

«Persignarse en lengua de la Magdalena de Cao».
Apostillas sobre una apostilla en el padrón estadístico
del doctrinero Miguel Cáceda dirigido al obispo
Martínez Compañón, 1788

Denis TORRES MENCHOLA

Facultad de Letras y Ciencias Humanas - Pontificia Universidad Católica del Perú
(Lima, Perú)
dtorresm@pucp.pe

Código ORCID: 0000-0001-6429-6443

Juan CASTAÑEDA MURGA

Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Trujillo (Trujillo, Perú)
jcastanedam@unitru.edu.pe

Código ORCID: 0000-0001-5645-451X

RESUMEN

En 1785, ante un requerimiento del obispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón, que había finalizado su visita pastoral, el cura de Magdalena de Cao hizo un reporte que incluía una tabla estadística, y en ella anotó al costado una apostilla en que se consignaba la fórmula de la señal de la cruz en la lengua indígena hablada antiguamente en el pueblo, a la que denominó «lengua de Magdalena de Cao». El análisis lingüístico del contenido de la fórmula determinó coincidencias marcadas con la versión de la señal de la cruz en el quechua colonial utilizado para el adoctrinamiento de la población indígena, motivo por el cual postulamos que el idioma referido, en realidad, fue una variedad adquisicional del quechua como segunda lengua, afectada por interferencias fonéticas de otra lengua, posiblemente el quíngnam o lengua pescadora, cuya huella fonética se podría observar en la apostilla.

PALABRAS CLAVE: *visitas pastorales, Magdalena de Cao, lengua quíngnam, quechua pastoral*

«Crossing Oneself in the Language of the Magdalena de Cao». Apostilles on an Apostille in the Statistical Register of the Doctriner Miguel Cáceda Addressed to Bishop Martínez Compañón, 1788

ABSTRACT

In 1785, at a request from the bishop of Trujillo, Baltasar Jaime Martínez Compañón, who had concluded his pastoral visit, the Magdalena de Cao doctriner wrote a report that included a statistical table, and in it he noted on the side an apostille where stated the formula of the sign of the cross in the indigenous language formerly spoken in the town, which he called «Magdalena de Cao language». The linguistic analysis of the content of the formula determined marked coincidences with the version of the sign of the cross in colonial Quechua used in the indoctrination of the indigenous population, which is why we postulate that the referred language was an acquisitional variety of Quechua as a second tongue, affected by phonetic interferences from another tongue, possibly Quíngnam or *Lengua Pescadora*, whose phonetic imprint could be observed in the apostille.

KEYWORDS: *pastoral visits, Magdalena de Cao, Quingnam language, pastoral Quechua*

1. LA VISITA PASTORAL DEL OBISPO MARTÍNEZ COMPAÑÓN

TRAS HABER DESEMPEÑADO VARIOS cargos en el arzobispado de Lima (chantre del coro de la catedral, examinador sinodal, juez de diezmos y rector del Seminario de Santo Toribio de Mogrovejo), Baltazar Jaime Martínez Compañón fue designado por Roma, a propuesta del rey Carlos III, obispo de la diócesis de Trujillo, y llegó a esta ciudad el 13 de mayo de 1779. Como parte de su labor episcopal, emprendió una visita a su diócesis en 1780, empezando por la ciudad de Trujillo y, luego, desde 1782 a 1785, continuó recorriendo el resto de su vasto territorio (Restrepo, 1991, p. 102). Deseoso de conocer la realidad de las doctrinas de su obispado, envió con anticipación un cuestionario circular, dirigido a los curas de cada una de ellas, con dieciocho preguntas sobre diversos aspectos de la vida cotidiana, clima, recursos naturales, fundaciones anteriores o traslados de las localidades por visitar y la causa de ello, educación y existencia de sitios arqueológicos (Restrepo, 1992, pp. 123-126). Como se ve, el cuestionario tenía un peso etnográfico, pero también económico. La pregunta que inicia el cuestionario era larga, y buscaba averiguar si los habitantes de la doctrina sabían y hablaban castellano. Ello da pie a que los sacerdotes informasen sobre las lenguas nativas que se hablaban en sus doctrinas.

2. LA REDUCCIÓN DE SANTA MARÍA MAGDALENA DE CAO

La fundación de la ciudad de Trujillo vino a ser la consolidación de la ocupación hispana en el norte peruano. Hasta el año de 1566, los indígenas continuaron ocupando sus antiguos asentamientos y ese pa-

trón espacial disperso dificultaba tanto la recolección del tributo como la evangelización. Al año siguiente, ocurrió una visita de reducción de indios. El presidente de la Audiencia de Lima, el licenciado Lope García de Castro, ensayó la creación de pueblos de indios al estilo español en el norte del territorio de la audiencia, tarea que fue encomendada al oidor, el Dr. Gregorio González Cuenca. En el valle de Chicama, en 1567, González Cuenca fundó cuatro reducciones: Santa María Magdalena de Cao, Santiago, San Salvador de Paiján, y San Pedro y San Pablo de Chocope (Zevallos Quiñones, 1992, p. 91).

Para crear las reducciones se juntaron distintas parcialidades; de esta manera, fueron reducidas en Magdalena las parcialidades de Caup, Topquén, Bechop, Metén y Nepén.¹ Las tierras de los indígenas de Nepén, y probablemente también las de Metén, estaban ubicadas en la margen izquierda del valle de Chicama, porque años más tarde los indígenas de ambas parcialidades fueron reducidos en Santiago de Cao. Fejjoó (1984, p. 106), con relación a la población de Cao del siglo XVI, refirió que «ahora doscientos años se enumeraron más de tres mil personas».

Esta primera reducción se localizó cerca de la desembocadura del río Chicama. Durante la visita del oidor González Cuenca en 1566, el señor de Cao, don Diego Sancaynamu, presentó una petición en la que señala que era «prínçipal y señor del pueblo de los yn^{os} questa junto a la boca del rrio deste valle de Chicama [...]», y, junto con él, otro principal, don Alonso Suchinamu. Ambas peticiones fueron recibidas «en el pueblo de Caux».² Allí fundó «La Madalena», después de haber estado en Chictoy (Chiquitoy) y Quechecpa, «que agora se llama Santiago» (Santiago de Cao). Don Juan de Mora, cacique princi-

1 Repartición de las aguas de las tierras de españoles e indios del distrito de la ciudad de Truxillo. Archivo Regional de La Libertad (ARLL), Corregimiento, Juez de Comisión, leg. 272, exp. 3386 (16.06.1631).

2 D. Diego Sancaynamu pide licencia para andar a caballo. Archivo General de Indias [AGI], Justicia, leg. 458, ff. 1782v-1783v (29.05.1566).

pal de Chicama, recordaba que Cuenca estuvo allí un día y una noche (29.05.1566). El séquito del oidor se componía de más de quince personas entre amanuenses y criados; para su abasto, los naturales les proveyeron gallinas, pescado, huevos, además de yerba para las bestias.³ Debemos asumir entonces que Magdalena de Cao fue fundado ese día.

Esta ubicación junto a la boca del río lo hacía vulnerable y fue destruido durante la ocurrencia del fenómeno El Niño de 1578. Una crecida del río Chicama debió de arrasar con la primera fundación. En la década de 1970, Ángel Américo Herrera (1988, p. 55) exploró la zona del río tratando de hallar el primer Magdalena de Cao con resultados infructuosos. Tras las lluvias torrenciales los pobladores de Cao, buscando un lugar seguro, se dirigieron a una terraza natural que fue ocupada por los nativos desde el Período Precerámico hasta épocas tardías, en el sitio que hoy es conocido como complejo El Brujo. Un testigo de aquella catástrofe señala que:

[...] al tiempo de las dichas lluvias en el pueblo de Cao deste repartimiento de Chicama el qual estaba poblado *junto a un rio deste valle* [el resaltado es nuestro] el qual con las dichas lluvias salio de su madre y curço natural cosa nunca vista y se estendio por todo el valle y los yndios del dicho pueblo le desampararon de miedo del dho. río y se fueron huyendo a un su pueblo antiguo questa junto a la mar en un alto a donde se an quedado y estan poblados el día de hoy y que las lluvias fueron tan grande que los indios decian que era el diluvio universal y la fin del mundo y quel dicho pueblo de Cao recibio gran ruina y destruicion y la iglesia del quedo toda descubierta y las paredes della mui maltratadas [...].⁴

Más adelante, ratificó su declaración diciendo: «por razon de las dichas lluvias y avenidas se despobló el dicho pueblo de Cao y se paso a

3 Interrogatorio secreto en el valle de Chicama sobre la visita del doctor Cuenca, AGI, Justicia, leg. 457, ff. 936v y ss. (15.04.1572), véase la declaración de don Juan de Mora.

4 Huertas (1987, p. 131).

un alto donde esta poblando agora» (en Huertas, 1987, p. 132). En esta terraza, al pie de la Huaca Blanca (Huaca Cao), volvieron a levantar su pueblo con su respectiva iglesia. La iglesia se levantó sobre el sector norte de la plaza de la Huaca Blanca. En ella se enterraban los indígenas, y los más pudientes fueron sepultados dentro de la iglesia. El testamento de don Diego Isla Guamán nos puede ilustrar el afán de los señores por tener un espacio dentro de la iglesia para su última morada. Pedía ser sepultado en «la iglesia de mi pueblo en la sepultura de mis padres». ⁵ Los antepasados de don Diego habían sido sepultados allí.

En esa locación, el pueblo permaneció hasta la década de 1780, cuando, debido a la escasez de agua, los habitantes se vieron obligados a abandonar la terraza de El Brujo. Por lo menos desde 1699, los pueblos de Cao y Chocope manifestaban que:

[...] por la escases de agua del río de este valle de Chicama, porque los interesados de la parte de arriba la atajan llevándosela casi toda, por ser nuestras acequias las últimas q. toman agua en el río, no conseguimos la que nos pertenece padeciendo por esto mucho daño y perjuicio en nras. sementeras, y mucho maior que todos los indios de dho. pueblo de Cao, pues aún asta en su acequia son los últimos [...].⁶

El problema era que, aparte de que la acequia de Cao estaba al final del sistema hidráulico (Saavedra y Leiba, 1915, p. 100), las tierras del pueblo colindaban con el mar. Es decir, antes había haciendas que captaban el agua.

Aquel año, para remediar los problemas surgidos entre las comunidades y los hacendados por robos de aguas, el gobierno real

5 Expediente seguido por Vicente de Salinas, defensor de menores, contra don Juan Siccha Guamán, natural del pueblo de la Magdalena de Cao, albacea y tenedor de bienes y testamentario de don Diego Isla Guamán, difunto, sobre rendición de cuentas, ARL, Corregimiento, Causas Ordinarias, leg. 199, exp. 1358 (13.08.1664).

6 ARL, Corregimiento, Aguas, leg. 270, exp. 3335 (23.08.1699).

nombró al licenciado don Antonio de Saavedra y Leiva, deán de la catedral, como juez superintendente general del Juzgado de Agua, quien se encargó de revisar el reparto de aguas en los valles de Trujillo. El 29 de julio procedió a realizar el reparto de las aguas de la acequia de Ojonap, que «es la que comúnmente llaman de Cao» (Saavedra y Leiba, 1915, p. 100).⁷ El reparto de agua consistía en establecer mitas o turnos de riego según el número de fanegadas de tierras que poseyeran, correspondiendo un día de agua por cada cincuenta fanegadas. Es evidente que, aun cuando trató de favorecer a los indígenas colocándolos entre los primeros en la repartición de agua, se presentaron casos de terratenientes como el licenciado Juan de Moncada Galindo, dueño del fundo Sonolipe, que tenía seiscientas fanegadas y estaba ubicada en la cabecera de la acequia del pueblo de Cao. Su bocatoma estaba localizada antes que la de los comuneros, de manera que recibía primero el agua.

Debemos considerar otro factor aparte de la falta de agua. En 1687 una plaga atacó los trigales y el trigo no volvió a brotar, por lo menos como en años anteriores, en los valles de la costa peruana (Feyjoó, 1984, pp. 14-15). La expectativa de los terratenientes se volcó hacia la caña de azúcar. Es evidente que este cultígeno consume más agua que el trigo, lo cual generó un impacto sobre las chacras de los indígenas. En 1698, la comunidad de Paiján pedía a la real justicia «el remedio conveniente al perjuicio que les amenaza en la nueva siembra de cañaverales que se pretende hacer en las tierras de la hacienda nombrada Casa Grande [...] los cañaverales para dar útil necesitan de mucho agua en sus riegos».⁸ Los mismos problemas debieron afrontar los indígenas de Cao, en tanto que el fundo Sonolipe empezó a

7 Los nombres de esta acequia varían en los documentos: Honap, en la versión de una copia del reparto de aguas (Biblioteca Nacional del Perú, Lima). También aparece como Ofanac de Cao (ARLL, Intendencia, Aguas, leg. 419, exp. 2818. 14.01.1814).

8 ARLL, Corregimiento, Pedimentos, leg. 285, exp. 4224 (10.01.1698).

sembrar caña de azúcar y en 1759 labraba 4,000 arrobas de azúcar al año (Fejjoó, 1984, p. 119). En el plano de Martínez Compañón, confeccionado en la década de 1780, Magdalena ya no aparece en la costa sino en el interior (véase figura 1).



FIGURA 1. Detalle de la Carta Geográfica de la Provincia de Trujillo en la que figura el pueblo de Cao. Tomado de Domínguez (1936).

3. EL INFORME DEL DOCTRINERO MIGUEL CÁCEDA

El 11 de marzo de 1788 el obispo Martínez Compañón escribió al cura de Magdalena, Luis José de Vega Bazán, para pedir que se le informara sobre lo siguiente: (1) si habían aumentado o disminuido los capitales de las cofradías de la iglesia matriz y sus anexos; (2) si habían aumentado o disminuido sus alhajas de plata; (3) si había subido o disminuido el valor de las obvenciones y primicias; (4) que se especificara el número de viceparroquias, capillas y oratorios. El 5 de abril Vega Bazán contestó informando de los capitales de las cofradías que eran las siguientes: Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario, Patrona Santa María Magdalena, Las Ánimas, Jesús Nazareno, San Pedro y Santa Rosa.⁹ Estas corporaciones eran propietarias de tierras, ganados que se arrendaban a terceros, y lograban una renta para sostener las fiestas. El sacerdote dio cuenta, además, de que la iglesia poseía 105 marcos de plata labrada (24 kilos, 150 gramos).

Aparentemente este informe no satisfizo al obispo, quien volvió a pedir la información agregando que le interesaba saber el número de nacidos y fallecidos entre 1783 y 1788. Para octubre de 1788 Vega Bazán ya no ocupaba el cargo, y Magdalena tenía un nuevo doctrinero, el padre Miguel Cáceda y Bracamonte,¹⁰ quien escribió al obispo una carta manifestándole que cumplía con enviar la estadística, pero, con

9 Informe del P. Luis de Vega Bazán, doctrinero de Magdalena de Cao al obispo Martínez Compañón, Archivo General de la Nación (AGN), Curas y Obispos, leg. 9, ff. 387-389 (09.04.1788).

10 Nació en Trujillo el 18 de enero de 1758 y fue bautizado el 28 de febrero de 1762. Descendiente de familias terratenientes por las ramas paterna y materna, fue hijo legítimo de don Francisco de Cáceda y Medina y de doña Estefanía de Bracamonte Dávila y Zarzosa, Archivo El Sagrario, Trujillo, leg. 7, f. 78v. El linaje de los Cáceda provenía de Navarra, pues don Francisco era hijo de Miguel Cáceda, originario de Puente La Reina, Navarra. Los Cáceda, si bien vivieron en Trujillo, tenían en el valle de Chicama los fundos La Asiria y La Concepción (Zevallos, 1984, p. 89).

respecto a la información de las cofradías, valores y curatos, no podía decir nada «por no hallar en este pueblo quien me de razón, ni papel», debido a que el secretario del cura anterior se hallaba en Trujillo. Uno de los requerimientos del obispo era si las oraciones se hacían en lengua indígena, a lo que Cáceda anotó en su carta: «de el encargo del Padre nuestro y Ave María; no hay en este Pueblo quien sepa ni entienda lengua alguna solamente e conseguido el persignarse en lengua general». Sobre esto, detallaremos más adelante. La carta agregaba, además, que había convocado a la población para construir la iglesia, pero que la obra se hallaba atrasada debido a que los hombres estaban ocupados en la limpieza de la acequia.

El informe de Cáceda consistió en presentar una tabla estadística diagramada en columnas por años (1783-1788), agrupadas por grupos étnicos (españoles, indios, mixtos, mulatos y negros), que, a su vez, se dividían en dos filas (vivos y muertos). En ese periodo habían nacido 81 y muerto 72 habitantes. Luego, en una tabla más pequeña, seguía el arancel de precios por los bautizos, los matrimonios, los entierros y las velaciones. Finalmente, agregó las rentas y capitales que tenían las cofradías; es de suponer que el secretario había llegado y, por lo tanto, pudo añadir la información.

Pero, antes de poner las rentas en la parte inferior, el sacerdote quiso agregar primero la señal de la cruz en lengua indígena, y, a manera de apostilla en la margen izquierda, anotó:

«Persignarsse en la lengua/
de la Magdalena de Cao

Santa cruz paye ocai_/
qui cuna manda cogeis/
pichi ogaico cuipo,/
Dios yaya, Dios churi,/
Dios espíritu santo.

Nota:

Ocaiqui y cunamanda/
en la lengua gnrl. es/
aucaicuna manta, y/
así estas palabras pueden ser/
la mas [testado: ycorruptas] lengua gnrl./
y las palabras Dios yaya et^a /
son las mismas hasta acabar/
que en la lengua gnrl.; las/
demas palabras son distin_/
tas enteramente de dha. lengua gnrl.».¹¹

De esta apostilla, luego de dejar aparte las líneas *Dios yaya*, *Dios churi*, *Dios espíritu santo*, entendemos, por el título («Persignarse en la lengua de Magdalena de Cao»), que el resto de la señal de la cruz está escrito en una lengua indígena distinta del quechua («la lengua grl.»), la que el padre Cáceda denominó *lengua de Magdalena de Cao*. Pero, como aclara la nota, *ocaiqui cuna manda* sería una variante («corrupción», en palabras de Cáceda) del quechua *aucaicuna manta*. Entonces, siguiendo la indicación, la frase *cogeis / pichi ogaico cuipto* pertenecería a la llamada «lengua de Magdalena de Cao». Procedimos, entonces, a determinar cuál sería esta lengua indígena no quechua referida por el doctrinero.

4. ESCENARIO LINGÜÍSTICO DE MAGDALENA DE CAO

4.1 DOS LENGUAS COEXISTENTES EN EL VALLE DE CHICAMA

Diversos registros documentales de la etapa colonial han dado cuenta de que, por lo menos hasta los siglos XVI y XVII, se habló un idioma en el valle de Chicama del cual apenas han quedado huellas. Esta entidad idiomática, que fue la lengua quíngnam o pescadora, se habría extendido a lo largo de la franja costera comprendida entre el

11 AGN (Bogotá), Curas y Obispos, leg. 9, ff. 387-389 (06.10.1788).

valle de Jequetepeque, al norte, y el valle de Casma, de Huarmey o de Lima, dependiendo del documento consultado.

Se sabe que el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, informó en su segunda visita, iniciada en julio de 1593, que el cura de Magdalena de Cao era «buen lenguaraz de las lenguas pescadoras» (Torero, 1986, p. 533). Pocos años después, a inicios del siglo XVII, fray Reginaldo Lizárraga en su *Descripción breve del Perú* (1605), consignó al menos dos entidades idiomáticas distintas del quechua: «los pescadores una, y dificultosísima, y la otra no tanto; pocos hablan la general del Inga» (en Torero, 1986, p. 534). Así, en el área de Magdalena de Cao, siguiendo ambos registros, habría existido más de una lengua. Un tercer documento, la *Memoria de las doctrinas que ay en los valles del Obispado de Trujillo desde el río de Sancta hasta Colán, lo último de los llanos*, escrito en la primera mitad del siglo XVII y dado a conocer por Josefina Ramos en 1950, revela que, dentro de los límites del obispado de Trujillo, específicamente en los valles de Virú, Moche y Chicama, se hablaba la denominada «lengua pescadora» (en Torero, 1986; Cerrón-Palomino, 1995a; Salas García, 2010).

La primera referencia explícita al glotónimo *quíngnam* se halló en *La Corónica Moralizada de la Provincia del Perú*, del cronista Antonio de la Calancha (1638). De acuerdo con Calancha, en el valle de Chicama, se hablaba el quíngnam, idioma del reino de Chimor, que se extendió desde el valle de Jequetepeque hasta las cercanías de Lima. Asimismo, el cronista menciona una lengua «pescadora», que habría sido semejante al quíngnam. Existe bastante consenso en que la lengua pescadora mencionada en los distintos documentos coloniales y el quíngnam representan el mismo idioma, posiblemente con diferencias sociolingüísticas (Torero, 1986; Cerrón-Palomino, 1995a; Urban, 2018).¹² Sin

12 Se ha sostenido que la lengua pescadora era una variedad estigmatizada del quíngnam (Cerrón-Palomino, 1995a, p. 32), y que uno de los motivos de tal desdén fue que posiblemente era hablada por pescadores (Torero, 2002, p. 217). Salas García (2010, p. 99) agregó que, debido a la complejidad de la sociedad chi-

embargo, pese a estas evidencias documentales de la existencia del quíngnam, no se han podido encontrar registros escritos explícitos del idioma, por lo cual la toponimia, la antroponimia y el léxico regional han constituido herramientas clave para rastrear, al menos superficialmente, algunas de sus características.

Ahora bien, en una excavación en la Huaca El Brujo, en Magdalena de Cao, se encontró una lista de palabras de inicios del siglo XVII que consistían en algunos numerales en un idioma distinto del quechua y del mochica, al parecer escrita con el objetivo de recordación del sistema de enumeración de aquel idioma, el cual habría sido muy posiblemente el quíngnam o la lengua pescadora (Quilter et al., 2010, p. 357). A través de esta lista, que representó un hito en el estudio de la ignota lengua, no solo se obtuvieron algunos potenciales vocablos explícitamente registrados, sino también se pudieron postular algunas ideas en torno al idioma: por ejemplo, se observó una influencia marcada del quechua (Quilter et al., 2010, pp. 363-364).

El quíngnam no fue el único idioma hablado en el valle de Chicama. *La Memoria de las doctrinas* indica que, entre Motupe y Chocope, en el valle de Chicama, también se habló el mochica. Fernando de la Carrera, en su *Arte de la lengua yunga* (1644), anotó que este idioma, en el corregimiento de Trujillo, se utilizaba en Magdalena de Cao, Chocope y el valle de Chicama, área que representaría el límite austral de difusión del mochica. Así, en el valle bajo de Chicama —y específicamente en Magdalena de Cao— se habrían hablado dos idiomas: el mochica y el quíngnam. Sin embargo, aún no ha sido posible determinar si en esta área convivían hablantes monolingües de cada idioma o si habitaban hablantes bilingües de los dos idiomas (Urban, 2018, pp. 72-73).

mú —que involucraba actividades comerciales y de contrataciones que trascendían el ámbito de la pesca—, no se puede asegurar que solamente ellos fueron quienes hablaron la lengua.

4.2 LA LENGUA DE MAGDALENA DE CAO

Consideramos que, pese a la existencia en tiempos prehispánicos y coloniales de dos entidades idiomáticas en el valle de Chicama —a saber, el quíngnam o lengua pescadora, y el mochica—, este último no sería el idioma al cual aludió el padre Cáceda en su informe al presentar la fórmula de la señal de la cruz. Dos son los motivos:

1. El sacerdote nombra el idioma como «lengua de Magdalena de Cao», cuando, en el siglo XVIII, para el idioma mochica, ya se había recurrido a glotónimos como *mochica* o *muchic* —por ejemplo, en la *Memoria de las doctrinas*, en la segunda visita de Toribio de Mogrovejo o en la *Coronica Moralizadora* de Antonio de la Calancha. Otro nombre con el cual ya se había designado la lengua era *yunga*, tal como, por ejemplo, lo había hecho Fernando de la Carrera. El hecho de que Cáceda titulara el idioma de su jurisdicción como «lengua de Magdalena de Cao» da a entender que se trataba de una lengua distinta del mochica, entidad para la cual ya existía una tradición de denominaciones. Además, como se mencionó con respecto a un fragmento de la fórmula, Cáceda aclaró en la apostilla: «Las demás palabras son distintas enteramente [de] la lengua [general]». No indicó a qué idioma pertenecían, omisión que denota que no fue capaz de identificarlo.
2. En el siglo XVI el mochica tenía una posición privilegiada de lengua de carácter regional en la costa norte, motivo por el cual contó con gramáticas, léxico y consignaciones escritas en forma de catecismos, sermones y doctrinas (Cerrón-Palomino, 1995a, p. 61). La evangelización de la población indígena de la costa norperuana, así, se llevaba a cabo en dicho idioma. Por ello, ya existían fórmulas de la señal de la cruz en mochica, proporcionadas por Jerónimo de Oré y por Fernando de la Carrera en 1607 y 1644, respectivamente (Salas García, 2008, p. 322).

Contando con tales modelos en lengua mochica, consideramos altamente improbable que la población indígena de Magdalena de Cao hubiese recibido una fórmula tan distinta como la recogida por Cáceda. Como veremos, el cotejo entre las versiones de la señal de la cruz en mochica y en la lengua de Magdalena de Cao arrojó escrituras en dos idiomas diferentes.

Una vez sentado que el mochica no es la «lengua de Magdalena de Cao», el siguiente paso del presente análisis fue determinar si esta última tenía filiación con algún idioma indígena conocido y, sobre todo, documentado, o era una lengua distinta.

5. LA SEÑAL DE LA CRUZ EN QUECHUA PASTORAL Y EN LA «LENGUA DE MAGDALENA DE CAO»

Para establecer alguna potencial filiación idiomática, comparamos la fórmula de la señal de la cruz en la «lengua de Magdalena de Cao» con aquellas prescritas en los idiomas que se habrían utilizado en el área de Chicama entre los siglos XVI y XVIII, y para los cuales disponemos de documentación: el mochica y el quechua. Recordemos que la fórmula en la llamada «lengua de Magdalena de Cao» recogida por Cáceda es la siguiente: *Santa cruz paye ocai/ qui cuna manda cogeis/ pichi ogaico cuipo,/ Dios yaya, Dios churi,/ Dios espíritu santo.*

En principio, al cotejarla con la fórmula mochica en las versiones presentadas por Jerónimo de Oré (1607) y por Fernando de la Carrera (1644), no se observaron coincidencias ni similitudes parciales, aparte de los evidentes hispanismos, como «Dios» o «Espíritu».¹³

13 Las dos versiones son las siguientes (en Salas García, 2008, p. 322). La primera de Oré (1607, p. 403): *Moxa mic tim, A can sancta Cruçer oc. Muxb. xllangmuse, much- quich, Eñcon ñof moll puc, Dios much çiec, Eñe, Eis, spiritu sancto oquenic. Amen Iesus.* La segunda de Carrera (1644, p. 201): *Mo xamic tim santa Cruz aró, maich xllang musse*

Por tanto, tal como se adelantó, descartamos la posibilidad de que la «lengua de Magdalena de Cao» fuese un idioma relacionado con el mochica colonial.

Sabiendo que fue uno de los principales idiomas en los cuales la Corona española dictaminó la evangelización de las poblaciones indígenas del Virreinato del Perú entre los siglos XVI y XVIII, realizamos la comparación con la fórmula de la señal de la cruz en quechua pastoral.¹⁴ Obsérvese a continuación la señal de la cruz en quechua pastoral, presentada en la *Doctrina christiana y catecismo* decretada por el Tercer Concilio de Lima (1985 [1584]): *Sancta Cruzpa unanchanrayku, ancaycu kunamanta, quispichibuyacu Dios apuycu. Yayap, churip, Spiritu Sanctop sutimpi. Amen Iesus.*¹⁵ Creemos que son notorias las semejanzas entre esta fórmula y la de la lengua de Magdalena de Cao. Podemos establecer las cuatro siguientes equivalencias:¹⁶

a. Quechua pastoral

Lengua de Magdalena de Cao

Sancta Cruz - *pa unancha* - *n - rayku* *Santa Cruz* *paye*

Santa Cruz - GEN ‘señal’ - 3POS - CAU

‘Por la señal de la santa cruz’

Como se observa, el segmento <paye> de la fórmula de Magdalena de Cao resulta oscuro para su interpretación. Si establecemos

maqu quich escon ñof mollpæc, Dios, maich çiec, ef quicær oc enic aieçæn eizqui çær oc enic, aieçæn Espiritu santong oc enic, amen Iesus.

- 14 Con *quechua pastoral* hacemos referencia a la variedad con que se escribieron los textos pastorales quechuas, y que fue impuesta por el Tercer Concilio de Lima en 1584. Esta variedad, a la cual Durston (2019) denominó «quechua colonial estándar», tenía como base formas quechuas utilizadas en la región del Cusco.
- 15 La glosa en castellano es «Por la señal de la santa cruz, líbranos de nuestros enemigos, Dios, señor nuestro. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén Jesús».
- 16 En el presente trabajo, no consideramos para el análisis las frases *Dios Yaya, Dios Churi, Dios espíritu santo* —de la lengua de Magdalena de Cao— y *Yayap, churip, Spiritu Sanctop sutimpi. Amen Iesus* de la *Doctrina Christiana* (1985 [1584]), por su evidente impronta quechua y castellana en ambas versiones.

una analogía con la fórmula quechua, podríamos entender que tal segmento contiene un significado similar al de ‘señal’ con alguna marca de caso, como, por ejemplo, causativa. Sin embargo, esta posibilidad nos parece forzada, máxime considerando que las glosas de ambas fórmulas no necesariamente tienen que coincidir.¹⁷ Más bien, nos inclinamos a pensar que *paye* es una derivación de *padre*, en el cual se presenta la relajación de la secuencia consonántica [dr] > [j], fenómeno observado en otras lenguas amerindias, como el guaraní (Cerrón-Palomino, comunicación personal).

Otro posible escenario consistiría en que el segmento <pa> de las expresiones tanto en quechua como en la lengua de Magdalena de Cao son el mismo morfema quechua de caso genitivo: *-pa*. No obstante, el panorama sería más incierto, pues no quedaría claro el significado del segmento *-ye* en el idioma en cuestión.¹⁸

b. Quechua pastoral

*Anca*¹⁹ - *yku* - *kuna* - *manta*
‘enemigo’ - 1POS - PLU - ABL
‘de nuestros enemigos’

Lengua de Magdalena de Cao

oca - *iqui* - *cuna* - *manda*

-
- 17 Pese a que las glosas en castellano de las fórmulas de la señal de la cruz en las distintas variedades idiomáticas a las cuales se las tradujo en la época colonial tienden a ser muy similares, pueden presentar variaciones bastante visibles. Por ejemplo, un fragmento de las dos fórmulas de la señal de la cruz en mochica colonial se traduce por «líbranos de la mano de nuestros enemigos» (Salas García, 2008, p. 341), en vez de «líbranos de nuestros enemigos», traducción de la versión en quechua pastoral dictada por el Tercer Concilio de Lima.
- 18 Como expondremos más adelante, la fórmula de la señal de la cruz en la lengua de Magdalena de Cao presenta una monoptongación. Por consiguiente, también contemplamos la posibilidad de que el segmento <ye> es el resultado de la monoptongación del segmento <yay>, también de significado incierto.
- 19 A pesar de que en la versión de la señal de la cruz de la *Doctrina Christiana* se presentó la palabra *anca* como equivalente de ‘enemigo’, González Holguín (1608) y el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* del Anónimo (2014 [1586]) registraron para este vocablo las entradas *auca* y *auca*, respectivamente.

En la misma apostilla, Cáceda advirtió que *ocaiquicumamanda* es «una corrupción» de la expresión de la lengua general *aucaicunamanta*. En ese sentido, siguiendo su afirmación, la frase de la señal de la cruz en la lengua de Magdalena de Cao sería o un préstamo del quechua en otro idioma o una variedad distinta del quechua. Cualquiera sea el caso, son resaltantes la monoptongación *auca* > *oca* ([aw] > [o]) y la sonorización de la oclusiva velar [t] en <manda>. Con respecto a la forma <iqui>, es posible que se trate del morfema quechua posesivo de segunda persona *-yki*, por lo cual la traducción en la fórmula compartida por Cáceda es ‘de tus enemigos’.²⁰

c. Quechua pastoral

quispichi - bua - ycu

‘librar’ - 1OBJ - PLU

‘Libranos’

Lengua de Magdalena de Cao

cogeispichi ogaico

A primera vista, la correspondencia entre las formas <cogeispichi> y <quispichi> no parece clara. Sin embargo, se observa la coincidencia entre las dos últimas sílabas <pichi> de ambos segmentos, y una semejanza parcial entre <cogeis> y <quis>. Podríamos así pensar que el segmento <cogeis> podría representar el mismo sonido que el segmento <quis> del quechua pastoral, pronunciado [qes],²¹ o un sonido similar. Así, determinamos una relación entre los dos segmentos <cogeispichi> en la lengua de Magdalena de Cao, y <quispichi> en quechua.

En cuanto al segmento <ogaico>, este sería el producto de una elisión del sonido [n] del pronombre quechua plural de primera persona *nuqayku* ‘nosotros’. La apertura de la vocal [u], representada por

20 Otras explicaciones, tales como un fenómeno de asimilación a distancia *yki* > *yki* o, simplemente, un error de Cáceda o de su informante son menos plausibles.

21 Recordemos que la escritura <quispichihuayco>, correspondiente al sintagma quechua *qispichimayku*, se pronunciaba en quechua pastoral de base cuzqueña como [qespiʃiwajku].

la vocal <o>, confirma la naturaleza posvelar del sonido representado por la grafía <g>, que es [q]. Esta consonante oclusiva posvelar intervocálica [q] experimentó un fenómeno de sonorización [q] > [g], observado en la grafía <g>, a la cual recurrió Cáceda porque el sonido representado —la oclusiva velar sonora [g]— era el más cercano a la oclusiva posvelar sonora [g], ausente en el repertorio fonético castellano.

De esta manera, la frase en la lengua de Magdalena de Cao es una expresión analítica formulada en dos palabras, *qispichiy nuqayku* (literalmente ‘libra a nosotros’), y análoga a la frase en quechua pastoral, que es sintética: *qispichimayku* (‘líbranos’).²² Entonces, <quispichihuaycu> y <cogeispichioigaico> serían representaciones de expresiones de origen quechua. Ahora bien, quedaría determinar si se trata de dos variantes pertenecientes a variedades quechuas distintas o si la segunda es un préstamo del quechua incorporado a la lengua de Magdalena de Cao.

d. Quechua pastoral

Dios *apu* - *y* - *cu*
‘Dios’ ‘señor’ - 1POS - PLU
‘Dios, señor mío’

Lengua de Magdalena de Cao

Cuipo

La palabra *Dios* aparece tanto en la fórmula de la señal de la cruz en quechua como en la parte final de la fórmula registrada por el padre Cáceda. Lo que realmente llama la atención en este último cotejo es la clara posibilidad de una metátesis: [apuyku] > [kuypo], sobre la cual discutiremos en la siguiente sección.

22 Agradecemos a Rodolfo Cerrón-Palomino por haber aportado con el planteamiento de esta posibilidad en las fórmulas catequéticas en quechua colonial.

6. LA LENGUA DE MAGDALENA DE CAO COMO VARIEDAD QUECHUA

Al comparar las fórmulas en quechua y en la denominada «lengua de Magdalena de Cao» existen razones muy sólidas para postular que esta última correspondería a una variedad quechua. La más evidente es la alta proporción de quechuismos en la fórmula recogida por el padre Cáceda. Siguiendo la segmentación propuesta por el doctriero, en la expresión *Santa cruz paye ocaiqui cuna manda cogeispichi ogaico cuipo*, por lo menos seis de las nueve palabras serían quechuismos y al menos dos, hispanismos; solamente el segmento *paye* podría despertar dudas. Entonces, la fórmula parece haber sido escrita en una variedad quechua con rasgos muy particulares, que, sin embargo, no son extraños al universo dialectológico quechua.

De hecho, los procesos de monoptongación —en nuestro caso [aw] > [o] y, tal vez, [ay] > [e]— son característicos de algunas variedades quechuas de Áncash (Parker, 2013 [1971]). Asimismo, la sonorización de consonantes sordas, como la de la oclusiva velar [t] en <manda> o la de la oclusiva posvelar [q] en <oga>, es observable en muchos dialectos quechuas, tales como el extinto quechua denominado costeño,²³ el quechua de Lambayeque o el quechua de Chachapoyas (Cerrón-Palomino, 1990; Taylor, 1996, 2000; Torres Menchola, 2017). En cuanto a la metátesis —que se mostraría en el cambio en Magdalena de Cao *apuyku* > *kuypu*—, este fenómeno se registra en el quechua de Lambayeque (Taylor, 1996). Las tres peculiaridades de las variedades quechuas mencionadas son el resultado de un contacto intenso con otras variedades quechuas o con otros idiomas, o el de la evolución interna de estos dialectos quechuas a lo largo de un periodo prolongado.

23 Es pertinente mencionar que, sin embargo, Domingo de Santo Tomás registró la forma ablativa *-manta* en su gramática del quechua costeño (Cerrón-Palomino, 1995b). Por ello, la variedad quechua que constituiría la lengua de Magdalena de Cao no sería aquel, pero sí compartiría el rasgo de sonorización de oclusivas sordas con el quechua costeño y otras variedades quechuas del norte del Perú.

No obstante, en el caso de la llamada «lengua de Magdalena de Cao», tales particularidades no serían producto de una evolución interna. Es muy probable que no fue una variedad lingüística quechua que se transmitió de generación en generación, es decir, una variedad dialectal del quechua aprendido como lengua materna, sino una variedad adquisicional de contacto entre dos idiomas diferentes. El quechua no tuvo suficiente tiempo de instalarse en la costa norte como un idioma extendido como lengua materna tanto en tiempos prehispánicos como coloniales. De hecho, podemos recordar la afirmación de Lizárraga de inicios del siglo XVI acerca de que pocas personas hablaban el quechua en el valle de Chicama (Torero, 1986).

Cuando los incas conquistaron el reino de Chimor en la segunda mitad del siglo XV, la llamada «lengua general», una variedad quechua proveniente de la costa centro-sur peruana, se extendió como una lengua común o *lingua franca* por el territorio ocupado, del mismo modo que se había impuesto como herramienta de comunicación del imperio incaico por encima de otras variedades quechuas y otros idiomas.²⁴ Sin embargo, el aprendizaje del quechua no alcanzó a todos los miembros de la sociedad, sino solamente a aquellos pertenecientes a las clases gobernantes regionales. La consolidación de la lengua general como lengua común al territorio incaico se interrumpió a causa de la invasión española y la caída del imperio (Cerrón-Palomino, 1995b).

Ahora bien, en tiempos coloniales, en 1584, el Tercer Concilio de Lima decretó que una variedad de quechua basada en el quechua cusqueño —el ya mencionado «quechua pastoral»— fuera la destinada a la evangelización de las poblaciones indígenas. El adoctrinamiento en este idioma se realizó incluso en lugares en los cuales el quechua no era la lengua materna, panorama ilustrado por Andrade Ciudad (2019),

24 Esta *lengua general* habría estado relacionada con el quechua costeño descrito por fray Domingo de Santo Tomás en su *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*, de 1560 (Cerrón-Palomino, 1995b).

quien destacó que, en el siglo XVI, varios de los indios de los Andes centrales habrían hablado, aparte del castellano, por lo menos su lengua materna y el quechua. En este escenario habría surgido una diglosia en la que la élite indígena, que mantenía comunicación con las entidades eclesiásticas, aprendió el quechua como segunda lengua, mientras que el resto de la población nativa se limitó a memorizar pasivamente textos en este idioma.²⁵ Según Durston (2019), el quechua utilizado como herramienta de adoctrinamiento no se propagó como un idioma aprendido y utilizado fuera de los contextos de evangelización; es decir, no se convirtió con el paso del tiempo en un idioma transmitido generacionalmente de padres a hijos, es decir, en una lengua materna.

Entonces, circunscribiéndonos a la región del valle costeño de Chicama, la denominada «lengua de Magdalena de Cao» representaría una variedad de quechua utilizada para el adoctrinamiento de la población indígena —tal vez muy cercana al quechua pastoral o «quechua colonial estándar» de Durston (2019)—, pero afectada por los cambios fonológicos de monoptongación, sonorización de consonantes oclusivas sordas y metátesis. Postulamos que tales características, expresadas en su fórmula, habrían surgido por influencia de la lengua materna de la población nativa evangelizada en un contexto de adquisición del quechua como segunda lengua, especialmente entre los siglos XVI y XVII, época en la que el quíngnam habría estado aún vigente, al menos en el valle del río Chicama.²⁶ En otras palabras, al aprender las fórmulas y los textos cristianos en quechua pastoral, los hablan-

25 En efecto, Durston (2019) afirmó que el quechua pastoral o quechua colonial estándar era una forma escrita que se expresaba de manera oral a través de performances de los textos. En otros términos, era limitada la competencia lingüística quechua de la mayoría de la población indígena de lengua materna diferente que había sido evangelizada.

26 Sin embargo, a mediados del siglo XVII, el debilitamiento del quíngnam en los alrededores de Trujillo ya habría sido muy evidente, pues una cantidad muy importante de sus hablantes ya habrían sido bilingües en castellano. Así, la Iglesia habría considerado innecesario el adoctrinamiento en la lengua nativa (Netherly, 2009, p. 135).

tes del idioma distinto del quechua —a saber, el quíngnam o lengua pescadora— los dotaron de interferencias provenientes de su lengua materna.²⁷ Esta situación no habría sido novedosa en el contexto colonial: los fenómenos de contacto lingüístico durante la evangelización acontecieron en otras regiones del virreinato; por ejemplo, las élites hablantes de variedades centrales del quechua, al escribir el quechua colonial estándar, frecuentemente introducían elementos léxicos de su propio dialecto (Durston, 2019).

En el caso de la fórmula de nuestro estudio, las interferencias se presentan no en el nivel léxico, sino fonético-fonológico. Tal vez uno de estos cambios lo evidencian los antropónimos recogidos de la región de Trujillo que contienen el segmento <chumbi>, de aparición muy frecuente en la onomástica de los valles al sur de Jequetepeque (Zevallos Quiñones, 1993a). En tal caso, estaríamos frente a una palabra etimológicamente quechua: *chumpi* ‘faja’, en la cual se produjo la sonorización [p] > [b] luego de consonante nasal.²⁸ El estudio más exhaustivo de la toponimia, la antroponimia y el léxico regional de la

27 Podríamos plantear también que grupos de quechuhablantes nativos residentes en la zona de Magdalena de Cao estuvieron en contacto con otros que hablaban quíngnam; este contacto se habría producido desde la ocupación incaica de la costa norte del Perú. Sin embargo, debido a que el quechua habría estado limitado a ámbitos administrativos de élite en tiempos prehispánicos y, aparte, a contextos eclesiásticos en la época colonial, nos inclinamos a pensar que, en ambas épocas, no se habría consolidado como lengua materna transmisible de generación en generación —de padres a hijos—, sino solamente como idioma aprendido como segunda lengua. Además, revisando la toponimia del valle bajo de Chicama (Zevallos Quiñones, 1993b), nos podemos percatar fácilmente de que tiene escasa presencia quechua, lo cual denotaría que el quechua fue un idioma con poco predominio en la zona y reforzaría la suposición de que estaba relegado a ámbitos determinados por una diglosia.

28 Sin embargo, es necesario mencionar que, efectivamente, existe la posibilidad de que *chumbi* provenga del quechua, pero de la variedad costeña, para la cual Domingo de Santo Tomás (1560) registró *chumbi* ‘ceñidero’. Como se mencionó, el quechua costeño, o una variedad afín, sirvió como *lingua franca* en las regiones conquistadas por los incas.

zona podría arrojar más luces sobre la presencia de este fenómeno fonológico —o los restantes— en quíngnam.²⁹

Aquello que el padre Cáceda denominó «lengua de Magdalena de Cao» sería así una variedad quechua influenciada fonéticamente por el quíngnam o lengua pescadora, idioma que, pese a haber perdido vigencia en el siglo XVI frente a la acaso rápida expansión del castellano en el área de Trujillo (Urban, 2019, p. 175), aún habría mantenido hablantes en aquella centuria y la siguiente en el valle de Chicama.³⁰ Dada la época de recopilación de la fórmula de la señal de la cruz escrita por Cáceda —últimas décadas del siglo XVIII—, la habría recogido de un poblador de Magdalena de Cao que no hablaba quíngnam, o parcialmente competente en el idioma; inclusive, posiblemente era monolingüe en castellano, por la anotación de Cáceda acerca de que «no hay en este Pueblo quien sepa ni entienda lengua alguna». Sin embargo, el poblador la recordaba porque la habría aprendido hacía mucho tiempo al recibir la enseñanza de la doctrina cristiana en quechua o al transmitírsela algún pariente o cercano mayor suyo. Inclusive, en aquel entonces aún habrían vivido personas que recordaban expresiones quíngnam,

29 No hemos contemplado la posibilidad de que la variedad quechua de la fórmula esté influida por interferencias del mochica en un proceso de adquisición de segunda lengua. Si revisamos los pocos préstamos conocidos del quechua al mochica, no se aprecian fenómenos de metátesis; además, contamos con dos registros de préstamos del quechua al mochica, en los cuales no se presentan la monoptongación y la sonorización de oclusivas sordas: *lawtu* ‘tocado imperial’ > *llajtus* ‘ropa’ (que no es *lotu*) y *pampa* ‘llanura’ > *pampa* ‘llanura’, respectivamente (para mayor detalle, véase Urban, 2019, pp. 200-205).

30 Distinta fue la situación del quíngnam o lengua pescadora al sur del valle de Virú, a saber, en Chao, Guañape, Santa, Nepeña y Casma: a inicios del siglo XVI, debido a que los párrocos decidieron empezar a evangelizar en quechua y a priorizar este idioma porque ellos mismos no podían aprender fácilmente quíngnam, dejaron de considerarlo como lengua de aprendizaje en catecismos y gramáticas. En otras palabras, la evangelización habría propiciado la desaparición paulatina de la lengua pescadora, al menos al sur de Trujillo (Salas García, 2010, p. 115).

pese a que el doctrinero reportó que la fórmula fue lo único hallado en lengua nativa durante sus pesquisas en Magdalena de Cao.

Es muy llamativo el hecho de que Cáceda señalase explícitamente que algunas palabras fuesen de procedencia quechua («corruptas de la lengua general»), a saber, *ocaiqui* y *cunamanda* —cuya impronta quechua es bastante transparente— y, sobre todo, que aclarara que las demás «eran distintas enteramente de ella». Así, como expusimos, se infiere que, para el doctrinero, las frases *paye* y *cogeis pichi ogaico cuipto* provendrían de una lengua indígena distinta. Es claro que Cáceda poseía conocimientos del quechua, motivo por el cual realizó tal deslinde. La razón porque no reconoció las palabras *cogeispichiogaico* y *cuipto* —que, como expusimos, serían quechuas— fue que, al ser influidas fonéticamente por el quíngnam, adquirieron tal fisonomía que las volvió muy distintas de las palabras originales del quechua general utilizado para fines de evangelización entre los siglos XVI y XVII. Esta nueva fisonomía habría obedecido a los cambios singulares —monoptongación, sonorización, metátesis— propiciados por el sistema fonológico de la lengua nativa de la población evangelizada.³¹ De este modo, tales vocablos pasaron desapercibidos para Cáceda como provenientes del quechua, de manera que los consideró parte de una entidad lingüística que llamó *lengua de Magdalena de Cao*.³²

31 La monoptongación —como en el presente caso [aw] > [o]— no sería un proceso necesariamente estable o siempre esperable en quíngnam. Como se mencionó, el nombre antiguo de Cao era *Caux*, y no se observa una monoptongación en el actual topónimo *Cao*. Tampoco debemos olvidar que la sonorización de consonantes oclusivas es un fenómeno registrado en las variedades quechuas del norte del Perú y en el quechua costeño, pero, a diferencia de ellas, la lengua de Magdalena de Cao no fue un idioma transmitido como lengua materna, sino como variante adquisicional.

32 No quedaría resuelta la interrogante sobre si el segmento <cogeis> fue una manera escrita de representar el sonido [qes] —tal vez errada o muy personal del copista— o una forma de transcribir una variante de dicho sonido quechua.

Ahora bien, es conveniente no solo el planteamiento de la posibilidad de que las características expuestas de la lengua de Magdalena de Cao provengan del idioma nativo no quechua utilizado por la población del área de Magdalena de Cao en los siglos XVII y XVIII, sino también la de que podrían haberse gestado en la variedad quechua únicamente propia de la fórmula de la señal de la cruz o típica del registro religioso, sin mediación de otra lengua no quechua.

En efecto, como sostenemos, las características peculiares de la variedad quechua denominada «lengua de Magdalena de Cao» pueden ser generalizables por una situación de contacto con el idioma nativo hablado en la zona de Magdalena de Cao, a saber, el quíngnam, antes de su completa extinción. Estos rasgos surgidos por contacto también podrían haberse manifestado en otros textos de la tradición religiosa o inclusive en diferentes registros quechuas, sean orales o escritos, utilizados en el bajo valle de Chicama. Sin embargo, consideramos posible, pero bastante menos probable, que los rasgos peculiares sean atribuibles solo a la fórmula quechua de la señal de la cruz o al quechua del registro religioso en general sin intervención de otro idioma nativo. El quechua de los textos religiosos escritos en los siglos XVII y XVIII estaba basado en el quechua cusqueño colonial, motivo por el cual contemplamos que alteraciones como, por ejemplo, la metátesis o la monoptongación, no habrían sido muy esperables en un registro bastante uniforme que, al no ser parte de una lengua materna sino de un medio de evangelización, no se transmitía de generación en generación.

En resumidas cuentas, los tres rasgos peculiares presentados podrían ser el producto de una situación de contacto entre el quechua y el quíngnam. En todo caso, es pertinente precisar que no queda resuelta la pregunta sobre si estas características correspondieron (i) a una tradición escrita de la fórmula de la señal de la cruz —o del registro religioso— consolidada mediante un proceso intenso y prolongado de producción de interferencias fonológicas de la población

adoctrinada, y que fue aprendida así por el informante; o (ii) a interferencias fonológicas del mismo informante en la pronunciación de una o más fórmulas religiosas quechuas durante la época de su aprendizaje —cuando posiblemente el quíngnam ya estaba prácticamente extinto—.³³

7. NUEVAS HUELLAS DE UN IDIOMA DESCONOCIDO

Más allá de que la denominada «lengua de Magdalena de Cao» sea una variedad quechua adquisicional de la época de la Colonia, la apostilla escrita por el sacerdote Cáceda es relevante para los estudios lingüísticos de la costa norte. En efecto, observaríamos la influencia directa del quíngnam (o la lengua pescadora) en este idioma a través de procesos peculiares como la sonorización, la metátesis y la monoptongación. La impronta de la extinta lengua de los chimú se ha estudiado en la toponimia, la antroponimia y en el léxico regional de los valles de la costa norte, pero no se había observado en registros escritos en una lengua indígena muy documentada como el quechua de la época colonial. Determinar procesos o rasgos fonéticos potencialmente propios del quíngnam o lengua pescadora representa así un aporte para el estudio de este idioma, cuya escasez documental imposibilita investigaciones más profundas con respecto a sus particularidades.

33 El estrecho contacto entre el quíngnam y el quechua ya ha quedado patente en la lista desenterrada en Magdalena de Cao estudiada por Quilter et al. (2010). Este documento puede ser la evidencia de que el quíngnam ya había recibido, para inicios del siglo XVII, influencia significativa del quechua. Como se sabe, cuatro de los numerales de la lista serían préstamos del quechua: *tau* ‘cuatro’, *sut* ‘seis’, *canchen* ‘siete’ y *chari pachac* ‘cien’.

8. CONCLUSIONES

Una breve revisión de la historia de la reducción de Magdalena de Cao ha sido relevante para comprender el contexto del hallazgo del objeto de estudio del presente artículo: la apostilla de la fórmula de la señal de la cruz en un registro lingüístico denominado «lengua de Magdalena de Cao» en un documento de fines del siglo XVIII. Desde su fundación junto a la desembocadura del río Chicama en 1566, esta reducción sufrió dos fenómenos: la crecida del río en 1578 y la escasez de agua al terminar el siglo XVII, que obligaron a sus pobladores a trasladarse de asentamiento hasta su emplazamiento final en el interior del valle de Chicama. En 1788, como parte de la información sobre los diversos pueblos de su diócesis, el obispo Baltazar Jaime Martínez Compañón solicitó al sacerdote doctrinero de Magdalena de Cao, el padre Miguel Cáceda y Bracamonte, que le proporcionara información de corte etnográfico y económico del pueblo. En su informe, Cáceda, entre muchos datos más, escribió la apostilla en la que reportaba la aludida fórmula con un comentario aclaratorio.

El presente estudio ha tenido el objetivo no solo de dar a conocer la apostilla, sino analizar el contenido de la expresión de la señal de la cruz recogida por el doctrinero, que, en sus palabras, estaba escrita en un idioma indígena no quechua. Esta breve apostilla, consideramos, es relevante en el contexto de los estudios lingüísticos de la costa norte. Los registros de lenguas indígenas en la costa norte han sido históricamente escasos, y cualquier hallazgo, por mínimo que parezca, es esencial para conocer más sobre idiomas de los cuales no se sabría nada en absoluto de no ser por estas noticias.

En el informe de Cáceda se presenta la referencia implícita a un idioma distinto del quechua. Como sabemos, dos idiomas nativos no quechuas se hablaban en el valle de Chicama en tiempos coloniales: el mochica y el quíngnam o lengua pescadora, pero descartamos que la lengua de Magdalena de Cao sea el mochica porque no existen

similitudes con la señal de la cruz en este idioma, para la cual existen registros. Entonces, estableciendo una comparación con la fórmula quechua de la *Doctrina Christiana* de 1584, llegamos a concluir que la lengua de Magdalena de Cao, en realidad, era una variedad quechua adquirida como segunda lengua. En efecto, existen muchas coincidencias entre la fórmula de la señal de la cruz documentada por el doctrinero y la fórmula en quechua pastoral.

La variedad quechua en la que estaría enunciada la señal de la cruz presenta características fonéticas particulares: monoptongación, sonorización de consonantes oclusivas sordas y metátesis. Tales peculiaridades serían el resultado de interferencias de una lengua indígena de la zona de Magdalena de Cao sobre el quechua utilizado para el adoctrinamiento de los indios, las cuales quedaron atestiguadas en la fórmula catequética de parte de un poblador que la habría aprendido hacía mucho tiempo. Sostenemos que aquel idioma indígena habría sido el quíngnam o la lengua pescadora, para el cual prácticamente no se disponen de registros que permitan un conocimiento profundo de sus características gramaticales y fonológicas, ni de su léxico. En ese sentido, hallar posibles huellas fonéticas del quíngnam en la expresión quechua documentada de la señal de la cruz representa otro paso importante en el estudio de este enigmático idioma. Una revisión exhaustiva de la toponimia, la antroponimia y el léxico regional de la costa norte entre los valles de Jequetepeque, como límite septentrional, y, por lo menos, de Casma o Huarney —incluso Huaura— como frontera meridional, podría contribuir a reforzar la hipótesis de la presencia de las potenciales características fonéticas/fonológicas del quíngnam expuestas en el presente artículo.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a Rodolfo Cerrón-Palomino y a Luis Andrade Ciudad por sus valiosos aportes al análisis del presente artículo con relación tanto con las ideas propuestas como con la orientación bibliográfica.

CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Los autores declaran haber realizado en conjunto las diferentes etapas de la producción del artículo y están de acuerdo con la publicación de la versión final.

COPYRIGHT

2024, los autores.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ARCHIVOS HISTÓRICOS

ARCHIVO EL SAGRARIO (Trujillo, Perú)

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla, España) [AGI]
Justicia.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Bogotá, Colombia) [AGN]
Curas y Obispos.

ARCHIVO REGIONAL DE LA LIBERTAD (Trujillo, Perú) [ARLL]
Corregimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE CIUDAD, Luis (2019). Lenguas, doctrina y escuela en un asiento minero norandino del siglo XVII. En: Rodolfo Cerrón-Palomino, Álvaro Ezcurra Rivero y Otto Zwartjes (eds.). *Linguística misionera. Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 335-357.
- ANÓNIMO (2014 [1586]). *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino con la colaboración de Raúl Bendezú Araujo y Jorge Acurio Palma. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CALANCHA, Antonio de la (1638). *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Peru, con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Versión facsimilar. Barcelona: Pedro Lacavalleria.
- CARRERA, Fernando de la (1644). *El arte de la lengua yunga de los valles del obispado de Truxillo del Peru, con un confesonario, y todas las oraciones christianas, traducidas en la lengua, y otras cosas*. Versión facsimilar. Lima: Joseph Contreras.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1990). Reconsideración del llamado «quechua costeño». *Revista Andina*, núm. 2, pp. 335-386.
- CERRÓN-PALOMINO, R. (1995a). *La lengua de Naimlap*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CERRÓN-PALOMINO, R. (1995b). El Nebrija indiano. Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru. En: Domingo de Santo Tomás. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. VII-LXVI.
- DURSTON, Alan (2019). *El quechua pastoral. La historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550-1650*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- FEYJOÓ, Miguel (1984 [1764]). *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Truxillo del Perú*. Lima: Banco Industrial del Perú.
- GONÇALEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qqichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Francisco del Canto.
- HERRERA, Ángel Américo (1988). Magdalena de Cao: Origen milenario y despojo. *Alternativa*, núm. 8, pp. 53-71.
- HUERTAS, Lorenzo (1987). *Ecología e Historia. Probanzas de indios y españoles referentes a las catastróficas lluvias de 1578, en los corregimientos de Trujillo y Saña*. Chiclayo: Centro de Estudios Solidaridad.
- NETHERLY, Patricia (2009). Landscapes as Metaphor. Resources, Language, and Myths of Dynastic Origin on the Pacific Coast from the Santa Valley (Perú) to Manabí (Ecuador). En: Jessica Joyce Christie (ed.). *Landscapes of Origin in the Americas. Creation Narratives Linking Ancient Places and Present Communities*. Alabama: The University of Alabama Press, pp. 123-152.
- PARKER, Gary (2013 [1971]). La evolución del quechua B. En: Rodolfo Cerrón-Palomino. *Trabajos de lingüística histórica quechua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 197-257.
- QUILTER, Jeffrey, Marc ZENDER, Karen SPALDING, Régulo FRANCO JORDÁN, César GÁLVEZ MORA y Juan CASTAÑEDA MURGA (2010). Traces of a Lost Language and Number System Discovered on the North Coast of Peru. *American Anthropologist*, vol. 112, núm. 3, pp. 357-369.
- RESTREPO MANRIQUE, Daniel (1991). La visita pastoral de D. Baltasar Jaime Martínez Compañón a la diócesis de Trujillo (1780-1785). En: *Vida y obra del obispo Martínez Compañón*. Piura: Universidad de Piura, pp. 99-117.
- RESTREPO MANRIQUE, Daniel (1992). *La iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón (1780-1790)*. Tomo II. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.

- SAAVEDRA Y LEIBA, Antonio (1915 [1700]). *Repartición general de las aguas de Trujillo y sus valles*. Trujillo: Imprenta Comercial.
- SALAS GARCÍA, José Antonio (2008). La señal de la cruz en mochica. *Lexis*, vol. 32, núm. 2, pp. 147-158.
- SALAS GARCÍA, José Antonio (2010). La lengua pescadora. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, núm. 50, pp. 83-128.
- SANTO TOMÁS, Domingo de (1560). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdova.
- TAYLOR, Gerald (1996). *El quechua de Ferreñafe*. Cajamarca: Acku Quinde.
- TAYLOR, Gerald (2000). *Estudios lingüísticos sobre Chachapoyas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TERCER CONCILIO DE LIMA (1985 [1584]). *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios, de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fe. Con un confesionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan que se contienen en la página siguiente. Compuesto por auctoridad del concilio provincial, que se celebro en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traduzida en las dos lenguas generales, de este reyno, quichua, y aymaru*. Versión facsimilar. Lima: Antonio Ricardo.
- TORERO, Alfredo (1986). Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana. *Revista Andina*, vol. 4, núm. 2, pp. 523-548.
- TORERO, Alfredo (2002). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: Horizonte.
- TORRES MENCHOLA, Denis (2017). *Los problemas de la clasificación del quechua de Ferreñafe*. Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- URBAN, Matthias (2018). ¿Multilingüismo prehispánico en la costa norte del Perú? Una exploración de las evidencias. *Umbral, Nueva Etapa*, vol. 3, núm. 3, pp. 67-88.

URBAN, Matthias (2019). *Lost Languages of the Peruvian North Coast*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.

ZEEVALLOS QUIÑONES, Jorge (1984). Notas sobre Trujillanos citados en la Relación de Feijóo de Sosa. *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú*. Lima: Fondo del Libro, Banco Industrial del Perú, pp. 83-115.

ZEEVALLOS QUIÑONES, Jorge (1992). *Los cacicazgos de Trujillo*. Trujillo: Fundación Alfredo Pinillos Goicochea.

ZEEVALLOS QUIÑONES, Jorge (1993a). *Onomástica chimú. Fuentes para el estudio de la lengua quingnam, 2*. Trujillo: Fundación Alfredo Pinillos Goicochea.

ZEEVALLOS QUIÑONES, Jorge (1993b). *Toponimia chimú. Fuentes para el estudio de la lengua quingnam, 1*. Trujillo: Fundación Alfredo Pinillos Goicochea.

Fecha de recepción: 27 de junio de 2023.

Fecha de evaluación: 15 de agosto de 2023.

Fecha de aceptación: 28 de diciembre de 2023.

Fecha de publicación: 1 de diciembre de 2024.

