



## † HENRIQUE URBANO (1938-2014): DE LOS CICLOS MÍTICOS ANDINOS A LOS SENDEROS DE LA IDOLATRÍA COLONIAL

*Germán Morong Reyes<sup>1</sup> y Alberto Díaz Araya<sup>2</sup>*

Con sorpresa, el medio intelectual internacional vinculado a los estudios andinos, ha recibido la noticia del fallecimiento del investigador portugués Henrique Oswaldo Urbano de Carvalho, quien destacase como etnohistoriador, antropólogo y sacerdote dominico. Su partida acaeció en Lima, Perú, el 24 de septiembre de 2014.

Conocedor incansable del espacio andino, pasa a la lista de los desaparecidos investigadores que han contribuido de forma sustantiva en el desenraizamiento de ese escurrido y complejo problema que constituye el mundo andino prehispánico y su articulación posterior en la Colonia. Su trayectoria académica, sin duda, estuvo marcada por el ejercicio crítico hacia cuanto investigador pisase los terrenos que consideraba como propios en los Andes. Valiéndose siempre de un particular estilo retórico, él fue un locuaz contribuyente y un cuestionador que supo imprimir en los estudios sobre las crónicas y la evangelización colonial en el Perú una perspectiva crítica, apuntalando insistentemente a los aparatajes teóricos que intentaban leer y traducir las fuentes coloniales en búsqueda de lo “andino” y sus estructuras fundamentales. Más tarde, volcó su interés en escudriñar los documentos vinculados al proceso de extirpación de idolatrías y los cronistas que se referían con peculiar interés a los ritos incaicos (en especial a Cristóbal de Molina “el Cusqueño” 1575 y al jesuita anónimo 1550, a quien vinculó con Blas Valera). Como ha sido un referente sobre los estudios de la Colonia hispana, y además de conocerlo durante nuestra etapa de formación, asistimos a sus conferencias, clases y fuimos lectores profusos de sus propuestas etnohistóricas, nos permitimos con mucho respeto a su familia y a su significativa obra que nos orientó, intentar consignar, en forma sintética, los aportes

realizados por el profesor Henrique Urbano como un intelectual perspicaz.

Nacido en Portugal en 1938, tempranamente Henrique Urbano fue instruido en teología a su ingreso a la Orden de Frailes Predicadores (Dominicos) en Francia. Posteriormente, en su paso por Université Laval (Québec), obtuvo el grado de Doctor en Sociología, institución donde además fue catedrático por más de 20 años. Vivió en el Perú desde mediados de la década de 1970, avicinándose en el Cusco, lugar donde fundó el Centro Bartolomé de Las Casas y dirigió las revistas *Allpanchis* y *Revista Andina*, como a su vez publicó una serie de libros y textos sobre historia indígena. Ciertamente, estos espacios académicos contribuyeron al desarrollo de una serie de investigaciones de alto impacto en el terreno de la etnohistoria, a partir de un desplazamiento progresivo hacia la situación “andina” en el contexto colonial. Urbano advertía que era necesario considerar las condiciones de producción de los documentos coloniales, sugiriendo precauciones metodológicas relacionadas con el problema de la traducción (oralidad/escritura), y en ella, la deformación estratégica del contenido andino en las textualidades hispanas. Al mismo tiempo, los trabajos dedicados al periodo precolombino evidenciaron mayor rigurosidad metodológica y tomaron cierta distancia de los textos escritos, considerándolos como “narrativas problemáticas” (Fossa 2006) y como continentes en que se articulan ciertas tensiones entre dos o más discursos, en una situación caracterizada por la “polifonía de voces” (Maingueneau 2008; Martínez 2011). Así, la *Revista Andina* se transformó, sin duda, en un espacio de discusión contingente de las nuevas problemáticas que desde principios de 1980 comenzaban a instalarse en la discusión de los “andinólogos”, al abordar

<sup>1</sup> Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O’Higgins, Santiago, Chile.  
german.morong@ubo.cl

<sup>2</sup> Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.  
albertodiaz@uta.cl

temas como las identidades étnicas coloniales, los deslindes lingüísticos de los grupos andinos, los procesos de extirpación de idolatrías, la aculturación lingüística, las perspectivas regionales del dominio hispano y su relación con las comunidades, entre tantos otros tópicos. El Centro Bartolomé de Las Casas, a su vez, publicó bajo la dirección de Urbano una serie de materiales compilatorios que hoy son considerados fundamentales para el estudio de la historial del Perú virreinal. En el último tiempo y junto a Juan Carlos García inauguró la página virtual “Idolátrica”, plataforma en la que Henrique Urbano publicará sus últimas intervenciones sobre Iglesia y religión colonial, además de entregar gratuitamente al lector un número importante de fuentes primarias digitalizadas sobre extirpación de idolatrías y evangelización, referentes al centro sur-andino<sup>1</sup>. Sus investigaciones tomaron diversas direcciones a lo largo de su vida académica, transitando los espacios antropológicos de la tradición mítica andina –que él denominaba ciclos míticos– hasta el ámbito de la etnohistoria, a partir del análisis crítico de obras que hoy se consideran trascendentales para el estudio de la evangelización en los Andes. Como también, que discutiese desde sus trabajos peregrinos sobre la imposibilidad relativa de entender los relatos cronísticos como transparentes a la realidad que referían, tópico que en las últimas décadas de su vida cobrará particular relevancia. Así, su producción se vio regularmente intervenida por cruzamientos temáticos que, con nuevas herramientas hermenéuticas<sup>2</sup>, releían las fuentes hispanas (sobre todo las eclesiásticas), asumidas como traductoras estratégicas de la cultura aborígen, en lo que hoy David Solodkow (2014:14) ha denominado “discurso etnográfico” para referirse a la retórica que intentó dibujar la alteridad.

Parte de la producción intelectual del profesor Urbano estuvo orientada al estudio preliminar de fuentes coloniales y su difusión, a una cantidad no despreciable de artículos para revistas especializadas, como también a la edición de libros sobre etnohistoria colonial. En tal sentido, notables son las ediciones efectuadas a las obras de Blas Valera, Cristóbal de Molina, José de Arriaga y Cristóbal de Albornoz. Sus aportes se amparan en los enfoques propios de la filología, la antropología y la historia de las ideas, intentando dismantelar las estrategias discursivas eurocéntricas y contextualizar sus retóricas en una verdadera red epistemológica que

operó como formación discursiva en los siglos XVI-XVII (Foucault 1988): el saber teológico al interior de la matriz cristiano occidental. Todo ello, al unísono con una convicción al considerar que era posible constituir un *corpus* teórico y una exégesis metodológicamente correcta sobre la tradición mítica andina, sin caer en lucubraciones poco rigurosas y sin seguir transliterando a los cronistas españoles de la temprana colonia. Su trabajo investigativo, entonces, intentó separar y dejar de imbricar el pensamiento mítico andino prehispánico con la reacomodación que de él efectuaron los catequistas y letrados al servicio de la Iglesia y del imperio español. Ello impondría a la larga, una clausura metodológica: la imposibilidad relativa de percibir los documentos manuscritos coloniales como reflejos directos de realidades precolombinas o como soportes de datos para una historia prehispánica. Esta clausura reorientó las metodologías, puesto que la dirección que tomaría la etnohistoria andina seguiría a la postre dos azarosos caminos: (1) el estudio de los contextos de producción colonial de los textos escritos y la posibilidad certera de considerar sus relatos como representativos del proceso colonial y no como fieles reconstructores del pasado incaico y; (2) la búsqueda de otros soportes de registro del pasado precolombino no necesariamente occidentales, que permitían entender y legitimar un registro alternativo a la hegemonía que había ostentado la escritura alfabética<sup>3</sup>. A nivel de relaciones académicas, su figura constituye controversias. Para un grupo de investigadores, Henrique Urbano fue el *trickster* andino que, valiéndose de la ironía, criticó permanentemente las investigaciones y afirmaciones de sus pares. Trabajos variados de etnohistoriadores, antropólogos y arqueólogos fueron objeto de la prosa sin tapujos que hasta rebajaba el estatuto intelectual de muchos de sus “colegas”. A esta práctica se refería él mismo como “una visión irreverente y moderna sobre los principales problemas de la Antropología, Sociología e Historia, las crónicas andinas y los textos clásicos europeos”<sup>4</sup>. Esta declaración, casi de guerra, le valió una especie de marginación de ciertos círculos académicos. Para otros, en cambio, representó al intelectual crítico, que a fuerza de todo contratiempo y a falta de toda conveniencia, no fue un lector pasivo y complaciente de cualquiera que dedicase unas líneas a los cronistas y a la historia colonial peruana.

Su personalidad y carácter discursivo lo tuvieron siempre en estado de alerta a la contingencia editorial de las producciones intelectuales más progresistas y que se adjudicaban cierta novedad al interior de los estudios coloniales.

El periplo intelectual del Dr. Urbano, como ya advertimos, comienza a principios de los años 70. Bajo el influjo hipnótico de la antropología estructural levi-straussiana y las perspectivas instaladas por Dumézil —en el tratamiento del cuento, la fábula y el mito—, el campo de las tradiciones mitológicas americanas cobró pertinencia investigativa. En los Andes, este impacto caló hondo en algunos investigadores que cuestionaban algunas interpretaciones poco rigurosas, por decir lo menos, de los historiadores que depositaban una confianza excesiva en la crónica hispana que relataba con entusiasmo el origen mítico de los pobladores andinos. Junto a Tom Zuidema, Pierre Duviols y Alejandro Ortiz comenzó a precisar que el discurso mítico andino, más que permitir un tipo de reconstrucción histórica (sobre todo de la genealogía real incaica y sus hechos de relevancia), daba cuenta de la “lógica del pensamiento andino” y expresaba “las estructuras más profundas de su organización sociopolítica” (Duviols 1973; Urbano 1981; Zuidema 1995). Inscrito en la hegemonía que comenzaba a ostentar la antropología en los estudios andinos, llamó la atención sobre la necesidad de desentenderse de la tradición mítica como una tradición histórica o como una interpretación literal de acontecimientos reales en tiempos prehispánicos. Con ello, desataba su crítica contra una etnohistoria que heredaba los vicios hermenéuticos de la historiografía decimonónica. La excursión sobre la tradición mítica le impuso tempranamente el problema de las traducciones, operados por la ortodoxia cristiana (temática que nunca abandonará hasta el final de sus días). Esta manipulación del relato mítico, al ser incorporado a una tradición veterotestamentaria, problematizaba todo intento interpretativo de la lógica del pensamiento andino. De esta manera, tras la llegada del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y la progresiva presencia jesuita, se desarrollan las primeras encuestas para la extirpación de idolatrías emanadas de la autoridad que tuvieron los concilios limenses (en especial el último; 1581-82). Para Urbano, los nuevos métodos inquisitoriales de indagación produjeron un vasto *corpus* documental

con positivas consecuencias etnológicas, al permitir conocer con más detalle las prácticas rituales y los relatos míticos de los indios en un contexto colonial. La naturaleza institucional de muchos de los informes sobre idolatrías los convertía, hasta cierto punto, en relatos un tanto más fiables en función del requerimiento obsesivo de la Iglesia de “ser informada”, para así erradicar la “pestilencia idolátrica”. La intención siniestramente destructiva de la Iglesia con los rituales andinos se transformó, irónicamente, en un beneficio para la etnohistoria, abocada al período de la consolidación de la matriz europea de la colonialidad (Mignolo 2007). Por otra parte, cuestionó la premisa de considerar que los llamados cronistas indios o mestizos eran los máximos exponentes del pensamiento andino (Urbano 1981:XVII). Insinuaba una cierta paradoja en el requerimiento hermenéutico de este tipo de investigaciones al comprobar, siguiendo un estudio de las fuentes escolásticas, que los “escritores andinos” eran ardientes defensores de la ortodoxia cristiana; como fueron los casos de Pachacuti Yamqui o Guaman Poma de Ayala. Su posición crítica al respecto puede ser contextualizada en el ambiente intelectual que vivía la etnohistoria peruana durante las décadas 1965-1975 de la que él mismo formó parte. En ese entonces, el indigenismo permeaba las agendas políticas e imponía soberanía sobre programas de investigación en las Ciencias Sociales, destinados a visibilizar y reivindicar la agencia del indígena en lo político y el papel jugado por este en etapas decisivas de la historia peruana<sup>5</sup>. Muchos historiadores y antropólogos construyeron categorías analíticas por medio de las que podía ser “comprensible” la cosmovisión andina prehispánica a partir, casi exclusivamente, de los textos escritos en las crónicas. El paradigma del indigenismo había orientado el ejercicio hermenéutico hacia las matrices andinas precolombinas presentes en los textos hispanos, enarbolando los enfoques esencialistas/culturalistas al momento de proyectar un pensamiento andino invariante a la desestructuración colonial. Entre 1988 y 1994 edita, junto a Duviols, Sánchez y Ramos, textos fundamentales para el estudio de la evangelización en el Perú. Algunos son nuevas ediciones a las obras de Cristóbal de Albornoz, Cristóbal de Molina, Juan de Santa Cruz Pachacutti y Blas Valera. Paralelamente, editó y compiló obras temáticas de gran aporte al conocimiento

histórico-antropológico de los Andes coloniales. En las últimas dos décadas, su preocupación se concentró en el análisis de los textos referentes a la evangelización y extirpación de idolatrías, los informes eclesiásticos y la manipulación estratégica del pasado andino con fines a la conversión de los naturales y la erradicación de los vestigios tambaleantes de la religión nativa, y todo aquello que tuviese olor a heterodoxia. Las propuestas de lecturas incorporaron la categoría de idolatría (la que hundía sus raíces en la larga tradición cultural europea, desde San Agustín, los Cátaros y Valdenses, hasta la creación de la Inquisición) y reforzaron la idea de que las descripciones escriturales de los religiosos españoles recurrieron a una tradición literaria escatológica que se esforzaba por dividir el tiempo bíblico en eras sucesivas marcadas por un evento excepcional, desde Adán hasta Jesucristo. Así, los mitos prehispánicos funcionaron como símiles de los macrorrelatos de la tradición judeo-cristiana. En esta dirección investigativa participó de varias compilaciones historiográficas, sobre todo con colegas españoles entre los años 2000 y 2011, con aportes referidos a la escritura de Arriaga (1621), el *Corpus Christi* y nuevamente la idolatría colonial. De acuerdo con los antecedentes bibliográficos que disponemos, durante los últimos años de su vida dedicó atención exclusiva a la obra del religioso Cristóbal de Molina, “el Cuzqueño” (1529-1585). Su interés por este personaje, inscrito en el proceso mismo de reorganización toledana, radicó en el conocimiento que demostró el religioso por el *quechua* y por su acabado manejo de la religión y los ritos de los habitantes del antiguo Perú. Estas apreciaciones de la obra de Molina lo llevaron, junto a Julio Calvo Pérez, a editar, nuevamente “Ritos y Fábulas de los Incas”<sup>6</sup>. Los estudios realizados sobre el párroco del Cuzco permitieron sostener su carácter no mestizo y la influencia retórica que tiene sobre los escritos de Cobo (1653) y Cabello Valboa (1586). Además le permitieron generar, consecuentemente, valiosas consideraciones sobre otros *corpus* documentales que manipularon la tradición mítica, pero con fines contrarios a los desafíos hermenéuticos de la prosa toledana. Los análisis, por ejemplo, a la obra del jesuita anónimo (identificado por Urbano como Blas Valera), nos ilustraron la incidencia gravitante del pensamiento lascasiano en su intento de

justificar la positiva religiosidad de los indígenas en torno a la convicción de un supuesto Dios creador andino, símil del judeo-cristiano. A partir de las lecturas comparativas de los eclesiásticos que se ocuparon de la evangelización y posteriormente de la extirpación definió un campo ideológico al interior del que pueden inscribirse relatos tan disímiles en su intencionalidad, producto de la adscripción de los autores a la red lascasiana o al proyecto contrarreformista de la Iglesia conciliar. De esta manera, cuestionaba de paso las pretensiones metodológicas de la etnohistoria por considerar a los documentos manuscritos coloniales como recipientes de datos para proyectos de “reconstrucción histórica”, sin considerar que los actos de enunciación individual obedecían a prácticas de traducción cultural, en las que los autores de los textos se vieron rodeados de circunstancias políticas que terminaron por ser determinantes en sus relatos. Su última contribución, junto a Julio Calvo Pérez, fue la publicación del “*Lexicon o Vocabulario de la Lengua General en el Perú*” [1560] de Fray Domingo de Santo Tomás, editado por la Universidad San Martín de Porres en 2013.

Con todo, la obra de Enrique Urbano, más allá de las pugnas academicistas, sentó las bases de muchas direcciones investigativas, sugiriendo interesantes orientaciones para el abordaje de la documentación colonial. Sus últimas publicaciones definieron con astucia las ideas y tradiciones escolásticas que comportaban los eclesiásticos que constituyeron al mundo andino como objeto de discurso. Sin abandonar nunca su peculiar estilo, dejó en nuestras manos un arsenal de publicaciones y una no menor cantidad de aproximaciones teórico-metodológicas para el desentrañamiento, nunca acabado, de la cronística hispano-colonial. Solo el tiempo podrá ponderar la dimensión de sus aportes.

Santiago/Arica, noviembre de 2014.

*Agradecimientos:* Al Dr. Luis Galdames Rosas por motivar y orientarnos en las lecturas de Enrique Urbano durante nuestra formación académica, y a los proyectos FONDECYT N° 1120530, UTA Mayor 5730-14 y al Convenio de Desempeño UTA – MINEDUC.

## Referencias Citadas

- Duviols, P. 1973. Huari y Ilacuz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista de Museo Nacional* 39:153-191.
- Fossa, L. 2006. *Narrativas Problemáticas. Los Incas bajo la Pluma Española*. IEP/PUCP, Lima.
- Foucault, M. 1988 [1969]. *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI, México D.F.
- Maingueneau, D. 2008 [1990]. *Términos Clave del Análisis del Discurso*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Martínez, J.L. 2005. Imágenes y soportes andinos coloniales. Notas preliminares. *Revista Chilena de Antropología Visual* 5:113-132.
- Martínez, J.L. 2009. Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial. *Boletín del Museo de Arte Precolombino* 14:9-35.
- Martínez, J.L. 2010. "Mandó pintar dos aves...": relatos orales y representaciones visuales andinas". *Chungara Revista de Antropología Chilena* 42:157-167.
- Martínez, J.L. 2011. *Gente de la Tierra de Guerra. Los Lipas en las Tradiciones Andinas y el Imaginario Colonial*. PUCP/DIBAM, Lima.
- Martínez, J.L. 2012. El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales. *Colonial Latin American Review* 21:175-208.
- Mignolo, W. 2007. *La Idea de América Latina: la Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Millones, L. (compil.) 1990. *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taqui Onqoy Siglo XVI*. IEP, Lima.
- Molina, C. 2010 [1575]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, editado por P. Jiménez del Campo. Iberoamericana/Vervuert, Madrid-Frankfurt.
- Ortiz Rescaniere, A. 1973. *De Adaneva a Inkarrí (una Visión Indígena del Perú)*. Retablo de Papel, Lima.
- Ramos, G. y H. Urbano (eds.) 1993. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII, Charcas, Chile, México, Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- Sodolkow, D. 2014. *Etnógrafos Coloniales. Alteridad y Escritura en la Conquista de América, S. XVI-XVII*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid-Frankfurt.
- Urbano, H. 1981. *Wiracocha y Ayar: Héroe y Funciones en las Sociedades Andinas*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- Urbano, H. (compil.) 1993. *Mito y Simbolismo en los Andes: La Figura y la Palabra*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- Urton G. 2003. *Signs of the Inka Khipu Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*. University of Texas Press, Austin.
- Zuidema, T. 1995 [1964]. *El Sistema de Ceques del Cusco. La Organización Social de la Capital de los Incas*. PUCP, Lima.

## Notas

- 1 Entre ellas, los valiosos textos de Cristóbal de Molina "el Cusqueño", "Relación de las fábulas y ritos de los Incas" (1575), José de Arriaga, "Extirpación de la idolatría del Perú" (1621), Fernando de Avendaño, "Sermones" (1648), Francisco de Ávila, "Tratado de los evangelios" (1648), Bartolomé Lobo Guerrero, "Constituciones Sinodales" (1613) y Fray Jerónimo de Oré, "Símbolo Católico Indiano" (1598).
- 2 Sus investigaciones e interpretaciones se vieron constantemente auxiliadas por un campo de referencias teóricas de probada autoridad; son característicos en sus estudios sobre tradición mítica, simbología y ritualidad las referencias a Georges Dumézil, Vladimir Propp, Claude Levi-Strauss, Marcel Detienne, Emile Durkheim, Marcel Mauss, entre otros.
- 3 Para los soportes "textuales" de las memorias precolombinas (en tanto registros alternativos a la escritura alfabética) pueden revisarse las interesantes propuestas etnohistóricas de José Luis Martínez (2005, 2009, 2010, 2012) y Gary Urton (2003).
- 4 Esta frase figura como eslogan en su blog personal en la página "Idolátrica".
- 5 La rebelión de Túpac Amaru II, en 1781, es un claro ejemplo de esta afirmación.
- 6 Paloma Jiménez del Canto, en la nueva edición realizada el 2010, critica la versión de Henrique Urbano de 1989.

