

# Tradições historiográficas da conquista do Peru e outras narrativas

## Historiographic traditions of the conquest of Peru and other narratives



MURGUIA, Luis Alberto\*

 <https://orcid.org/0000-0003-2621-8211>

**Resumo:** A narração do evento da praça de Cajamarca e a captura do inca Atahualpa pelos espanhóis foi várias vezes relatada em diversas crônicas do período colonial inicial. Elas constituíram uma representação sobre os fatos em que se reforçava certas imagens sobre como os espanhóis tinham sido capazes de impor sua hegemonia sobre os indígenas. Dentro das narrativas pertencentes à tradição historiográfica hispânica, o momento em que o inca Atahualpa jogou o “livro” no chão, adquiriu um papel importante no qual condensava a suposta superioridade política e religiosa dos conquistadores, mas também era um sinal da incompreensão sobre o próprio sentido do “livro” por parte do Inca. O objetivo deste artigo é analisar a presença de outras narrativas sobre o evento de Cajamarca e do papel do “livro”, que podem ser parcialmente identificadas como pertencentes a uma tradição historiográfica indígena. Procura-se neste artigo problematizar a relação entre a tradição historiográfica espanhola e indígena em torno de um único evento e o lugar que ocupa na existência de outras narrativas.

**Palavras-chave:** Historiografia. Crônicas da Conquista. Fontes históricas.

**Abstract:** The narration of the event in the square of Cajamarca and the capture of the Inca Atahualpa by the Spaniards has been reported several times in different chronicles of the early colonial period. They constituted a representation of the facts that reinforced certain images about how the Spaniards had been able to impose their hegemony over the indigenous people. Within the narratives belonging to the Hispanic historiographical tradition, the moment when the Inca Atahualpa threw the “book” on the floor, acquired an important role in which the supposed political and also religious superiority of the conquerors was condensed, but it was also a sign of the misunderstanding about the very meaning of the “book” by the Inca. The aim of this article is to analyze the presence of other narratives about the event in Cajamarca and the role of the “book”, which can be partially identified as belonging to an indigenous historiographical tradition. The aim of this article is to problematize the relationship between the Spanish and indigenous historiographic tradition around a single event and the place it occupies in the existence of the other narratives.

**Key words:** Historiography. Chronicles of Conquest. Historical source.

*Recebido em: 02/09/2021*

*Aprovado em: 13/12/2021*

---

\*Bacharel em História pela Unicamp, Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense doutorando do Programa de Pós-graduação em História da Unisinos / RS. E-mail: [murguia68@gmail.com](mailto:murguia68@gmail.com) Erro! A referência de hiperlink não é válida..



O objetivo deste trabalho é analisar a problemática das fontes históricas e apontar para a existência de duas tradições dentro da historiografia peruana sobre o período colonial inicial no século XVI: uma tradição hispânica e uma tradição indígena. Estas duas tradições de produção de conhecimento histórico tiveram uma longa trajetória e passaram a se entrelaçar a partir do processo iniciado com a conquista do Império Inca. Esse entrelaçamento teve características peculiares e permanentes na produção do conhecimento histórico, em que a tradição hispânica se enriqueceu a partir da progressiva introdução de histórias indígenas e suas informações, enquanto a tradição indígena andina se apropriaria lentamente das formas, conteúdos e argumentos aceitos dentro de um cânone historiográfico ocidental. Esse movimento deu-se não isento de uma forte assimetria e hegemonia do elemento hispânico, levando adiante um processo de silenciamento, ocultamento e tentativa de eliminação da tradição indígena, assim como de outras narrativas.

A tradição indígena relativa à produção de conhecimento histórico, assim como em geral todo o sistema de registros, representação e comunicação, não desapareceram, mas entraram numa longa crise, caracterizada por uma substituição, adequação e transformação dessa antiga tradição pré-hispânica (MARTINEZ, C., 2007). Por isso, mesmo que não se entre na análise dessa tradição, é importante mencionar informações englobadas nessa tradição, registradas em *quipus*, *tocapus*, *quillcas* e outras formas gráficas, além das representações teatrais e musicais que tinham como objetivo registrar a história dos reis incas.<sup>1</sup> Essa longa tradição – anterior à hegemonia inca no território dos Andes centrais – se encontrava amparada por um marco cultural e institucional<sup>2</sup> que seria substituído depois da chegada dos espanhóis. Dessa maneira, as informações sobre como os índios registravam seu passado – as fábulas e histórias, o *quipu* e *taqui* – apareceriam

---

<sup>1</sup> O *quipu* ou *khipu* era um sistema de registro de informações que tomava como suporte um instrumento feito a partir de cordas coloridas e de diversos tamanhos onde se registravam as informações usando nós. O *tocapu* ou *t'uqapu* eram símbolos abstratos que, com frequência, eram encontrados em roupas e tecidos cerimoniais, assim como em *queros* ou copos cerimoniais. Já a *quillca* aparece em dicionários coloniais relacionada à escrita e o livro, e nas crônicas se menciona que eram espécies de tábuas de madeira ou metal que registravam informações (MOSCOVICH, 2017). Já em relação à existência de narrativas de corte dramático, Jean-Philippe Husson ao estudar as partes relacionadas à captura e cativeiro de Atahualpa na crônica de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* [1615], destaca a presença de *cantos* ou *harahui* que formariam parte de um ciclo dramático maior chamado de *hatun taqui*, que teria como centro de sua argumentação a morte do Inca e que era representado através de cantos e representações e transmitido de forma oral (HUSSON, 2017, p. 39-75).

<sup>2</sup> Além das referências dos *amautas* como indígenas sábios que possuíam registros de memória oral e conservada através de cantares (CIEZA, 1985, p. 30-33), também era comum encontrar referências de especialistas que levavam o computo do calendário e dos movimentos das estrelas e das estações (GUAMAN, [1615], f. 883 (897)). Tanto os *amautas* quanto os *quipucamayoc* precisavam de uma formação especial para que os preparasse para utilizar os *quipus* e as *quillcas*, com a finalidade de registrar a tradição oral, em especial, a relacionada à história dos incas governantes.

dentro de crônicas da tradição hispânica com a finalidade de estabelecer um contraponto cultural e destacar a superioridade da escrita.

A classificação das crônicas do período inicial colonial no Peru esteve marcada pela reflexão de Raul Porras Barrenechea encontrada em *Los cronistas del Perú* [1962]. Sua classificação acompanhava os ciclos históricos do estabelecimento do domínio colonial e exaltava esse conjunto como sendo a única tradição historiográfica válida. Para ele, as crônicas indígenas se aproximavam mais das recopilações de mitos e fábulas do que de uma verdadeira história (PORRAS BARRENECHEA, 2010).

Com a finalidade de nos determos no processo de contato e conflito das duas tradições, a análise deste trabalho se deterá principalmente no acontecimento da captura do Inca Atahualpa na praça da cidade de Cajamarca em 16 de novembro de 1532. A história da captura do Inca por Francisco Pizarro foi rapidamente relatada nos primeiros textos escritos pelos espanhóis<sup>3</sup> e a trama da história narrada foi repetidamente reproduzida em histórias escritas sobre a conquista espanhola do Império Inca.<sup>4</sup>

### A tradição hispânica

Quando aconteceu a captura do Inca em Cajamarca, pelo pequeno grupo de soldados espanhóis, só um reduzido número deles sabia escrever e ler. A capacidade de leitura e o exercício da escrita era, na maioria dos casos, um indicador claro de

---

<sup>3</sup> A relação dos cronistas é longa, mas é importante mencioná-los porque elaboraram narrativas sobre a captura, assim como aqueles que fizeram comentários curtos: Cristóbal de Mena, Francisco de Xerez, Diego de Trujillo, Hernando Pizarro, Miguel de Estete, Juan Ruiz de Arce, Francisco López de Gómara, Agustín de Zárate, Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos, Pedro Pizarro, o italiano Girolamo Benzoni, o mestiço Garcilaso de la Vega, e os índios Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, Felipe Guamán Poma de Ayala e Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Sobre os cronistas e suas obras, se utilizaram três trabalhos importantes. O mais recente é o trabalho conjunto organizado por Joanne Pillsbury (ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, editado em inglês em 2008 e em espanhol em 2016, que constitui o trabalho mais completo publicado até o momento. O livro de Franklin Pease, *La crónica y los Andes*, de 1995, reúne importantes ensaios e uma rica informação bibliográfica. Ainda que publicado pela primeira vez em 1962, o livro de Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú (1528-1650)* continua sendo uma importante obra de referência sobre o tema das crônicas.

<sup>4</sup> Além de Prescott (1851) e Hemming (2000), é importante primeiro mencionar uma obra de caráter de divulgação sobre a conquista espanhola, de Carmen Bernand e Serge Gruzinski, *História do Novo Mundo*. É de destacar-se que em relação à captura de Atahualpa, os historiadores ainda que utilizando a maior parte das fontes pertencentes à tradição hispânica, introduzem alguns testemunhos de indígenas que estiveram presentes, mas que foram dados décadas depois do acontecido (BERNAND; GRUZINSKI, 1997). Já Gonzalo Lamana, incorpora na sua narrativa sobre os acontecimentos da Cajamarca fontes indígenas, ainda que posteriores aos acontecimentos, o que permite uma narrativa diferente dos acontecimentos, em especial, dando destaque a uma ação mágico-política por parte do Inca (LAMANA, 2016).

uma posição social privilegiada e de destaque.<sup>5</sup> Esse fato ganha importância ao analisarmos a tradição hispânica em relação à descrição dos acontecimentos de Cajamarca, como um exercício de poder, não só em relação aos indígenas, mas também dentro do próprio grupo de espanhóis.

Um primeiro grupo de cronistas desse período inicial estava conformado por espanhóis que estiveram presentes no acontecimento de Cajamarca ou que chegaram imediatamente depois. Seus escritos têm objetividade resultante de terem sido produzidos por alguém que presenciou ou por ter escutado a alguém que esteve presente, adquirindo assim uma qualidade de veracidade e autoridade.

A primeira crônica sobre a conquista, publicada de forma anônima, teve por título *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* e foi editada em Sevilha em 1534. Posteriormente, a autoria foi atribuída a Cristóbal de Mena, capitão com experiência em guerra contra os índios, as famosas *rancherías* na Nicarágua, se juntando a Pizarro em 1531 (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 85-94; PEASE, 2016, p. 1437-1441). Mena participou da captura do Inca em Cajamarca, mas não da sua execução em 26 de julho de 1533, já que, devido a um crime, ele seria enviado como *degredado* ao Panamá, para logo depois voltar para a Espanha. Mesmo estando presente no momento da captura, Mena se mostraria “econômico” em seu relato:

E um frade da ordem de Santo Domingo, com uma cruz † na mão querendo-lhe dizer as coisas de Deus, foi lhe falar que os cristãos eram seus amigos, e que o senhor Governador lhe queria muito e que ele poderia entrar em sua tenda para ver-lhe. O Cacique respondeu que não iria mais adiante até que os cristãos lhe devolvessem tudo o que lhe tinham tomado da sua terra, e que depois faria o que lhe desse na vontade. O frade deixou aquela conversa, com o livro que trazia nas mãos falando sobre as coisas de Deus; o outro não quis escutar, mas lhe pediu o livro; o frade lhe deu, pensando que o queria beijar, porém, pegou e jogou-o sobre sua gente. E o moço que era o “língua”, que estava aí falando aquelas coisas, foi correndo, pegou o livro e o devolveu ao padre, que se voltou dando vozes: “Saíam, saíam cristãos e venham contra estes cães inimigos, que não querem as coisas de Deus, aquele cacique jogou na terra o livro de nossa Santa Lei”. (MENA, 1987, p. 102-103, tradução nossa).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Do total de 168 homens, a partir da análise de documentos e das assinaturas, James Lockhart concluiu que 51 homens sabiam ler e escrever, enquanto o resto tinham evidentes dificuldades para escrever, para assinar documentos ou eram totalmente iletrados (LOCKHART, 1972, p. 35).

<sup>6</sup> [No original] “Y un fraile de la orden de Santo Domingo, con una cruz † en la mano queriéndole decir las cosas de Dios, le fue a hablar, y le dijo que los cristianos eran sus amigos, y que el señor Gobernador le quería mucho, y que entrase en su posada a verle. El Cacique respondió que él no pasaría más adelante hasta que le volviesen los cristianos todo lo que le habían tomado en toda la tierra, y que despues él haría todo lo que le viniese en voluntad. Dejando el fraile aquellas pláticas, con un libro que traía en las manos le empezó a decir las cosas de Dios que le convenían, pero él no las quiso tomar, y pidiendo el libro, el padre se lo dio, pensando que lo quería besar, y él lo tomó y lo echó encima de su gente. Y el mochacho que era la lengua, que allí estaba diciéndole aquellas cosas, fue corriendo luego, y tomó el libro y diolo al padre; y el padre se volvió luego dando voces, diciendo: «Salid, salid cristianos y venid a estos enemigos perros, que no quieren las cosas de Dios, que me ha echado aquel cacique en el suelo el libro de nuestra santa ley»”. (MENA, 1987, p. 102-103).

Em 1534, na cidade de Sevilha, seria publicada outra crônica, cujo título era *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla* por Francisco de Xerez. A *Verdadera relación* de Xerez foi, em parte, a resposta ao texto publicado por Mena, versão anônima e não oficial, motivo pelo qual Xerez destacava seu caráter de *verdadera* (BRAVO, 1985; PEASE, 2016, p. 2005-2011). A posição como secretário alcançada por Xerez respondia não apenas a sua habilidade na escrita, mas sobre tudo a sua lealdade a Pizarro. Tendo participado das duas primeiras viagens exploratórias, havia conquistado o cargo de secretário, sendo responsável pela produção de documentos que registravam informações fundamentais para serem apresentadas à Coroa, como eram as atas de fundação de *cabildos* ou o levantamento das peças de ouro e prata fundidas. Junto a essas responsabilidades, também era da sua alçada o registro dos acontecimentos da campanha realizada contra os indígenas, motivo pelo qual poderia ser considerado como o “cronista oficial” da expedição. Sua participação ativa durante toda a expedição até o momento da captura de Atahualpa lhe proporcionou à sua *Verdadera relación* um elemento de vivacidade na descrição dos eventos narrados. A descrição de Xerez da captura é caracterizada, também, por ser “minuciosa” e “objetiva” nas informações que traz:

O Governador, vendo isto, perguntou a frei Vicente se ele queria falar com Atahualpa com um “língua”; ele falou que sim. Foi com uma cruz na mão e com a Bíblia na outra, entrou e passou pela gente até onde Atahualpa estava, e diz através do “língua”: “Eu sou sacerdote de Deus, ensino para os cristãos as coisas de Deus, assim como venho a ensinar a vocês. O que ensino é o que Deus falou e que está neste livro. Por isso, da parte de Deus e dos cristãos suplico que seja seu amigo, porque assim o quer Deus e terá proveito disso; fale com o Governador, que ele está esperando”. Atahualpa, então, diz que lhe desse o livro para vê-lo e frei Vicente lhe deu fechado; e, não conseguindo abri-lo, o religioso estendeu o braço para fazê-lo, mas Atahualpa, com grande desdém, lhe deu um golpe no braço, não querendo ajuda, teimando em abri-lo. Ao abri-lo, não se maravilhou com as letras nem com o papel como outros índios, o jogou a cinco ou seis passos de si. E, às palavras que o religioso tinha dito, através do “língua”, lhe respondeu com muita soberba dizendo: “Bem sei o que vocês fizeram pelo caminho, como trataram meus caciques, pegando a roupa dos depósitos”. O religioso respondeu: “Os cristãos não fizeram nada; alguns índios trouxeram roupa sem que eles soubessem; e mandaram devolvê-las”. Atahualpa falou: “Não partirei daqui até que devolvam todas as coisas”. O religioso voltou, então, com esta resposta ao Governador. (XEREZ, 1985, p. 111, tradução nossa).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> [No original] “El Gobernador, que esto vio, dijo al padre frey Vicente que si quería ir a hablar a Atabaliba con un faraute; él dijo que sí, y fue con una cruz en la mano y con la Biblia en la otra, y entró por entre la gente hasta donde Atabaliba estaba, y le dijo por el faraute: «Yo soy sacerdote de Dios, y enseño a los christianos las cosas de Dios, y asimesmo vengo a enseñar a vosotros. Lo que yo enseño es lo que Dios nos habló, que está en este libro. Y por tanto, de parte de Dios y de los christianos te

Tanto na narrativa histórica de Mena quanto na de Xerez sobre a captura do Inca, aparecem já bem constituídos elementos principais. É detalhado que a missão outorgada a frei Vicente de Valverde consistia em encontrar-se com o Inca, em companhia de um *lengua* ou tradutor chamado Felipillo e que o Frei leria o *requerimiento* para o Inca e lhe apresentaria um *breviario* como sendo a “palavra de Deus”. Descreve as tentativas malsucedidas do Inca de abrir o livro e que depois de abri-lo, ele não ficou “maravilhado” pelas páginas e suas letras (SEED, 1991). Depois, narraria os impropérios e acusações de Atahualpa contra os espanhóis por terem roubado e saqueado os pertences reais.

Havendo fixado os passos da trama da captura, os cronistas que testemunharam os acontecimentos de Cajamarca reforçaram ainda mais o papel do “breviário” e da incompreensão de Atahualpa. O capitão Diego de Trujillo escreveria suas memórias sobre os acontecimentos só em 1571 e relataria isso através de um diálogo improvável (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 146-152; REGALADO, 2016, p. 1868-1872):

E falando com ele palavras do Santo Evangelho, Atahualpa lhe perguntou: – Quem diz isso? O religioso respondeu: – Deus o diz. E Atahualpa perguntou: – Como Deus diz? E frei Vicente falou: – Podes vê-las aqui escritas. E então lhe mostrou um breviário aberto e Atahualpa o tomou e o jogou depois que o viu, como a trinta passos daí, dizendo: – Que não fuja ninguém! (TRUJILLO, 1985, p. 202, tradução nossa).<sup>8</sup>

Miguel de Estete, *veedor* de Pizarro e autor de um importante relato sobre a expedição de Hernando Pizarro ao templo de Pachacámac, o qual foi incluído por Francisco de Xerez na sua *Verdadera relación*, escreveu por volta de 1540 sua crônica *Noticias del Perú*, na qual também relatava o momento da captura de

---

ruego que seas su amigo, porque así lo quiere Dios; y venirte ha bien dello; y ve a hablar al Gobernador, que te está esperando». Atabaliba dijo que le diese el libro para verle y él se lo dio cerrado; y no acertando Atabaliba a abrirle, el religioso estendió el brazo para lo abrir, y Atabaliba con gran desdén le dio un golpe en el brazo, no queriendo que lo abriese; y porfiando él mesmo a abrirlo, lo abrió; y no maravillándose de las letras ni del papel como otros indios, lo arrojó cinco o seis pasos de sí. E a las palabras que el religioso había dicho por el faraute respondió con mucha soberbia diciendo: «Bien sé lo que habéis hecho por ese camino, cómo habéis tratado a mis caciques y tomado la ropa de los bohíos». El religioso respondió: «Los christianos no han hecho esto; que unos indios trujeron ropa sin que él lo supiese; y él la mandó volver». Atabaliba dijo: «No partiré de aquí hasta que toda me la traigan». El religioso volvió con la respuesta al Gobernador.” (XEREZ, 1985, p. 111).

<sup>8</sup> [No original] “Y hablando con él palabras del Santo Evangelio, le dijo Atabalipa: —¿Quién dice eso? Y él respondió: —Dios lo dice. Y Atabalipa dijo: —¿Cómo lo dice Dios? Y Frei Vicente le dijo: —Veslas aquí escritas. Y entonces le mostró un breviario abierto, y Atabalipa se lo demandó y le arrojó después que le vio, como un tiro de herrón de allí, diciendo: —¡Ea, ea, no escape ninguno!” (TRUJILLO, 1985, p. 202).

Atahualpa (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 116-126; PEASE, 1995, p. 17-19; GRAUBART, 2016, p. 1101-1107):

Voltando a dizer-lhe que mirasse o que Deus mandava, e que estava escrito naquele livro que levava na mão, se admirou, a meu parecer, mais da escritura do que daquilo que estava nele; lhe pediu o livro e o abriu e folheou, olhando sua forma e ordem, e, depois de tê-lo visto, o jogou por entre a gente. (ESTETE, 1987, p. 296, tradução nossa).<sup>9</sup>

Já o capitão Hernando Pizarro, irmão de Francisco, que tinha se encontrado com Atahualpa antes da sua captura (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 79-84; VARON GABAI, 2016, p. 1621-1626), repete os acontecimentos e afirma que frei Valverde: “e como disse que era sacerdote e enviado pelo Imperador para que ensinasse as coisas da fé, se quisessem ser cristãos. E lhe disse que aquele livro era sobre as coisas de Deus. E Atahualpa pediu o livro e o jogou na terra [...]” (CANILLEROS, 1964, p. 53, tradução nossa).<sup>10</sup>

Temos, assim, diversas testemunhas presenciais de um momento que se abre a múltiplas interpretações, mas todas elas coetâneas. Todos os textos têm a mesma estrutura de narração de eventos permitindo agrupar suas informações. Isso possibilita transitar para um outro aspecto das narrações. Patricia Seed sinaliza que o “encontro” de Cajamarca pode ser visto como um exemplo em que a narrativa dos acontecimentos procura refletir a “superioridade” cultural de uma sociedade letrada sobre uma sociedade iletrada. Essa sociedade letrada, dominante e colonizadora, possui os instrumentos necessários para fixar uma narrativa histórica que pudesse ser aceita pelos próprios núcleos de poder e que servisse de padrão para todas as narrativas posteriores, constituindo-se com o tempo numa tradição historiográfica. Dentro dos elementos que constituem a tradição hispânica, no período colonial inicial, se encontra aquilo que Seed denomina de “realismo histórico”. Este realismo se apresenta como sendo um discurso neutro, objetivo e veraz (SEED, 1991).

Esse conjunto narrativo é propício a uma leitura “objetiva”, lineal, sem contradições e incongruências. Os elementos estranhos não surgem acompanhados das lamentações dos cronistas espanhóis, porque eles se inseriam dentro de uma tradição consolidada a partir do exercício da escrita, a qual significava

---

<sup>9</sup> [No original] “Tornándole a decir que mirase lo que Dios mandaba, lo cual estaba en aquel libro, que llevaba en la mano, escripto, admirándose, a mi parecer, más de la escriptura que de lo escripto en ella, le pidió el libro y le abrió y hojeó, mirando el molde y la orden dél, y después de visto, le arrojó por entre la gente”. (ESTETE, 1987, p. 296).

<sup>10</sup> [No original] “E dijole cómo era sacerdote e que era enviado por el Emperador para que les enseñase las cosas de la fe, si quisiesen ser cristianos. E dijole que aquel libro era de las cosas de Dios. Y el Atabaliba pidió el libro e arrojóle en el suelo [...]” (CANILLEROS, 1964, p. 53).

fundamentalmente um exercício de poder e hegemonia. Essa “verdade inquestionável”, evidente na produção de diversos tipos de documentos escritos, é a que analisa Patricia Seed e a que ela denomina como “realismo histórico” (SEED, 1991). Os cronistas mencionados e seus textos constituem um primeiro momento da tradição hispânica dentro da historiografia peruana do período colonial inicial. A importância do “eu vi” confere uma objetividade esmagadora à própria produção dos textos historiográficos. Escrever a história dos primeiros anos da conquista, relatar a própria captura do Inca, constitui um exercício de poder e de perpetuação de uma narrativa que impõe uma verdade única.<sup>11</sup>

Um segundo grupo de cronistas corresponde a um período de consolidação dessa tradição e se daria duas décadas depois. São cronistas que estiveram no Peru, mas chegaram anos depois e não participaram dos primeiros anos da conquista e, portanto, não estiveram no momento da sua captura. Destaco Pedro Cieza de León e Agustín de Zárate e, também, dentro desse momento, é importante mencionar cronistas que não estiveram no Peru, mas que, a partir de relatos obtidos sobre os acontecimentos da captura do Inca e da conquista, escreveram suas crônicas. É o caso de Francisco López de Gómara. Esses autores construíram suas narrativas a partir da recopilação de depoimentos orais e de documentos produzidos pelas autoridades coloniais, como cartas e *relaciones*. A aparente debilidade do “eu ouvi” é reforçada no exercício da escrita histórica através da seleção e verificação dos depoimentos, assim como com a utilização de documentos (LOZANO, 1994, p. 15-39).

O tesoureiro Agustín de Zárate chegaria nas terras peruanas na expedição que traria o desafortunado primeiro vice-rei do Peru, Blasco Núñez de Vela, em junho 1544; e com ele a incumbência de impor as *Leyes Nuevas*<sup>12</sup> que levariam à explosão da grande rebelião de Gonzalo Pizarro. Desta forma, se veria envolto nas disputas entre o bando rebelde e os partidários da Coroa, motivo pelo qual só permaneceria no Peru até julho de 1545, chegando na Espanha em julho de 1546. Já na Espanha,

---

<sup>11</sup> A *Verdadera relación* de Francisco de Xerez se constitui numa “verdade oficial” frente ao desafio de duas narrativas coetâneas. Primeiro, frente à crônica de Cristóbal de Mena que, em suas entrelinhas, expressa seu desgosto frente às decisões de Francisco Pizarro em relação ao reparto do tesouro de Atahualpa. Segundo, frente à crônica de Pedro Sancho de la Hoz, que sendo secretário de Pizarro, seria também testemunha contra o conquistador em processos relacionados ao outorgamento de mercês de índios. A crônica de Sancho, terminada em 1534, só foi conhecida na tradução ao italiano feita em 1556, já que o original, que demorou em ser publicado devido a impedimentos pessoais e políticos, se perdeu definitivamente num incêndio em 1557.

<sup>12</sup> As *Leyes Nuevas* de 1542 foram a resposta da Coroa aos maus-tratos dos indígenas por parte dos colonizadores, em que se procurou regulamentar o sistema de encomenda. Suas disposições proibiam a escravização dos nativos e previam a extinção do sistema, proibindo-se que pudesse ser outorgada à mercê em herança. Devido à forte oposição dos encomenderos, o governo decidiu em 1545 anular algumas das disposições mais importantes das *Leyes*.

enfrentaria acusações que o levariam duas vezes à prisão por roubo do erário real e por ser partidário dos rebeldes.<sup>13</sup> Absolvido das acusações e livre da prisão, Zárate dedicou-se a organizar seu manuscrito.<sup>14</sup>

Publicada na Antuérpia em 1555, sua *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, descreve o momento da captura seguindo o “roteiro” que tinha sido consagrado pelos primeiros cronistas. Zárate possui mais informações, adicionando nomes de deidades indígenas “Que ele não sabia nada daquilo nem que ninguém criasse nada, somente o sol, a quem eles tinham por Deus, e à terra por mãe, e a suas guacas, e que Pachacama tinha criado tudo o que existia” (ZÁRATE, 1995, p. 75, tradução nossa).<sup>15</sup> As observações transmitidas abriam um espaço para contradizer aspectos registrados da tradição hispânica em que se inseria a *Historia* de Zárate. Como se pode ver no seguinte fragmento:

E perguntou ao bispo como ele sabia se era verdade tudo o que tinha dito e como o explicaria. O bispo lhe respondeu que aquele livro estava escrito, que era a escritura de Deus. Atahualpa lhe pediu o breviário ou Bíblia que tinha na mão. E tendo-o nas mãos, o abriu, passando as folhas de um lado a outro, falou que aquele livro não lhe dizia nada nem lhe falava nenhuma palavra; e o jogou no chão (ZÁRATE, 1995, p. 75, tradução nossa).<sup>16</sup>

A concatenação dos acontecimentos segue o padrão já estabelecido, mas Zárate desliza uma observação importante e que não tinha sido registrada por seus antecessores. A aproximação de Atahualpa não era nem poderia ter sido um ato de leitura. Não se pode deixar de pensar que estamos frente a uma sociedade em que os sistemas de registros eram diferentes. Ante a declarada sacralidade do objeto que o religioso portava, a aproximação do Inca foi condicente com o objeto, anunciado

---

<sup>13</sup> Teodoro Hampe Martínez (1991) destaca que durante o tempo que esteve na prisão, Zárate procurou organizar tanto os manuscritos que tinha elaborado desde sua volta do Peru, assim como testemunhos que tinha obtido de conquistadores. Ele também destaca que, nesse período, estabeleceu importantes contatos com livreiros e impressores da cidade de Medina del Campo. Depois de inocentado das acusações, se reintegraria em suas funções de tesoureiro, recebendo a incumbência, em 1554, de levar metais preciosos a Flandres para cunhar moedas. Aproveitando sua passagem pela Antuérpia, publicaria sua *Historia* em 1555 (HAMPE MARTINEZ, 1991, p. 146-151).

<sup>14</sup> Franklin Pease chama a atenção às coincidências na publicação da *Historia* de Zárate e a *Historia general* de Francisco López de Gómara. A presença dos dois cronistas nas mesmas cidades entre 1546 e 1555 e de terem tido os contatos com editores em Medina del Campo e Antuérpia, fazem com que Pease arrisque a hipótese que entre os dois cronistas ou entre os editores, existiu algum tipo de intercâmbio de informação, como o relacionado à captura do Inca (PEASE, 1995, p. 171).

<sup>15</sup> [No original] “que él no sabia nada de aquello ni que nadie criasse nada sino el sol. A quien ellos tenían por Dios, y a la tierra por madre, y a sus guacas, y que Pachacama lo auía criado todo lo que allí auía” (ZÁRATE, 1995, p. 75).

<sup>16</sup> [No original] “Y preguntó al Obispo que cómo sabía él ser verdad todo lo que auía dicho o por dónde se lo daría a entender. El Obispo le dixo que aquel libro estaua escripto, que era escriptura de Dios. Y Atabaliba le pidió el breuiario o Biblia que tenía en la mano. Y como se lo dio, lo abrió, boluiendo las hojas a vn cabo y a otro, y dixo que aquel libro no le dezía a él nada ni le hablaua palabra y le arrojó en el campo” (ZÁRATE, 1995, p. 75).

como sendo portador da “palavra de Deus”. Portanto, na medida em que o Inca não conseguiu estabelecer uma comunicação com o objeto sagrado e não conseguiu escutá-lo, ele o rejeitou porque não era para ele um deus.

Em 1552, sem ter nunca pisado o Novo Mundo, Francisco López de Gómara escreveu *La Historia de las Indias y conquista de México*, ampliada em uma nova edição em 1554, com informações sobre a conquista do Peru e recebendo o título de *La historia general de las Indias, y todo lo acaescido en ellas dende que se ganaron hasta agora y la conquista de México, y de la Nueva España*. Da análise da *Historia general*, Sabine MacCormack destaca a observação que López de Gómara sugeria que a raiva de Atahualpa se devia à expectativa frustrada por querer escutar o livro<sup>17</sup>:

Como o frade sabia que o Deus dos cristãos tinha criado o mundo? Frei Vicente respondeu que aquele livro o dizia e lhe deu o breviário. Atahualpa o abriu, olhou, folheou e, dizendo que a ele não dizia nada daquilo, o jogou na terra. (LÓPEZ DE GÓMARA, 1979, p. 171, tradução nossa).<sup>18</sup>

Mesmo com as diferenças de ênfase entre Zárate e López de Gómara, o fato concreto era que os dois autores tinham destacado a expectativa frustrada de Atahualpa. O Inca esperava por uma possível comunicação oral com o “livro” que era visto pelos estranhos como sendo “Deus” ou a “palavra de Deus”. A tradição historiográfica hispânica tendia a dar espaço de comunicação somente à palavra que tivesse como suporte o documento. Para os espanhóis, a expectativa do Inca de escutar a “palavra de Deus” era um sinal da barbárie e irracionalidade dos indígenas, motivo de ironia e sinal de sua inferioridade.

Considerado como o *príncipe de los cronistas*, Pedro de Cieza de León também realizou observações importantes sobre a captura do Inca na terceira parte da sua *Crónica del Perú*, conhecida como *Descubrimiento y conquista del Perú*, livro concluído por volta de 1553, mas que não foi publicado em vida (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 281-305; PEASE, 1995, p. 191-226; MILLONES F., 2001). Enquanto que, nos dois primeiros livros da sua *Crónica*, Cieza se serviu de depoimentos indígenas com a finalidade de informar-se sobre a história dos incas e

---

<sup>17</sup> Sabine MacCormack destaca que a descrição do relato de López de Gómara seria produto de “mezcla de realidad y fantasía también caracteriza su interpretación de la historia de Atahualpa y el libro” (1988, p. 698), ao fazer de López de Gómara o inspirador do texto de Zárate na medida que o primeiro publicou seu livro em 1552. Por isso ganha destaque as observações realizadas por Hampe Martínez (1991) e Pease (1995) que permitem apontar que as anotações de Zárate serviram para as informações escritas posteriormente por López de Gómara sobre os acontecimentos de Cajamarca.

<sup>18</sup> [No original] “¿Cómo sabía el fraile que su Dios de los cristianos criara el mundo? Frei Vicente respondió que lo decía aquel libro, y dióle su breviario. Atabaliba lo abrió, miró, hojeó y diciendo que a él no le decía nada de aquello, lo arrojó en el suelo”. (LÓPEZ DE GÓMARA, 1979, p. 171).

suas crenças e religião, nesse terceiro livro ele se encontra com os sobreviventes espanhóis participantes nas primeiras campanhas e com os que chegaram depois, assim como teve acesso às informações oficiais através da ajuda do governador Pedro de la Gasca. Mesmo sendo reconhecido como um “historiador” cabal, realizava uma reflexão sobre a importância da escrita dos acontecimentos relativos às primeiras décadas da presença espanhola e uma análise crítica e comparativa da documentação e das informações orais que ia obtendo, suas informações sobre o momento da captura deixam transparecer uma fina ironia em relação à possibilidade de um entendimento das palavras de Valverde referentes ao significado concreto do “breviário”. Frei Valverde se apresentou ante o Inca como “sacerdote de Deus” e pregador de sua doutrina e:

Atahualpa o escutava com zombaria. Entendeu bem com o intérprete tudo e pediu a frei Vicente o breviário. Ele o entregou em suas mãos com algum receio por encontrar-se entre essa gente. Atahualpa o olhou atentamente e o folheou várias vezes. Sem entender para que serviam tantas folhas, jogou-o para o alto sem saber o que era, porque para entender do que se tratava, tinham de dizê-lo de outra maneira. (CIEZA, 1987, p. 132, tradução nossa).<sup>19</sup>

A referência a Agustín de Zárate e a Pedro de Cieza de León, como cronistas da década de 1550 no Peru e pertencentes à tradição hispânica, pareceria incompleta se não se mencionasse a figura de Juan Diez de Betanzos. É com Betanzos – um espanhol que chegou ao Peru depois da conquista e que aprendeu o quéchua nos claustros dominicanos e em suas relações com os membros da nobreza cuzquenha – que percebemos um conhecimento aprofundado da história e das “crenças e costumes” dos indígenas, em parte, adquiridos com base em sua função de tradutor do quéchua e de contínuas relações com setores indígenas.

### **A tradição indígena e as outras narrativas**

Frank Salomon observou que as crônicas indígenas não poderiam ser identificadas só como aquelas sendo escritas por indígenas. Estabelecer a identidade das “crônicas índias” ou indígenas a partir da etnia do cronista procura principalmente sujeitá-las a normas e regras de uma tradição historiográfica estranha, mesmo que em seu desenvolvimento colonial elas tenham sido obrigadas a

---

<sup>19</sup> [No original] “Atabalipa oyalo como cosa de bulra [sic]. Entendió bien con el ynrépete todo ello; pidió a frei Vicente el breviario. Púsosele en las manos, con algún reçelo que cobró de verse entre tal jente. Atabalipa lo miró e remiró, hojeólo una vez y otra. Pareçiéndole mal tantas hojas, lo arronjó en alto sin saber lo que hera, porque para que lo entendiera avianselo de decir de otra manera”. (CIEZA, 1987, p. 132).

adaptar-se e a utilizar mecanismos narrativos e temáticos que as aproximassem da tradição hispânica. O objetivo destas crônicas era o de construir uma narrativa sobre a conquista que, além de ser inteligível em termos da tradição hispânica, também pudesse ser depositária de uma cosmovisão indígena tradicionalmente registrada em *cantares* ou nos seus testemunhos orais (SALOMON, 1984).

Essa observação é a que nos permite analisar a obra de Juan de Betanzos, não só como parte da tradição hispânica, mas, também, compartilhando elementos e características da tradição indígena. O espaço oferecido para se expressarem outras narrativas, permite pensar que sua obra possui elementos da tradição historiográfica indígena.<sup>20</sup>

Sua chegada ao Peru pouco tempo depois da execução de Atahualpa em 26 de julho de 1533 com apenas quatorze anos, sua proximidade com o clã dos Pizarro servindo como *paje* ou criado, seu casamento com Angelina Yupanqui, que com o nome de Cuxirimay Ocllo tinha sido esposa principal de Atahualpa, e logo concubina de Francisco Pizarro, sua proximidade com o bispo de Cuzco, frei Vicente de Valverde e com outros dominicanos, explicariam que adquirisse destreza no uso do quéchua. Ele participaria na elaboração de uma doutrina cristã e de dois vocabulários, documentos que ainda não foram encontrados, assim como na elaboração das *Informaciones de los Quipucamayos* (1543), a pedido do licenciado Vaca de Castro, governador do Peru. Como tradutor, serviria pessoalmente ao arcebispo Jerónimo de Loayza. Em 1551 receberia o mandato do novo vice-rei, Antônio de Mendoza, para preparar uma história sobre os incas. É nessa circunstância que ele usaria suas habilidades como tradutor e suas relações familiares e de serviço para ter acesso aos membros restantes da nobreza inca estabelecida no Cuzco a fim de obter informações sobre a história dos incas e a conquista espanhola (PORRAS BARRENECHEA, 1986, p. 309-314; PEASE, 1995, p. 227-243; DOMINGUEZ, 2015).

Um elemento importante é como se apresenta o próprio cronista. Na dedicatória da *Suma y Narración* ao vice-rei Antonio de Mendoza, ao colocar o título da sua obra, Betanzos afirma: “Esta suma contém a vida e os fatos passados dos incas *capac cuna*, novamente traduzidos e recopilados da língua índia, dos nativos

---

<sup>20</sup> Ainda que utilizada por outros cronistas de forma parcial no século XVII, a obra de Betanzos só seria conhecida de forma ainda incompleta em 1880. Esse longo período de silêncio da sua obra reforça a ideia de uma intencionalidade de apagar e silenciar as *vozes índias* dentro da constituição de um cânone hispânico colonial.

do Peru, por Juan de Betanzos.” (BETANZOS, 2015, p. 119, tradução nossa).<sup>21</sup> Mais adiante, ao explicar sobre o estilo da sua obra, guardando a maneira como os indígenas transmitiam suas informações sobre o passado, afirma que “[...] para ser verdadeiro e fiel tradutor tenho que guardar a maneira e a ordem de falar destes índios [...] porque não a traduzi e recopilei de um só, mas fui informado por muitos e dos mais antigos e com muito crédito que encontrei entre eles.” (BETANZOS, 2015, p. 120, tradução nossa).<sup>22</sup> Betanzos, antes de apresentar-se como um cronista ou historiador, afirma que sua tarefa ao escrever seu livro sobre a história dos incas foi a de um *tradutor*. Mas não é só tradutor, já que a própria tarefa de organizar os relatos *de muchos* indicava o trabalho de seleção e organização de fontes e relatos que incluiria em sua obra.

Betanzos por sua história pessoal, se encontrava num espaço que conectava duas línguas, duas culturas e duas visões de mundo diferentes. Mas que também ele pertence por sua pertença étnica e por sua história ao mundo hispânico. Como espanhol e desempenhando a tarefa de tradutor ao serviço da Coroa, o posicionaram de forma privilegiada para produzir um texto que narrava a história dos incas governantes para um público espanhol, com a particularidade de incorporar elementos da visão de mundo indígena. Sua narrativa se caracteriza por selecionar e utilizar elementos de uma visão de mundo indígena – de setores da nobreza inca cuzquenha – dentro de sistemas de registros e suportes ocidentais (a escrita alfabética e o livro), e incorporando de forma controlada, alguns elementos de um conjunto maior de “vozes” indígenas que procuravam transmitir sua própria visão da história e dos acontecimentos da conquista.<sup>23</sup> Um exemplo do controle que Betanzos realizava sobre seu manuscrito pode ser encontrado neste fragmento: “Muitas outras coisas poderiam ser escritas aqui sobre Viracocha, segundo o que

---

<sup>21</sup> [No original] “En la qual suma se contienen las vidas y hechos de los *yingas capac cuna* pasados, nuevamente traduzido e recopilado de lengua yndia de los naturales del Pirú por Juan de Betanzos.” (BETANZOS, 2015, p. 119).

<sup>22</sup> [No original] “[...] para ser verdadeiro y fiel traductor tengo de guardar la manera y horden del hablar destes naturales. [...] porque no la traduje y recopile siendo ynformado de uno solo sino de muchos y de los más antiguos y de crédito que hallé entre estos naturales.” (BETANZOS, 2015, p. 120).

<sup>23</sup> Mazzotti ao estudar os *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, afirma que dentro da tradição historiográfica indígena existia um tipo de discurso ao qual denomina de *cortesano*, que tinha um caráter eminentemente oral e com a finalidade de constituir uma narrativa que *cantase* as histórias de seus ancestrais e de suas *panacas*. Estas composições eram cantadas e recitadas dentro de um contexto ritual e sagrado (MAZZOTTI, 1996, p. 32). Posteriormente, o autor classificaria a obra de Betanzos como um subgênero historiográfico, o qual denomina de *escritura coral*, consistindo num conjunto de narrativas historiográficas que inscritas dentro dos gêneros historiográficos tradicionais hegemônicos, como seria o caso da tradição hispânica, “violentariam” as próprias fronteiras do gênero devido a seu substrato, estrutura e conteúdo oral (MAZZOTTI, 2018, p. 108-109).

estes índios me informaram, mas, para evitar prolixidade, grandes idolatrias e bestialidades, não as registrei [...]” (BETANZOS, 2015, p. 127, tradução nossa).<sup>24</sup>

Betanzos também relata a história da captura do inca Atahualpa em Cajamarca,

Já estando aí [Atahualpa], venho frei Vicente de Valverde, trouxe consigo um intérprete e tenho bem entendido que ele não soube declará-lo ao Inca, porque os senhores que aí se encontravam, junto às suas liteiras, dizem que quando o padre pegou o livro e o abriu, o “língua” disse ao Inca que aquele padre era filho do sol, que tinha sido enviado para lhe dizer que ele não lutasse e que fosse obediente ao capitão, que também era filho do sol e que tudo isso estava naquela pintura, que eles chamavam assim ao livro. E como ele falou pintura, o Inca pediu o livro e o pegou de suas mãos, o abriu e viu apenas as linhas com letras, e falou: “Isto fala e diz que és filho do sol? Eu também sou filho do sol!”. E os índios, quando escutaram, responderam juntos em voz alta: “Assim é *Sapa Inca!*”. E o Inca voltou a dizer em voz alta “que ele também vinha de onde o sol estava”. E tendo dito isto jogou o livro longe e sua gente respondeu outra vez: “Assim é, nosso senhor!”. (BETANZOS, 2015, p. 401, tradução nossa).<sup>25</sup>

No relato de Betanzos, sua palavra se apoia no coro de vozes dos senhores principais presentes no evento na praça de Cajamarca e que haviam afirmado que o Inca não compreendera as palavras de Valverde porque foram traduzidas incorretamente. Assim sendo, os testemunhos indígenas arrolados por Betanzos deixam espaço à ideia da existência de outras narrativas existentes sobre os acontecimentos de Cajamarca.

A tradição hispânica tinha destacado a centralidade do livro, aponta para diversas formas de compreender essa importância que lhe tinha sido outorgada (MAC CORMACK, 1988). Da incompreensão surge um momento no qual o Inca se mostra como um sujeito à procura de elementos que permitam a compreensão e é quando o tradutor estabelece uma relação entre “livro” e “pintura”. Lembrando novamente a Betanzos, “[...] que tudo isso estava naquela pintura, que eles chamavam assim ao livro. E como ele falou pintura, o Inca pediu o livro [...]” (2015, p.

---

<sup>24</sup> [No original] “Otras muchas cosas uviéramos aquí escrito deste *Viracocha* según que estos yndios me na ynformado del, sino por evitar prolixidade y grandes ydolatrias y bestialidades no las puse [...]” (BETANZOS, 2015, p. 127).

<sup>25</sup> [No original] “Y estando en esto vino a él frai Viçente de Balverde y trajo consigo un yntérprete y lo que le dijo el frai Viçente al yndio bien tengo yo que el yntérprete no se lo supo declarar al Ynga porque lo que dizen los señores que allí se hallaron y pegados a las andas del Ynga que lo que la lengua dijo al Ynga fue que el padre sacó un libro y abriolo y la lengua dijo que aquel padre hera hijo del sol y que le enbiava el sol a él a le dezir que no peleasse y que le diese obediencia al capitán que también hera hijo del sol y que allí estava en aquel libro aquello y que así lo dezía aquella pintura por el libro. E como dijo pintura, pidió el Ynga el libro y tomolo en sus manos, abriolo y como él biese los ringlones de la letra, dijo: ¿Esto habla y esto dize que heres hijo del sol?; yo soy también hijo del sol; respondieron a esto sus yndios y dijeron en alta boz todos juntos: Así es Çapa Ynga. Y tornó a dezir el Ynga en alta boz que también él benia de donde el sol estava. Y diziendo esto arronjó [sic] el libro por ay y respondiolo otra vez toda su gente: Así es, solo señor.” (BETANZOS, 2015, p. 401).

401, tradução nossa).<sup>26</sup> Nos dicionários da época, *pintura* é traduzida como *quillca*, mas tendo uma conotação sagrada.<sup>27</sup> Portanto, a ação que Atahualpa realiza de tomar o livro em suas mãos tinha o objetivo de replicar a mesma relação que como *hijo del sol*, ele estabelecia com os objetos sagrados indígenas, como as *huacas* ou com as *quillcas*. As *huacas* falavam para o Inca que ele era filho de Deus, mas aproximando o “livro” a seus ouvidos, Atahualpa não conseguiu escutar absolutamente nada. Daí sua frustração e o ato de jogar as *Escrituras* no chão como sinal de rejeição e do descobrimento da “mentira” dos cristãos (CURATOLA, 2016).

Filho de Manco Inca (o qual encabeçou a grande rebelião inca contra os espanhóis em 1536 e, depois, frente a sua derrota, se refugiou e estabeleceu o estado inca em Vilcabamba), Titu Cusi Yupanqui formava parte de um grupo da nobreza cuzquenha que se negara, a princípio, sujeitar-se ao domínio colonial espanhol, e que lutara por reconquistar territórios e a reconstituir as antigas alianças com outros grupos étnicos (HEMMING, 2000). Entronizado como novo inca, Titu Cusi assumiria o governo de Vilcabamba em 1561 para, logo depois, iniciar negociações no período do governador Lope García de Castro, com a finalidade de abandonar o território. O documento em questão, conhecido como *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, foi ditado em quíchua e contou com a colaboração do agostiniano frei Marcos García e, na tradução para o castelhano, do escrivão mestiço Martín de Pando (REGALADO, 1997). Segundo Franklin Pease, a *Instrucción* está escrita como sendo uma *probanza de servicios* e uma reclamação de agravos (PEASE, 1995, p. 35) e tinha como um de seus objetivos estabelecer uma relação de paridade com o rei espanhol Filipe II, tendo como objetivo negociar os acordos para paz.

Diferentemente das narrativas de tradição hispânica sobre a captura do Inca em Cajamarca, Titu Cusi deslocaria o momento da incompreensão entre espanhóis e indígenas para o que aconteceu um dia antes da captura:

Uns yungas trouxeram dois viracochas ao meu tio Atahualpa, que se encontrava em Cajamarca, o qual os recebeu muito bem; e, dando de beber a um deles com um copo de ouro da bebida que tomávamos, o espanhol, recebendo da sua mão a derramou, fato pelo qual meu tio se enfadou muito; e, depois disso, os dois espanhóis lhe mostraram uma carta, livro

---

<sup>26</sup> [No original] “[...] que así lo dezía aquella pintura por el libro. E como dijo pintura, pidió el Ynga el libro [...]” (BETANZOS, 2015, p. 401).

<sup>27</sup> No primeiro dicionário escrito em quíchua, el *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), frei Domingo de Santo Tomás registra *quillcani* como sendo *pintar*, mas adiciona o sentido de escrever (1560, 57f, 85v, 170f). Em *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua quíchua o del Inca* (1608) do jesuíta Diego González Holguín, aparece a entrada de *quellcca* com o significado tanto de *escrita* quanto de *suporte*, de *papel* (1608, libro 1, p. 299, libro 2, p. 193). Estas duas definições de González Holguín nos permitem evidenciar a influência do processo de evangelização na constituição dos sentidos e significações na *lengua general* ou quíchua.

ou não sei qual coisa, dizendo que aquela era a *quillca* de Deus e do rei; e meu tio, como se sentiu desonrado por eles terem derramado a *chicha*, que assim se chama nossa bebida, pegou a carta ou o que era e a jogou longe, dizendo “se eu sei o que me dás aí? Vão embora!”; e os espanhóis voltaram com seus companheiros, os quais iriam dar a notícia daquilo que tinham visto e o que tinha acontecido com meu tio Atahualpa. (YUPANQUI, 1992, p. 5-6, tradução nossa).<sup>28</sup>

Patricia Seed tinha observado a intencionalidade do inca Yupanqui de estabelecer um paralelismo narrativo tendo como centro o oferecimento de copos *qeros* e *aquillas* para beber a *azua* ou *chicha*, uma bebida cerimonial que se ajustava às normas de reciprocidade dos incas (SEED, 1988, p. 13).<sup>29</sup> O oferecimento se estabelecia dentro dos critérios do *tinkuy*, encontro dos contrários, e que servia para o estabelecimento de relações de reciprocidade, as quais poderiam ser simétricas ou assimétricas (GODENZZI, 2017). Não haver aceitado o oferecimento simbólico de parte do Inca significava uma ofensa grave e uma transgressão da reciprocidade digna de bárbaros e ladrões (LAMANA, 2016, p. 46). A tradição hispânica tinha mencionado os protestos do Inca em relação aos agravos feitos contra sua hospitalidade, na qual os espanhóis tinham *robado* roupas e comidas dos depósitos estatais, assim como *ultrajado* as *acllas*, as mulheres escolhidas.

Na *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui se produz um processo pelo qual o narrador afirma que se os espanhóis não conseguiram entender o significado do oferecimento do Inca, da parte do Inca ele sim conseguiu plenamente entender os espanhóis e seu oferecimento do “livro”. Não é por acaso que o “livro” não entra no relato do momento da captura do Inca na *Instrucción*. O “livro” é deslocado com a finalidade de introduzir um novo elemento: o oferecimento da bebida. A relação de reciprocidade que o Inca procurou estabelecer tinha como um dos objetos de troca a *bebida* (SAIGNES, 1993). Esse intercâmbio de “objetos” estabelecia, dentro da cosmovisão indígena, uma intrincada rede de relações de poder e dependência. Ao

---

<sup>28</sup> [No original] “Destos viracochas traxeron dos dellos unos yugan [sic: yungas?] a mi tio Ataguallpa que a la sazón estava en Caxamarca, el qual los resçiuio muy bien; y dando de beuer al uno dellos con un vasso de oro de la beuida que nosotros usamos, el español en rresçibiendolo de su mano lo derramo, de lo qual se enojo mucho mi tio; y despues desto, aquellos dos españoles le mostraron al dicho my tio una carta o libro o no se que, diziendo que aquella hera la quillca de Dios y del rrey; e mi tio, como se sintio afrentado del derramar de la chicha, que ansy se llama nuestra beuida, tomo la carta o lo que hera y arrojolo por ay, diziendo «¿que se yo que me dais ay? janda, betel!»; y los españoles se boluieron a sus compañeros, los quales yrian por bentura a dar rrelaçion de lo que auian visto y les auian pasado con mi tio Ataguallpa.” (YUPANQUI, 1992, p. 10).

<sup>29</sup> Os *qeros* eram copos de madeira usados em brindes rituais e que serviam para estabelecer laços de reciprocidade entre comunidades e esferas de poder, neste caso, entre o Inca e os espanhóis. As *aquillas* são o mesmo tipo de copo, mas feitos de ouro ou prata. Sobre a bebida *chicha* há que se destacar que com esse termo se designa, em grande parte da América, todo um conjunto de bebidas alcoólicas feitas principalmente de milho germinado e mascado. Em quichua, chama-se *azua* e em aimará *cusa* (SAIGNES, 1993).

deslocar o “livro” da centralidade do encontro de Cajamarca, Titu Cusi afirmava a superioridade simbólica dos indígenas frente aos espanhóis: enquanto os indígenas sabiam da importância sagrada das *Escrituras* para os espanhóis, os cristãos não conseguiram reconhecer em absoluto o sentido do oferecimento da *bebida* por parte do Inca.

Titu Cusi Yupanqui reconheceu que o “livro” e a escrita ocupavam uma posição de poder dentro desse novo mundo colonial que se estava gestando. Isso explicaria seu desejo de escrever para o governador e para o rei da Espanha com a finalidade de explicar-lhes que foram os espanhóis os que se mostraram incapazes de compreender o oferecimento simbólico de Atahualpa.

### Conclusões

Ao questionar-se a leitura da tradição hispânica dos eventos de Cajamarca à luz de outras narrativas presentes em Juan de Betanzos e em Titu Cusi Yupanqui, podemos ampliar os elementos da interpretação que os indígenas realizaram sobre os ditos eventos. Através de Betanzos, percebemos um processo de ressignificação do “livro” associado agora a *quillca*, elemento sagrado que por suas características atribuídas era capaz de estabelecer uma comunicação com os homens. O “livro” apresentado pelos espanhóis como sendo a “palavra de Deus”, era tido pelos indígenas como uma *huaca* com capacidade de comunicação oracular (CURATOLA, 2016). A tentativa de comunicação se desfez no momento em que o Inca não conseguiu comunicar-se com o “livro”, ou seja, quando a *huaca* dos espanhóis não conseguiu comunicar-se com Atahualpa. Ao dar espaço a outras narrativas, Betanzos contribuiu no questionamento de uma verdade tida como “objetiva” constituída dentro da tradição historiográfica hispânica.

Já Yupanqui substitui a interpretação hispânica contida na figura do “livro” no chão pela ofensa cometida pelos espanhóis ao rejeitarem o *brindis* oferecido pelo Inca. Apoiando-se em narrações orais de membros da nobreza incaica, que estiveram em Cajamarca, Yupanqui oferece uma interpretação em que ressalta a superioridade dos indígenas em compreender o significado que o “livro” tinha para os espanhóis, destacando sua incapacidade de compreender o *brindis*. E essa substituição se fundamentava na compreensão por parte de Titu Cusi Yupanqui, inca legítimo e rebelde ao mesmo tempo, do papel subversivo da escrita como o novo instrumento de empoderamento nas mãos dos indígenas.

A tradição historiográfica hispânica da história do Peru colonial inicial construiu um panorama histórico único, apresentando o campo de visibilidade dos

espanhóis, como seria o “livro” jogado em Cajamarca e a objetividade e veracidade dos registros, bem como impondo uma “única leitura” desses acontecimentos. Essa interpretação que se apresentava como monolítica, viria a ser questionada pela obra de Juan de Betanzos, quem evidenciou a existência de outras narrativas, questionando, assim, a própria “objetividade” dos eventos narrados sobre Cajamarca. Já Titu Cusi Yupanqui, além de trazer para a história um registro sobre os eventos que se inseriam dentro de uma visão de mundo andina, que de forma sistemática e persistente procurou ser silenciada, traz o claro entendimento da necessidade de que os indígenas também procurassem dominar os novos registros e suportes hegemônicos trazidos pelos espanhóis.

### Referências bibliográficas

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo mundo*. São Paulo: EdUSP, 1997.

BRAVO, María Concepción. Introducción. In: XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16, 1985.

CANILLEROS, Conde de. *Tres testigos de la conquista del Perú*. Hernando Pizarro, Juan Ruiz de Arce y Diego de Trujillo. Madrid: Espasa Calpe, 1964.

CIEZA DE LEON, Pedro de. *Crónica del Perú* [El señorío de los incas]. Segunda parte. Lima: PUC Perú, 1985.

CIEZA DE LEON, Pedro de. *Crónica del Perú* [Descubrimiento y conquista del Perú]. Tercera parte. Lima: PUC Perú, 1987.

CURATOLA, Marco. La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua. In: CURATOLA, Marco; SZEMINSKI, Jan ed. *El Inca y la huaca*. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima; PUC Perú, 2016.

DOMINGO DE SANTO TOMÁS. *Lexicon: o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Francisco Fernández de Cordoua, 1560.

DOMÍNGUEZ, Nicanor. Juan Díez de Betanzos (1519-1576): vida del autor de la *Suma y Narración de los Incas* (1551). In: HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco; CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Nueva edición del *Suma y Narración de los Incas*. Lima: PUC Perú, 2015.

ESTETE, Miguel de. Noticia del Perú. In: SALAS, Alberto, et al. (ed.). *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1987.

GODENZZI, Juan Carlos. Lenguas andinas y representación del mundo. *Lingüística*, vol. 9, p. 152-172, 2007.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto, 1608.

GRAUBART, Karen. Miguel de Estete (ca. 1507-ca. 1550). In: PILLSBURY, Joanne (ed.). *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*. Lima: PUC Perú, 2016.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. Agustín de Zárate, contador y cronista indiano (Estudio biográfico). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 27, n. 2, p. 129-154, 1991.

HEMMING, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000.

HERNÁNDEZ-ASTETE, Francisco; CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Nueva edición del *Suma y Narración de los Incas*. Lima: PUC Perú, 2015.

HUSSON, Jean-Philippe. *Génesis de los dramas del fin del Inca Atahualpa y los mitos de Incarrí*. Del reino neo-inca de Vilcabamba y de sus aliados del Taqui onqoy. Lima: Argos editorial, 2017.

LAMANA, Gonzalo. *Dominación sin dominio: El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Lima: IFEA; Cuzco: CBC, 2016.

LOCKHART, James. *The Men of Cajamarca: The Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: University of Texas, 1972.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia general de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

LOZANO, Jorge. *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MAC CORMACK, Sabine. Atahualpa y el libro. *Revista de Indias*, v. 48, n. 184, p. 693-714, 1988.

MARTÍNEZ C., José Luis. Voces e imágenes: Las sociedades andinas en los siglos XVI y XVII y sus lecturas de lo colonial. In: *VI CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA*, Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile, 2007.

MAZZOTTI, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Resonancias andinas. Lima: FCE, 1996.

MAZZOTTI, José Antonio. *Encontrando un inca: Ensayos escogidos sobre el inca Garcilaso de la Vega*. La Habana: Editorial UH, 2018.

MENA, Cristóbal de. La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla. In: SALAS, Alberto, et al. (ed.). *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1987.

MILLONES F., Luis. *Pedro de Cieza de León y la Crónica de Indias: La entrada de los Incas en la Historia Universal*. Lima: IFEA – PUC Perú, 2001.

- MOSCOVICH, Viviana Ruth. Khipu, T'ukapu y Qillqa y la historia de los incas. *In: YEPEZ, Alden et al. (ed.). El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales.* Quito: Ediciones PUC Ecuador, 2017.
- PEASE, Franklin. Cristóbal de Mena (siglo XVI). *In: PILLSBURY, Joanne (ed.). Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900.* Lima: PUC Perú, 2016.
- PEASE, Franklin. Francisco de Xerez (1497-?). *In: PILLSBURY, Joanne (ed.). Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900.* Lima: PUC Perú, 2016.
- PEASE, Franklin. *Las crónicas y los Andes.* Lima: PUC Perú – Instituto Riva Agüero; México: FCE, 1995.
- PILLSBURY, Joanne (ed.). *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900.* Lima: PUC Perú, 2016.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos [1962].* Lima: Banco de Crédito del Perú, 1986.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *San Marcos y la cultura peruana.* Mito, tradición e historia del Perú. Lima: UNMSM, 2010.
- PRESCOTT, William H. *Historia de la conquista del Perú.* Madrid: Gaspar y Roig, 1851.
- REGALADO, Liliana. Diego de Trujillo (1502-1576). *In: PILLSBURY, Joanne (ed.). Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900.* Lima: PUC Perú, 2016.
- REGALADO, Liliana. *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo.* Lima: PUC Perú, 1997.
- SAIGNES, Thierry (ed.). *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes.* Lima: IFEA, 1993.
- SALOMON, Frank. Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos. *Revista Chungará*, n. 12, p. 81-98, 1984.
- SEED, Patricia. "Failing to Marvel": Atahualpa's Encounter with the Word. *Latin American Research Review*, v. 26, n. 1, p. 7-32, 1991.
- TRUJILLO, Diego de. Relación del descubrimiento del reino del Perú que hizo Diego de Trujillo [...]. *In: XEREZ, Francisco de. Verdadera relación de la conquista del Perú.* Madrid: Historia 16, 1985.
- VARON GABAI, Rafael. Hernando Pizarro (ca. 1501-1578). *In: PILLSBURY, Joanne (ed.). Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900.* Lima: PUC Perú, 2016.
- XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Madrid: Historia 16, 1985.
- YUPANQUI, Titu Cusi. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro.* Lima: PUC Perú, 1992.

ZÁRATE, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: PUC Perú, 1995.