozumne, a jego kult jest grzechem. Takich tłumaczeń w *Doctrinie* jest wiele i wydaje się, że dość często jej autorzy mają świadomość, które elementy katechizmu mogą być problematyczne w świetle wierzeń Indian Nahua.

W podrozdziałach poświęconych dyskursowi *Doctriny* zwracałam też uwagę na to, że jej autorzy przy jej tworzeniu opierali się nie tylko na Biblii, ale także na komentarzach Ojców Kościoła. W tekście przede wszystkim widać wpływy Świętego Augustyna, (cytują go np. nazywając Boga *summum bonum*) i Świętego Tomasza. W *Doctrinie* dokładnie tłumaczony jest

na przykład podział dusz na wegetatywną, zmysłową i rozumną (choć same te terminy nie są używane); również opis piekła wyraźnie wzorowany jest na opisie z *Summa Theologiae*. Autorom zdarza się też sięgać do apokryfów – na przykład opisują szczegółowo scenę, w której po śmierci Jezus znajduje się w piekle, skąd wyzwala dusze patriarchów. Opisują też moment po zmartwychwstaniu, kiedy Jezus najpierw idzie odwiedzić swoją matkę w jej domu – choć scena ta jest nieobecna w Biblii, możliwość spotkania Marii i zmartwychwstałego Jezusa była dyskutowana przez teologów w średniowieczu.

Podsumowując tę część, wielość źródeł, na których autorzy *Doctriny* się opierali, razem z zawartymi w niej szczegółowymi opisami, długimi wyjaśnieniami pojęć wiary chrześcijańskiej wyróżniają ją bardzo na tle innych katechizmów. Widać, że jej autorzy chcieli starannie dopasować treść tekstu do potrzeb indiańskich odbiorców i że całkiem dobrze rozumieli, które elementy mogą sprawiać tu największą trudność.

Natomiast, wbrew powszechnemu mniemaniu, autorzy *Doctriny* nie mogli opierać się na materiałach przywiezionych z Hiszpanii, powstałych na potrzeby chrystianizacji morysków, ani na materiałach eklezjastycznych tworzonych dla samych Hiszpanów. Spotkałam się kilka razy z takim przekonaniem, że zakonnicy w Nowym Świecie mieli ułatwione zadanie, bo mogli czerpać z doświadczenia wynikającego z masowych konwersji morysków. Aby zweryfikować te poglądy, sięgnęłam do *Doctrina Christiana en Lengua Arauiga y Castellana para conversion de los nuevamente conuertidos deste Reyno*, przygotowanej przez arcybiskupa Walencji w 1566 roku, i okazało się, że, podobnie jak krótkie katechizmy franciszkańskie, są to tylko kolejne spisy grzechów, cnót, prawd wiary, przykazań i modlitw. Nie ma żadnych wyjaśnień dotyczących znaczenia tych elementów w wierze chrześcijańskiej – a więc z dominikańskiego punktu widzenia takie katechizmy były nieprzydatne. Z drugiej strony, materiały tworzone dla elit hiszpańskich (np. *Doctrina* z 1555 stworzona dla hiszpańskiej księżnej i markizy) były bardzo mocno zanurzone w kontekście europejskim: nie tylko pełne erudycyjnych odniesień do antyku, ale i komentarzy do ruchów reformacyjnych. Zakonnicy, którzy w Nowym Świecie chcieli stworzyć przykładowe, nowe chrześcijańskie społeczeństwo, nie mieli powodu informować Indian o problemach kościoła w Europie czy włączać ich w toczącą się tam dyskusję – więc te teksty z Hiszpanii też nie mogły być szczególnie przydatne przy tworzeniu materiałów chrystianizacyjnych.

Ta część mojej rozprawy poświęcona dyskursowi i jego źródłom to zaledwie połowa całej pracy. Druga część każdego z rozdziałów poświęcona jest samemu językowi.

W „językowej” części każdego rozdziału wymieniam wszystkie terminy, których autorzy *Doctrina Christiana* użyli, aby nazwać i opisać dany koncept. Moja analiza skupia się

na tym, w jaki sposób te terminy były stworzone lub wybrane, jak można je zaklasyfikować w kontekście typologii zjawisk kontaktu językowego i jak mogły „rezonować” w obrębie przedhiszpańskich ram pojęciowych. Na materiał porównawczy składają się inne źródła doktrynalne, stworzone w podobnym okresie, co doktryna, oraz późniejsze, a także inne gatunki źródeł (takie jak testamenty, annały czy sztuki teatralne) Analiza językowa, kontekstualna i semantyczna wykazuje, w jaki sposób nowe słownictwo było tworzone, a także jak się zmieniało; które z nowych terminów rozprzestrzeniały się i pozostały w języku i jak ten proces kształtował się w czasie.

Korpus terminologii chrześcijańskiej w *Doctrina Christiana* jest bardzo szeroki, składa się na niego wiele zmian znaczeniowych (czyli słów, które istniały przed konkwistą, tu użytych w nowym znaczeniu), zapożyczeń z hiszpańskiego, kalk językowych i neologizmy. Jego porównanie ze słownictwem używanym w innych szesnastowiecznych katechizmach pokazało, że już w połowie szesnastego wieku istniał spójny, ujednolicony system nazywania podstawowych konceptów wiary chrześcijańskiej. Zasadniczo, terminologia używana w *Doctrinie* nie różni się od tej ze źródeł franciszkańskich z tego okresu. To samo słownictwo przenika już do innych gatunków tekstów szesnastowiecznych i jest zachowane oraz używane bez dużych zmian w późniejszych wiekach w tekstach religijnych i świeckich. Wydaje się więc, że spójny korpus nahuatlańskiej terminologii chrześcijańskiej – czyli terminy takie jak Bóg (*teotl, Dios*), grzech (*tlahtlacolli*), piekło (*mictlan, infiernos*), niebo (*ilhuicac, paraiso*), czy dusza (*-yolia, anima*) – był „uzgodniony” przed publikacją pierwszych tekstów religijnych, czyli w okresie około 20 lat od upadku Tenochtitlanu.

Zapożyczenia z hiszpańskiego są często używane w parach z terminami rdzennymi. Tworzenie takich par, tzw. dubletów, było powszechną praktyką w szesnastowiecznych źródłach. A jednak w *Doctrina Christiana* ponownie widać ogromną dbałość autorów o to, by ich tekst był zrozumiały dla indiańskich odbiorców. Każdy termin hiszpański, gdy używany jest po raz pierwszy, wprowadzany jest z obszernym wyjaśnieniem, co oznacza, jakie jest jego znaczenie w doktrynie chrześcijańskiej. Dopiero później, gdy jest już wprowadzony do dyskursu i objaśniany, jest używany przez autorów bardziej swobodnie. Ta dbałość o tłumaczenie znaczenia obcych słów jest wyjątkowa, zważywszy, że w innych szesnastowiecznych tekstach religijnych zapożyczenia z hiszpańskiego są po prostu używane bez dodatkowego wyjaśnienia.

Jeśli chodzi o terminy w nahuatl, w badaniach nad tym językiem zawsze jest pewnym problemem kwestia ustalenia, czy dane słowo jest neologizmem i powstało celowo na potrzeby chrystianizacji, czy istniało już przed konkwistą w obrębie rdzennej terminologii religijnej i

zostało zapożyczony do dyskursu chrześcijańskiego. W moim doktoracie udało mi się wskazać jedno nowe narzędzie metodologiczne, które może pomóc dokonywać takiego rozróżnienia. Zauważyłam, że te terminy, które istniały przed konkwistą, przeniknęły do źródeł kolonialnych w zasadzie morfologicznie niezmienione – są po prostu takie same w różnych tekstach. Na przykład, na określenie boga Tezcatlipoki używano określeń „ipalnemohuani” („dawca życia”) i „teyocoyani” („stwórca ludzkości”) i zapożyczono je później dla celów opisu chrześcijańskiego Boga. Począwszy od najwcześniejszych publikowanych tekstów, przez wieki i przez różne gatunki źródeł, wszędzie możemy napotkać te właśnie terminy. Natomiast w przypadku tego, co było tworzone na nowo – a więc neologizmów i kalk językowych – często widać, że autorzy szukali najlepszego tłumaczenia, testowali różne rozwiązania. Na przykład słowo „wszechmocny” w szesnastym wieku tłumaczone jest na dwa sposoby (*ixquich ihueli* i *mochi ihueli*). Te dwa określenia (oba kalkujące hiszpańskie „todopoderoso”) nie tylko pojawiają się w szesnastowiecznych tekstach wymiennie, wydawałoby się, że w sposób dość przypadkowy, ale też w różnych wariantach gramatycznych. Można prześledzić, jak w siedemnastym wieku jedno z nich (*mochi hueli*) zaczyna zanikać na korzyść drugiego, jak jedno rozwiązanie rozpowszechnia się bardziej od drugiego.

W *Doctrina Christiana* można obserwować zarówno zapożyczanie prawdopodobnych słów przedhiszpańskich, jak i właśnie takie eksperymenty z terminologią, próby używania dwóch synonimów na określenie jednego pojęcia. Co więcej, analiza tego, w jaki sposób dominikanie używali terminów nahuatlańskich, pozwoliła mi wykazać, że musieli oni bardzo sprawnie poruszać się w obrębie pól semantycznych słów w nahuatl. Ponieważ *Doctrina* jest dwujęzyczna, porównując hiszpański „oryginał” z nahuatlańskim tłumaczeniem, można zobaczyć, jak przebiegał sam proces tłumaczenia. Widać, że autorzy tekstu nahuatlańskiego starali się przetłumaczyć tekst oryginalny niemal słowo po słowie. Na przykład Bóg w *Doctrinie* po hiszpańsku nazywany jest najczęściej „rey y señor” (a czasem tylko jednym z tych dwóch terminów) i w tekście nahuatl autorzy konsekwentnie używają jednego słowa na „rey” – „tlahtoani”, innego na „señor” – „tecuhtli”. Oba te słowa to terminy przedhiszpańskie, opisujące szlachtę z czasów sprzed konkwisty i władcę rdzennego państwa zwanego *altepetl* i to, jak odpowiadają terminom hiszpańskim w *Doctrinie*, wynika z dobrego zrozumienia przez autorów ich funkcjonowania w hierarchii politycznej przed konkwistą.

Co więcej, dobra orientacja w polach semantycznych słów nahuatlańskich pozwoliła autorom celowo wzbogacić kontekstualne znaczenie poszczególnych terminów. Na przykład to, jak zbudowane są neologizmy na określenie rajy – „miejsce ogromnego szczęścia” („cenpahpacoayan”) – i chwały – „bogactwo” („netlamachtiliztli”) i „ogromne szczęście”

(„cenpahpaquiliztli”) – pomaga autorom w wyjaśnieniu, że prawdziwą nagrodą, prawdziwym bogactwem czekającym na dobrych chrześcijan po śmierci, jest radość wynikająca z obcowania z Bogiem.

Podsumowując, analiza terminologii chrześcijańskiej użytej w *Doctrinie* pozwoliła mi wykazać, że tekst ten został napisany przez autorów biegłych w zakresie pól semantycznych terminów w nahuatl i ich kulturowych konotacji. Podjęli oni próbę przełożenia hiszpańskiego tekstu niemal słowo po słowie, starając się uniknąć nieporozumień i niejasności, co mogłoby doprowadzić do herezji wśród Indian. Używając wiedzy o przedhiszpańskich znaczeniach i konotacjach słów, tworzyli też kalki językowe oraz eksperymentowali z istniejącymi słowami w nahuatl po to, żeby uczynić poszczególne pojęcia chrześcijańskie bardziej zrozumiałymi dla odbiorców. A kiedy zdawali sobie sprawę, że jakieś słowo może problematyczne lub niejasne, posiłkowali się dodatkowymi wyjaśnieniami jego znaczenia, wyjaśniając różnice pomiędzy indiańską i chrześcijańską wizją świata. Cała *Doctrina Christiana* zdradza głębokie zrozumienie różnic kulturowych przez jej autorów.

Ostatni rozdział mojej pracy poświęcony jest bardziej ogólnej charakterystyce językowej tego tekstu – czyli takiej, w której nie skupiam się tylko na terminologii chrześcijańskiej, a badam, w jakim stopniu język w tym źródle jest tworzony przez kontakt językowy z hiszpańskim, a w jakim stopniu zdradza cechy rdzenne, prekolonialne. Jest to analiza nie tylko leksykalna, semantyczna, ale i syntaktyczna.

Analiza ta wykazała, jak, obok zgłębiania pól semantycznych słów, próba wiernego przetłumaczenia tekstu hiszpańskiego wiernie (niemal słowo-po-słowie), wymusiła na jego autorach konieczność eksperymentowania ze składnią nahuatl i wprowadzania językowych innowacji. Pojawienie się tych zmian językowych w *Doctrinie* wyprzedza ich najwcześniejsze znane przykłady w źródłach świeckich o około dwadzieścia lat. Tekst *Doctriny* zawiera też najwcześniejsze znane użycie czasownika *piya* w znaczeniu „mieć” (zamiast przedhiszpańskiego „strzec, pilnować”), które w tekstach świeckich zaczęło się sporadycznie pojawiać po około 1570.

W związku z tym, że periodyzacja zjawisk kontaktu językowego zaproponowana przez Frances Karttunen i Jamesa Lockharta oparta była na źródłach świeckich, językowa charakterystyka *Doctriny* nie pasuje do tego modelu. Badania przeprowadzone na potrzeby tej pracy wykazały, że rekonstrukcja czasowa zjawisk kontaktu w źródłach religijnych różni się znacząco od tej w źródłach świeckich. Mimo że *Doctrina Christiana* powstała na bardzo wczesnym etapie kontaktu językowego i kulturowego, konieczność wyjątkowo dokładnego tłumaczenia (z obawy, że mniej dokładne mogłoby



prowadzić do herezji) wymusiła wprowadzenie do języka wielu innowacji. Obok tych innowacji, zarówno na poziomie leksykalnym, jak i składniowym, w tekście *Doctriny* znalazłam wiele cech indiańskich, niezmienionych w żaden sposób przez kontakt językowy i kulturowy. Autorzy tekstu znakomicie znali przedhiszpański nahuatl i używali go bardzo świadomie, co sugeruje aktywny udział indiańskich pomocników — czy nawet współautorów — w tworzeniu tego tekstu. Współpraca Indian przy tworzeniu tekstów eklezjastycznych w Nowej Hiszpanii jest od dawna zakładana przez badaczy, jednak nie została jednoznacznie udowodniona. Analiza cech językowych tekstu *Doctrina Christiana* dostarczyła nowych argumentów na poparcie tej tezy.