

Notas

Necrológica: Lydia T. Black (1925-2007)

El pasado 12 de marzo fallecía en la localidad de Kodiak (Alaska) la antropóloga Lydia T. Black. Para aquellos que se dedican a la esquimología, en especial a la aleutística, éste es un punto de inflexión en la historiografía de la disciplina. Los estudios pioneros de Black, indispensables para la correcta comprensión de la fenomenología cultural de los pueblos nativos de Alaska, no sólo han alcanzado el círculo académico para el que fueron escritos, sino que además han servido para que esos mismos pueblos nativos conozcan una herencia cultural que siempre les ha pertenecido por derecho, pero que muy pocos tienen la oportunidad de disfrutar. Es por esta razón que las comunidades aleuta, koniag y tlingit han sufrido una doble pérdida: la de una excepcional científica y, lo que es quizás más importante, la de una mejor amiga.

Una vida azarosa

Lidia T. Black nació el 16 de diciembre de 1925 en la ciudad ucraniana de Kiev. A los ocho años de edad pierde a su padre, que es ejecutado por las autoridades soviéticas, y en 1941 a su madre, que fallece de tuberculosis. La tutoría de Lydia pasa a manos de su «abuela», en realidad un familiar muy lejano (con respecto a Lydia, ¡la madre de su primo cuarto!), cuya concepción educativa la obliga, entre otras cosas, a hablar dos días a la semana ruso, dos días francés y otros dos días alemán. Por si estas lenguas no bastaran, se procuró que Lydia estudiara inglés en la escuela. Sólo los domingos podía relajarse y hablar ucraniano.

Durante una visita a su abuelo, en la frontera ucraniana, es arrestada por una patrulla alemana e inmediatamente enviada a un campo de trabajo nazi. Aquel año, 1941, es el mismo en el que fallece su madre. Ironías del destino, al final de la Segunda Guerra Mundial Lydia, que vive en Múnich, consigue un trabajo limpiando retretes en las oficinas de los cuarteles americanos. Las personas que allí trabajan pronto se dan cuenta que una políglota como Lydia —a las cinco lenguas de su infancia debe sumarse el polaco, que aprende durante la guerra— puede trabajar como traductora en los campamentos de niños refugiados. Durante ese período, en el que comienza a estudiar pedagogía (como su madre), Lydia conoce a Igor A. Black, con el que se casa y tienen una hija, Olga (el nombre de la madre de Lydia), que por desgracia fallece de sarampión dos semanas después de su nacimiento. En 1950 Igor y Lydia deciden emigrar a los Estados Unidos, aprovechando la apertura de fronteras iniciada por los propios americanos y los Aliados.

Ya en los Estados Unidos, Igor consigue un muy buen trabajo como ingeniero termodinámico en la NASA tras finalizar sus estudios en el MIT. Su colaboración en el proyecto Apolo ha sido reconocida oficialmente por los organismos americanos. Por desgracia, lo que parecía ser una mejoría sustancial en el nivel de vida de los Black

pronto se torna tragedia. Igor fallece repentinamente en 1969. Lydia, madre y ama de casa a tiempo completo, pese a su viudez a los 44 años y con tres hijas todavía muy jóvenes y un bebé que apenas ha comenzado a andar, decide finalizar sus estudios con el consentimiento de sus hijas «mayores». Primero en las universidades de Northeastern y de Brandeis (1971), ambas en la zona de Boston, donde se licencia tras dos años, y después en la de Massachusetts-Amherts (1973), donde completa sus estudios de doctorado también en dos años, Lydia consigue su primer trabajo como docente en el Providence College (Rhode Island). A sus clases de antropología pronto se suma la colaboración como miembro activo del Instituto Ártico de la Universidad de Brown. Ya totalmente sumergida en los estudios sobre el Ártico, decide viajar hasta Alaska, donde acepta un puesto docente en la Universidad de Alaska-Fairbanks. Se retira en 1998 y comparte sus conocimientos con el St. Herman's Theological Seminarium, localizado en Kodiak, donde cataloga y traduce sus archivos rusos, al mismo tiempo que colabora en multitud de proyectos, tanto individuales y colectivos. A partir del año 2001 trabaja de forma voluntaria en St. Innocent's Academy, donde enseña historia de Rusia. A comienzos del 2007 su salud se resiente considerablemente y debe permanecer en cama casi todo el tiempo hasta el 12 de marzo, fecha en la que fallece.

Una obra indispensable

La obra académica de Lydia T. Black se caracteriza por dos temas principales: el arte y la historia (etnográfica). En lo que respecta al primer ámbito, Black ha publicado trabajos únicos sobre arte aleuta, especialmene dos libros, uno sobre arte aleuta en general (a la primera edición en 1982 le siguió una segunda en 2003, ampliamente revisada) y otro sobre diferentes tipos de atuendos para la cabeza usados por los cazadores aleutas durante sus incursiones marinas (primera edición en 1991, con una segunda escrita conjuntamente con Sergei Ivanov y publicada en 1992). El primero de estos libros continúa siendo un *vademecum* indispensable que en combinación con la obra de Dorothy Ray (1981) proporciona la información más precisa y completa sobre el arte esquimal-aleuta. Súmense además diversos artículos especializados sobre las influencias mutuas del arte esquimal y aleuta (1983b, 1994).

Los mayores éxitos llegan sin duda de la mano de sus investigaciones históricas. A las monografías sobre la presencia rusa en Alaska entre 1732 y 1867 (2004) y de la isla aleuta de Atka (1984b), debe añadirse multitud de ediciones críticas, traducciones y artículos especializados sobre las poblaciones nativas de Alaska. Un tema principal es el contacto entre éstas y los rusos (1984b), observable no sólo a través de las compañías pesqueras, sino también de algunos viajeros (Black y Buse 1989, Black 1989) o de la propia Iglesia ortodoxa. En este último caso, Black ha analizado los trabajos de Ivan Pan'kov (1977a) y de Iakov Netsvetov (1980a), ambos ayudantes del sacerdote Ioann Veniaminov (1797-1879), aquél que evangelizara a los aleutas tras aprender y dominar su lengua. Pero sobre todo ha sido la figura de este último la que más ha interesado a Black. No sólo ha traducido, con Richard Geoghegan, una de las obras esenciales de éste (1984) —su descripción de la isla de Unalaska aparece originariamente en ruso en 1840—, sino que además desempeña

las funciones de supervisora durante los eventos culturales que se organizan en 1997 con motivo del 200 aniversario del nacimiento de Veniaminov. Como resultado de las diferentes conferencias y exposiciones que tienen lugar, Black publica una monografía sobre Veniaminov (1997), hasta el momento el trabajo más importante sobre el sacerdote de los aleutas.

Todavía en el ámbito de la (pre)historia, Black ha publicado importantes trabajos de carácter general (1980b, 1983a, 1993), con alguna incursión en temas altamente especializados (1981a). Desde una perspectiva mucho más antropológica, Black ha dedicado muchos estudios a la presencia rusa en América (1992, 1999) y a la edición crítica de documentos originales (1977b, 1981b), así como a aspectos generales de la cultura aleuta (1987) o a cuestiones generales de antropología, tanto descriptivas como teóricas (1986, 1987, 1990, 2005). Como editora, Black ha participado en proyectos de carácter etnológico, sobre aleutas (1996; Black *et al.* 1999) y tlingit (Dauenhauer *et al.* 2007). El último de estos libros aparecerá de forma póstuma, así como los muchos estudios que Black había ya finalizado o estaba a punto de hacerlo.

Entre los numerosos galardones y premios que Black ha recibido a lo largo de su vida, destaca especialmente el Premio a la Amistad (*Order of Friendship*), concedido por el gobierno ruso en el año 2001 como muestra de aprecio por los intentos de mejorar la comprensión entre Rusia y América.

Sirva esta breve nota como recuerdo y signo de admiración, muestra de aprecio por parte de toda la comunidad española antropológica.

Referencias bibliográficas

BLACK, Lydia T.

- 1977a «Ivan Pan'kov. An Architect of Aleut Literacy». *Arctic Anthropology* 14(1): 94-117.
- 1977b «The Konyag (The Inhabitants of the Island of Kodiak), by Iosaf [Bolotov] (1794-1799) and by Gideon (1804-1807)». *Arctic Anthropology* 14(2): 79-108.
- 1980a *The Journals of Iakov Netsvetov. The Atkha Years, 1828-1844*. Ontario: The Limestone Press.
- 1980b «Early History». *Alaska Geographic* 7(3): 82-105.
- 1981a «Volcanism as a Factor in Human Ecology. The Aleut Case». *Ethnohistory* 28(4): 313-40.
- 1981b «The Daily Journal of Reverend Father Juvenal. A Cautionary Tale». *Ethnohistory* 28(1): 33-58.
- 1982 *Aleut Art / Unangam aguqaadangin*. Anchorage: Aleutian / Pribilof Islands Association [2003, segunda ed. revisada. Fairbanks: University of Alaska Press].
- 1983a «Some Problems in Interpretation of Aleut Prehistory». *Arctic Anthropology* 29(1): 49-78.
- 1983b «Eskimo Motifs in Aleut Art and Folklore». *Études/Inuit/Studies* 7(1): 3-23.
- 1984a *Atka. An Ethnohistory of the Western Aleutians*. Ontario: The Limestone Press.
- 1984b «The Yup'ik of Western Alaska and Russian Impact». *Études/Inuit/Studies* 8 (supplement): 21-43.
- 1986 «Peoples of the Amur and Maritime Regions», en *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*, William W. Fitzhugh y Aaron Crowell, eds., pp.

- 24-31. Washington: Smithsonian Institution.
- 1987 «Whaling in the Aleutians». *Études/Inuit/Studies* 11: 7-50.
- 1989 *The Round the World Voyage of Hieromonk Gideon (1803-1809)*. Ontario: The Limestone Press.
- 1990 «Creoles in Russian America». *Pacifica* 2(2): 142-55.
- 1991 *Glory Remembered. Wooden Headgear of Alaska Sea Hunters*. Juneau: Alaska State Museum [con Sergei V. IVANOV, 1992, segunda ed. revisada y ampliada. Seattle: University of Washington Press.].
- 1992 «The Russian Conquest of Kodiak». *Anthropological Papers of the University of Alaska* 24(1-2): 165-82.
- 1993 «Ethnographic Summary. The Aleutian-Pribilof Islands Region», en *Social Transition in the North. Working Papers*, vol. 1, 3. Anchorage: Social Research Institute.
- 1994 «Deciphering Aleut / Koniag Iconography», en *Anthropology of the North Pacific Rim*, William W. Fitzhugh y Valerie Chaussonnet, eds., pp. 133-46. Washington: Smithsonian Institution.
- 1997 *A Good and Faithful Servant*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- 1999 «Russian America. A Place to Start». *Alaska Geography* 26(4): 4-16.
- 2004 *Russians in Alaska, 1732-1867*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- 2005 «The Concept of Race in Soviet Anthropology». *Studies in East European Thought* 17(1): 1-27.
- BLACK, Lydia T. (ed.)
- 1996 *Essays on the Ethnography of the Aleuts. At the End of the Eighteenth and the First Half of the Nineteenth Century*, por Roza G. Liupunova y Nicolai N. Miklukho-Maklai, trad. de William B. Workman. Fairbanks: University of Alaska Press.
- BLACK, Lydia T. y Dieter K. BUSE (eds.)
- 1989 *Gerhard-Friedrich Müller and Siberia, 1733-1743*, trad. de Victoria J. Moesner. Ontario: The Limestone Press.
- BLACK, Lydia T., Sarah MCGOWAN, Jerry JACKA, Natalia TAKSAMI y Miranda WRIGHT
- 1999 *The History and Ethnography of the Aleutians East Borough*. Ontario: The Limestone Press.
- DAUENHAUER, Nora M., Richard DAUENHAUER y Lydia T. BLACK (eds.)
- 2007 *Anóoshi Lingít Aaní Ka / Russians in Tlingit America. The Battles of Stika, 1802 and 1804*. Seattle: University of Washington Press.
- RAY, Dorothy J.
- 1981 *Aleut and Eskimo Art. Tradition and Innovation in South Alaska*. Seattle: University of Washington Press.
- VENIAMINOV, Ioann
- 1984 *Notes on the Islands of the Unalashka District*, traducción de Lydia T. Black y Richard H. Geoghegan. Ontario: The Limestone Press – Fairbanks: ANLC. [Edición original: 1840.]

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE
 Universidad Complutense de Madrid / UPV-EHU
 ocitartson@hotmail.com

Nota sobre la «segunda edición corregida» de *El chamanismo en el Amazonas*, de Carlos Junquera Rubio

La reciente publicación de la «segunda edición corregida» del libro de Carlos Junquera, *El chamanismo en el Amazonas*, me obliga de nuevo a tomar la pluma, no tanto para volver sobre el ya viejo asunto del plagio doctoral, bien conocido entre los amazonistas, sino para subrayar la persistencia de numerosas incoherencias y falsedades en la «Nota aclaratoria» que ahora presenta el autor (págs. 9-21).

No obstante, antes de empezar parece necesario —más para el lector no familiarizado con el caso— hacer un breve resumen de los acontecimientos tal y como ocurrieron. Estábamos en mayo de 1994 cuando descubrí por casualidad que el libro de Carlos Junquera (1991) ahora reeditado era, en su mayor parte, una falsificación de uno mío (Chaumeil 1983). Llamé la atención sobre el hecho a la Société des Américanistes, así como al Comité de Redacción del *Journal de la Société des Américanistes*, que publicó, ese mismo año, una advertencia dirigida a la comunidad científica americanista y, al año siguiente, un informe detallado confirmando el plagio (Monod-Becquelin y Taylor 1995). En febrero de 1995, informé al Comité Ejecutivo de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA), que designó un Comité de Expertos encargado de examinar el asunto, confirmando también el plagio (EASA 1995). Mientras tanto, Carlos Junquera inició un proceso por difamación contra la revista española *Antropología* por haber publicado un texto de la profesora Simone Dreyfus-Gamelon (1995) denunciando el plagio. El juez desestimó su demanda contra la revista y ahí se quedó el asunto, sin que aparentemente se haya tomado ninguna medida en contra de Carlos Junquera. En la «segunda edición corregida» de su libro, sin embargo, éste vuelve sobre el tema acusándome nuevamente de haberlo plagiado yo a él, motivo por el cual he decidido retomar la cuestión para aclarar algunos puntos y desenmascarar sus últimas mentiras.

Esta nueva edición del libro de Junquera ha sido publicada en Lima en el año 2006. No aparece ninguna institución como auspiciante, pero a diferencia de la primera edición (Junquera 1991), ésta lleva el subtítulo *Magia, brujería, chamanismo y prácticas médicas de los indios harakmbet*. En la «Nota aclaratoria» (Junquera 2006: 9) se lee lo que siempre ha venido repitiendo Carlos Junquera, a saber: que el libro está basado mayoritariamente en una Memoria que él habría redactado, siendo entonces misionero dominico, en la ciudad de Lambayeque, en donde residió desde febrero de 1978 a marzo de 1980, fecha de su regreso definitivo a España. Según los mismos datos, la redacción de la Memoria se habría terminado en septiembre de 1979, para luego ser depositada (el 5 de diciembre de 1979) en el Archivo de las Misiones Dominicanas de Lima (Monod-Becquelin y Taylor 1995: 306). Se debe tener en cuenta desde ahora que no se hace referencia alguna a la existencia de tal famosa Memoria ni en su Tesis Doctoral (Junquera 1989a) ni en la primera edición del libro en cuestión (Junquera 1991). De ahí se deduce que la necesidad de su existen-

cia tomó consistencia solamente después de estas fechas, verosíblemente después de 1994, cuando se reveló el plagio a través de la advertencia de la redacción del *Journal de la Société des Américanistes*.

Carlos Junquera presentó su Tesis Doctoral en 1988 en la Universidad Complutense de Madrid, titulada *Fenomenología de un hecho religioso: el chamanismo de los indios harakmbet de la Amazonía sud-occidental del Perú*. La Tesis fue editada en 1989 por el Servicio de Reprografía de dicha Universidad (deposito legal: M-10855-1989). En su respuesta a la «Note de lecture» de Aurore Monod-Becquelin y Anne-Christine Taylor (1995), Carlos Junquera precisa que su tesis doctoral está basada sustancialmente en dicha Memoria (Monod-Becquelin y Taylor 1995: 307). Sin embargo, en su Tesis dice que su trabajo se basa en cuestionarios, entrevistas y fichas (Junquera 1989a: XVI-XX), lo que no tiene mucho que ver con lo que se podría calificar como una Memoria ya redactada. Lo más sorprendente es que muchas de las entrevistas y grabaciones recogidas en el campo, que aparecen tanto en la Tesis como en su publicación en 1991, tienen fechas posteriores a las de la estancia de Junquera en el terreno (es decir, después de febrero de 1978). Sabiendo que Lambayeque, situado en la costa pacífica del Perú, se encuentra muy distante de la región donde viven los harakmbut (harakmbet en la grafía de Carlos Junquera), uno se pregunta cómo se pueden grabar relatos de boca de los informantes indígenas encontrándose a más de mil kilómetros de distancia a vuelo de pájaro de ellos. ¡Que entienda quien pueda!

Dichas contradicciones, así como muchas otras, han sido pública y formalmente apuntadas con detalles en el «Informe» que realizó sobre el caso la Asociación Europea de Antropólogos sociales (EASA 1995) —cuya versión integral los lectores españoles interesados pueden consultar en las revistas *Antropología* y *Quaderns*—, que concluye confirmando lo bien fundado de mi acusación de plagio contra Carlos Junquera (EASA 1995: 200). En su «Nota aclaratoria» de esta nueva edición de 2006, sin embargo, Junquera cuestiona la neutralidad de la Comisión de Expertos designada por el Comité Ejecutivo de la EASA, lo que no deja de sorprender cuando se sabe que dicha Comisión la integraban tres de los más destacados especialistas en el campo de los estudios amazónicos (un sueco y dos británicos), cuya imparcialidad y honradez no pueden ser puestas en duda de un simple manotazo. Carlos Junquera cuestionó de la misma manera las conclusiones del informe de la Société des Américanistes (Monod-Becquelin y Taylor 1995) y pasó por alto los otros casos probados de plagio en su haber (Goulard 1995: 210-218), así como las advertencias de centros de investigación especializados en la Amazonía, como el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica de Lima (C-AAA-P 1995: 8), que tiene más de 30 años de presencia y actividad en la Amazonía peruana y que edita desde 1976 la muy conocida revista *Amazonía Peruana*, además de monografías diversas. Omite también referirse en su «Nota aclaratoria» de esta segunda edición de su libro a los cuestionamientos y denuncias de plagio lanzadas contra él por el recordado Andrew Gray, sin duda uno de los mejores conocedores de los harakmbut a nivel internacional (Gray 1983) y autor de una obra en tres tomos sobre los mismos que ha sido traducida recientemente al castellano por IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, con sede en Copenhague). El lec-

tor interesado puede encontrar las citas exactas de estas denuncias en la página 116 del tomo 2 de dicha obra (Gray 2002a), así como en la página 23 del tomo 3 (Gray 2002b), y que por ser demasiado largas no puedo reproducir aquí.

Pasemos ahora a examinar las «pruebas» y, sobre todo, el argumento central de defensa de Carlos Junquera en este asunto, a saber: que ante los tribunales (se refiere a la sentencia judicial que desestimó su demanda contra la revista *Antropología*, publicada en el n° 13 de dicha revista, 1997: 139-142) sólo se contemplaron, según él, dos fechas —1983 y 1991— que corresponden respectivamente al año de publicación de mi libro (Chaumeil 1983) y del suyo (Junquera 1991), sin tomar en cuenta la supuesta Memoria de 1979. Como 1979 es anterior a 1983, yo pasaría a ser el plagiador, y no a la inversa. Sin embargo, veremos a continuación cómo su argumento de la existencia de tal manuscrito (la Memoria) anterior a su Tesis (1988) no tiene validez y no resiste el menor examen.

En primer lugar, vale recordar que publiqué con mi esposa varios artículos (Chaumeil y Chaumeil 1977, 1978, 1979) cuya materia se encuentra incluida en mi Tesis Doctoral (Chaumeil 1982) y en la publicación de la misma (Chaumeil 1983), con fechas claramente anteriores al supuesto depósito de la Memoria de Carlos Junquera en los Archivos dominicos (finales de 1979). Por supuesto, estos artículos no están citados en la «Nota aclaratoria» de esta segunda edición del trabajo de Junquera. La cuestión que se plantea entonces es la de saber cómo alguien puede copiar un documento que no existe como tal, es decir, redactado en formato de Memoria. Volveremos sobre el asunto.

En segundo lugar, y como es fácil comprobar, los artículos de Carlos Junquera anteriores a 1988 que tratan del chamanismo no contienen en absoluto materiales afines con los datos que se leen en su Tesis. Como el propio autor declara, su artículo de 1989 es posterior a la Tesis (Junquera 1989b: 208). En realidad, se trata en su mayor parte de un plagio patente del artículo de Angelika Gebhart-Sayer (1986: 189-218), como se puede fácilmente comprobar comparando los dos textos. La respuesta de Carlos Junquera a esta acusación (Monod-Becquelin y Taylor 1995: 310) produce, como siempre, consternación.

Tercero, Carlos Junquera nunca presentó ni dio las pruebas de la existencia de las notas o cuadernos de campo sobre los cuales —se presume— él se habría basado para redactar la Memoria, la Tesis y el libro aquí en debate. Como se sabe, notas de campo y texto ya redactado son dos ejercicios de escritura totalmente distintos. Por lo tanto, la supuesta Memoria no puede de ningún modo hacer oficio de «cuadernos de campo», como el autor insinúa en su «Nota aclaratoria» (Junquera 2006: 12).

Cuarto, los misioneros dominicos han manifestado, por carta y en distintas ocasiones, que nunca han visto ni leído la supuesta Memoria, contradiciendo las afirmaciones de Carlos Junquera.

Quinto, los antropólogos que han trabajado entre los haramkbut (Mario Califano, Heinrich Helberg, Thomas Moore, Lissie Wahl, para citar sólo a algunos) no reconocen el material presentado en el libro de Carlos Junquera como perteneciente a este grupo.

Podríamos seguir puntualizando, pero nos parece todavía más interesante concentrarnos en las correspondencias entre la Tesis de Carlos Junquera (a la que no hace

referencia en su «Nota aclaratoria» de 2006) y mis artículos de 1977, 1978 y 1979, publicados en el Perú en co-autoría con mi esposa, por ser éstos anteriores al depósito de la supuesta Memoria y, por tanto, estar libres de la sospecha de ser copias de dicho documento. Recordaré que he presentado mi Tesis de Doctorado en antropología en 1982 en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris), trabajo que fue publicado en francés al año siguiente (Chaumeil 1983), reeditado en 2000 y publicado en castellano en 1998.

En nuestro artículo «El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del nor-este peruano» (Chaumeil y Chaumeil 1977), se describe y analiza el complejo ritual de las flautas sagradas, mostrando su importancia en la manera con que los yagua perciben y manejan su relación con el entorno. La presencia de este complejo ritual entre los yagua está muy bien documentada en la literatura antropológica del noroeste amazónico (véase, por ejemplo, Powlison y Powlison 1976), donde se conecta con el conjunto ceremonial conocido en esta región bajo el nombre de Yurupari. Ahora bien, en nuestro artículo (Chaumeil y Chaumeil 1977: 110-113) ofrecemos unos dibujos de las flautas rituales yagua, que encarnan a cinco espíritus de la selva. Estos dibujos fueron reproducidos en mi Tesis (Chaumeil 1982: 210, 263) y en mi libro (Chaumeil 1983: 151). Lo interesante es que aparecen también, idénticos, en la Tesis de Carlos Junquera (1989a: 856), con los mismos datos adjuntos; por razones desconocidas (aunque sospechamos el porqué) no fueron reproducidos en su publicación en 1991. Es bien sabido entre los especialistas que los harakmbut no tienen y nunca han tenido este complejo de aerófonos secretos¹. Así pues, para convencernos de la originalidad de sus datos, Carlos Junquera tendría que (1) demostrar que los harakmbut tienen o han tenido hasta hace poco el complejo de las flautas sagradas, como lo atestigua en su Tesis (Junquera 1989a: 855-858), lo que sería una gran novedad en el campo de los estudios amazónicos, (2) darnos siquiera una sola referencia bibliográfica de los otros antropólogos que han trabajado entre los harakmbut que atestiguara la presencia de tales instrumentos y (3) indicar de qué manera podría yo haber copiado en 1977 un documento que no existía todavía. Sería también interesante saber si el tema y la iconografía de las flautas sagradas entre los harakmbut aparecen o no en su Memoria de 1979: en caso de no ser así, resultaría oportuno preguntarse cómo es que sí aparecen en su Tesis (Junquera 1989a) y se reforzaría la hipótesis del Informe de la EASA (1995: 193), según el cual la Memoria de 1979 sería un segundo plagio para encubrir el primero. Esto mismo lo sugiere también una mirada —aunque rápida— sobre nuestros otros dos artículos anteriores a fines de 1979.

El segundo texto, «Los mellizos y la lupuna (mitología yagua)» (Chaumeil y Chaumeil 1978), presenta el análisis de dos mitos de origen yagua. Dichos mitos pertenecen netamente a la tradición cultural yagua, como lo atestiguan, por ejemplo, las versiones recogidas por Paul Powlison (1969). En cambio, los antropólogos

¹ Es oportuno señalar que el pasado año organicé con Jonathan Hill (Southern Illinois University) un simposio sobre las flautas rituales amazónicas, con ocasión del último Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Sevilla en julio de 2006, que reunió a antropólogos y etnomusicólogos especialistas en el tema (Hill y Chaumeil 2006).

especialistas de los harakmbut reconocen de manera unánime que estos mitos no pertenecen a la tradición cultural de este grupo. No obstante, uno de ellos (el mito de la lupuna) está reproducido de forma idéntica en la Tesis de Carlos Junquera (1989a), indicando como fecha de grabación del testimonio mayo de 1978, es decir: después de la entrega de nuestro artículo a la revista en 1977. Pero hay algo más que unos mitos reproducidos de modo idéntico: varios dibujos de informantes yagua que aparecen en nuestro artículo (Chaumeil y Chaumeil 1978: 167, 171) fueron reproducidos en la Tesis de Carlos Junquera (1989a: 839, 885) y, de manera modificada (o más bien disfrazada), en su libro (Junquera 1991: 167, 182). Aquí también el autor tendrá que responder a la pregunta de cómo se pueden copiar textos y dibujos de una Memoria todavía no redactada ni depositada y, sobre todo, demostrar —ante las claras discrepancias que existen entre sus datos y el material harakmbut disponible en la literatura antropológica— que estos mitos pertenecen a la tradición cultural de este grupo.

Llegamos así a nuestro tercer artículo, «Chamanismo yagua» (Chaumeil y Chaumeil 1979), donde se presentan las principales características del chamanismo entre los yagua. Aunque publicado en enero de 1979, este artículo salió varios meses antes del supuesto depósito de la Memoria. Incluye dibujos sobre la cosmología de este grupo, con un gran esquema de su universo (Chaumeil y Chaumeil 1979: 49 y, sobre todo, 51), que encontramos tal cual en la Tesis de Carlos Junquera (1989a: 893, 896, amén de muchas otras informaciones) y reproducidos, algo modificados, en su libro (Junquera 1991: 186), agregándole colores en la nueva edición de 2006. A modo de defensa, Carlos Junquera (2006: 14) no encuentra ahora otra excusa que declarar que yo habría obligado a un chamán yagua a reproducir dibujos que yo habría llevado conmigo, así como textos ya redactados, que el chamán en cuestión habría traducido a su lengua bajo mis insistencias. Aparte del absurdo de tales afirmaciones, aclaramos que los textos de cantos chamánicos reproducidos en la Tesis de Carlos Junquera no tienen traducciones en lengua harakmbut.

Para salir del paso, a Carlos Junquera no le quedaría más que inventar otra Memoria anterior a la de 1979 (un tercer plagio si se quiere, para encubrir los dos primeros); dirección en la que, según parece, va caminando cuando dice, por ejemplo, que casi cuatro años antes (de septiembre de 1979, esto es: en 1975) ya habría redactado la mayor parte de la supuesta Memoria (Junquera 2006: 9). Sin embargo, en su Tesis (Junquera 1989a: XX) escribe que se dedicó casi en exclusiva a recoger datos sobre el chamanismo entre 1976 y 1978. Para dar más de la medida, tendrá también que adelantar muchas de las fechas de las grabaciones y de los dibujos que afirma haber recogido durante su estadía en el campo (aunque como vimos, varias de ellas son ya posteriores a su salida para Lambayeque). Si llevamos esta lógica un poco más adelante, se podría llegar a la conclusión de que Carlos Junquera hubiera redactado su Memoria antes incluso de haber hecho trabajo de campo sobre chamanismo. El contenido de sus primeros textos sobre el tema, publicados en 1976 en la *Revista Teológica Limense* y en 1978 en la revista *Antisuyo*, no tienen nada que ver con los datos presentados en su Tesis (razón por la cual no los hemos incluido aquí en la bibliografía). ¡Que entienda quien pueda! En cuanto a su estadía en Lambayeque, la optimizó publicando entre otras cosas un artículo —«Pervivencia

de las religiones africanas en Perú» (Junquera 1984)— que resultó ser un plagio evidente de un artículo anterior del antropólogo Denys Cuche, «La mort des dieux africains et les religions noires au Pérou» (Cucho 1977), como es fácil de comprobar comparando los textos (Carlos Junquera sustituyó solamente el lugar de encuesta —el valle de Chincha, al sur— situándolo en la región de Lambayeque, al norte).

Quisiera concluir esta nota recordando un pasaje de un artículo del fallecido antropólogo y jesuita hispano-peruano Manuel Marzal (2000: 42), donde reflexiona sobre el estudio de las tradiciones religiosas en el Perú: «Hasta ahora los antropólogos no han hecho etnografías sistemáticas de la mayoría de las religiones amazónicas, aunque ya se dispone de excelentes recopilaciones de los mitos, como los de García Rendueles (1979 y 1996), y de confiables estudios sobre el chamanismo, como el de Chaumeil (1998)». Ojalá Manuel Marzal no se haya expuesto, escribiendo eso, a la misma desaprobación que Carlos Junquera ha dirigido a sus colegas amazonistas.

Referencias bibliográficas

EASA (Asociación Europea de Antropólogos Sociales)

1995 «Informe del Comité de expertos». *Antropología* 10: 190-201. Madrid. (Reproducido en *Quaderns* 8-9: 245-263. Barcelona, 1995-96.)

C-AAA-P (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)

1995 «Nota editorial». *Amazonía Peruana* 25: 8. Lima.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1982 *Voir, savoir, pouvoir: chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Tesis de Doctorado. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

1998 *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica - Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro Argentino de Etnología Americana.

2000 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, segunda edición. Génova: Georg Editeur, Editions Médecine et Hygiène.

CHAUMEIL, Josette y Jean-Pierre CHAUMEIL

1977 «El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del Nor-Este peruano». *Amazonía Peruana* 1 (2): 101-120. Lima.

1978 «Los mellizos y la lupuna (mitología yagua)». *Amazonía Peruana* 2 (3): 159-184. Lima.

1979 «Chamanismo yagua». *Amazonía Peruana* 2 (4): 35-69. Lima.

CUCHE, Denys

1977 «La mort des dieux africains et les religions noires au Pérou». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 42 (1): 77-91. París.

DREYFUS-GAMELON, Simone

1995 «Contra la impostura». *Antropología* 9: 121-123. Madrid.

GEBHART-SAYER, Angelika

1986 «Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo». *América Indígena* XLVI: 189-218. México.

GOULARD, Jean-Pierre

1995 «Reseña del libro de Carlos Junquera: El chamanismo en el Amazonas». *Anuario de Estudios Americanos* LII (2) : 329-332. Sevilla. (Reproducido en *Amazonía Peruana* 25: 210-218. Lima, 1995.)

GRAY, Andrew

1983 *The Amarakaeri: an Ethnographic Description of an Harakmbut People from Southeastern Peru*. Tesis Doctoral. Universidad de Oxford.

2002a *El último chamán. Cambio en una comunidad amazónica*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). (Edición original en inglés: 1996.)

2002b *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). (Edición original en inglés: 1996.)

HILL, Jonathan y Jean-Pierre CHAUMEIL (coords.)

2006 *Burst of Breath: New Research on Ritual Flutes in Lowland South America / Onda de choque: Nuevas Investigaciones sobre las Flautas Rituales en las Tierras Bajas de Sudamérica*. Simposio Antropología-27 celebrado en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 17-21 de julio de 2006. (En curso de publicación.)

JUNQUERA RUBIO, Carlos

1984 «Pervivencia de las religiones africanas en Perú». *Ibero-Amerikanisches Archiv* 10 (2): 175-188. Berlín.

1989a *Fenomenología de un hecho religioso: el chamanismo de los indios harakmbet de la Amazonía sud-occidental del Perú*. Tesis Doctoral. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

1989b «Alucinógenos y chamanismo en la tribu harakmbet». *Revista Española de Antropología Americana* 19: 207-227. Madrid.

1991 *El chamanismo en el Amazonas*. Barcelona: Editorial Mitre.

2006 *El chamanismo en el Amazonas. Magia, brujería, chamanismo y prácticas médicas de los indios harakmbet*, segunda edición corregida. Lima : Editor J. C. Mogollón Bustamante.

MARZAL, Manuel

2000 «Categorías y números en la religión del Perú hoy», en *La religión en el Perú al filo del milenio*, Manuel, Marzal, Catalina Romero y José Sánchez, eds., pp. 21-55. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MONOD-BECQUELIN, Aurore y Anne-Christine TAYLOR

1995 «Note de lecture». *Journal de la Société des Américanistes* 81: 299-312. Paris. (Con respuestas de Carlos Junquera y de la Redacción.)

POWLISON, Paul

1969 *Yagua Mythology and its Epic Tendencies*. Tesis Doctoral. Bloomington: University of Indiana. (Versión en español: *La mitología yagua. Tendencias épicas en una mitología del Nuevo Mundo*. Lima, 1993.)

POWLISON, Esther y Paul POWLISON

1976 *La fiesta yagua, jiña*. Yarinacocha (Perú): Instituto Lingüístico de Verano -
Ministerio de Educación.

Jean-Pierre CHAUMEIL
CNRS - Universidad de París X

Apocalypto y la imagen violenta de los mayas

Desde su pre-estreno y estreno escalonado en salas de proyección en Estados Unidos, Europa y Latinoamérica desde finales de noviembre de 2006, la película *Apocalypto*, dirigida por Mel Gibson, ha recibido unánimemente una fuerte crítica negativa por parte de los académicos dedicados al estudio de la cultura maya. Especialistas como Traci Ardren (Universidad de Miami), Elizabeth Graham y Jim Aimers (University College of London), Stephen Houston y David Stuart (Universidad de Brown, Universidad de Texas en Austin), Arthur Demarest (Universidad de Vanderbilt), Zacary Hruby (Universidad de California en Riverside) o Nikolai Grube (y un grupo de estudiantes de la Universidad de Bonn) han expresado sus críticas en diversas reseñas y notas —algunas de las críticas pueden leerse en la página de la Asociación Europea de Mayistas Wayeb (www.wayeb.org), así como en Mesoweb (www.mesoweb.com/reports/apocalypto-review.html)—. Fuertes críticas negativas han sido expresadas también por miembros de las comunidades indígenas mayas modernas, quienes se han sentido molestos por los contenidos de la película y la imagen que de su pasado se presentaba.

El argumento de la película es sencillo: una aldea de cazadores mayas asentada en la selva es atacada por una columna de guerreros —también mayas— de una ciudad vecina con objeto de convertirlos en esclavos y víctimas para el sacrificio. El protagonista, uno de los cazadores capturados de la aldea, salvado milagrosamente del sacrificio en el último momento, emprende una frenética y no menos milagrosa huida contrarreloj perseguido por un grupo de guerreros, para salvar a su mujer embarazada y a su hijo, escondidos y atrapados en un pozo natural cerca de la aldea. Los escenarios en los que transcurre la trama son la exuberante selva tropical, donde se asienta la aldea atacada y transcurre la persecución final, y la populosa ciudad maya y sus devastados alrededores, exótica con su arquitectura y la caracterización de sus habitantes y dirigentes, donde son conducidos los prisioneros para el sacrificio. Los personajes hablan en maya yucateco moderno —en muchos se nota la incorrecta pronunciación al no ser maya-hablantes—, en línea con la anterior película de Mel Gibson, sobre la Pasión de Cristo, rodada en arameo.

Las críticas han ido señalado con acierto los numerosos errores históricos de la película: inexistencia de comunidades mayas usando la caza como actividad principal de subsistencia —los mayas eran agricultores sedentarios desde dos milenios antes de la llegada de los españoles—; mezcla en los edificios de la ciudad de estilos arquitectónicos y artísticos de épocas y regiones separados por centenares de años y kilómetros (pirámides de estilo Petén con decoración Puuc de los siglos VIII y IX d.C.; pinturas murales de estilo de San Bartolo del siglo I a.C. junto con jeroglíficos de estilo tardío de los siglos XV o XVI); anacrónicas vestimentas y joyería de los nobles típicas de los siglos VII-IX d.C., imposibles si pensamos que la acción transcurre en algún momento a comienzos del siglo XVI, en vísperas de los primeros desembarcos españoles en costas mayas (algo así como haber rodado la tragedia medieval de *Romeo y Julieta* con los personajes vestidos con togas romanas).

Pero en lo que ha existido absoluta unanimidad por parte de los investigadores y de las comunidades mayas modernas es en la denuncia y el rechazo de la violencia que empapa todo el largometraje. *Apocalypso* es una película extremadamente violenta, con largas escenas de matanza y mutilación de mayas a manos de otros mayas, con recreación morbosa en los muertos y en las muertes —en combate, ejecución o sacrificio—, con numerosos episodios de suma crueldad. Esta visión violenta, cruel y sanguinaria dada por *Apocalypso* de los antiguos mayas ha molestado por ser doblemente inoportuna: primero, por el pasado reciente de persecución, represión y genocidio sufrido por muchas de las comunidades mayas actuales, sobre todo en los conflictos políticos de Guatemala en los años setenta y ochenta del pasado siglo que adoptaron matices racistas en muchos casos; segundo porque, en este contexto, la cita que abre la película —«una gran civilización no es conquistada si antes no se ha destruido a sí misma»— es considerada dolorosamente como la justificación de largos siglos de explotación y exterminio: los mayas, depravados y corruptos, habrían tenido y malgastado su oportunidad en la Historia de prevalecer como civilización; el destino corrido en los últimos cinco siglos sería consecuencia y merecido castigo a su depravación. Realmente, sería muy injusto que el recuerdo que quedara de los muertos mayas inocentes fuese el cinematográfico de *Apocalypso* y no el de las matanzas modernas de Ixcán, Río Negro o Acteal.

Aunque coincido en las críticas realizadas por mis colegas y comprendo el malestar sentido por las comunidades mayas modernas, creo que *Apocalypso* no merecía el interés que ha despertado. *Apocalypso* es simplemente una mala película que no debe tomarse en serio, desde luego nunca como lo que no es —un documental sobre la civilización maya—, sino como un producto de Hollywood para el gran consumo que explota los recursos fáciles de la violencia y la angustia para conseguir el objetivo de obtener buenos resultados en taquilla. *Apocalypso* no hace más que reproducir y realimentar los mitos que se han ido elaborando en los últimos siglos en la cultura occidental y aún están fuertemente arraigados en el público, como son el tópicico renacentista de la excelencia de la vida natural frente a la urbana, la idea ilustrada dieciochesca del buen salvaje y el trasfondo positivista decimonónico de la superioridad moral y cultural de los occidentales justificadora del colonialismo, todo ello hábilmente aderezado con la recientemente adquirida sensibilización ecológica: la comunidad selvática de cazadores se presenta como idílica, sana, inocente, centrada en su pequeño mundo autosuficiente; en oposición, la ciudad, sede de un Estado despiadado y opresor, es foco de insalubridad y degradación moral; la satisfacción de las necesidades materiales de la civilización urbana lleva a la destrucción del medioambiente y a la alienación del ser humano (las escenas sobrecogedoras del gran árbol cayendo, las grandes extensiones deforestadas, los maizales secos que no pueden alimentar a los habitantes de una ciudad superpoblada y enloquecida, los hombres escupiendo sangre en la dura explotación de las canteras de cal).

Pero ¿de dónde ha sacado Mel Gibson esta visión tan violenta y sangrienta de los antiguos mayas que tanto se ha criticado? ¿De dónde procede su recreación de una civilización urbana física y moralmente enferma? Me pregunto si los investigadores, la propia Academia, no hemos sido responsables de la construcción de estas interpretaciones que, vistas ahora en pantalla, tanto nos escandalizan. Títulos atractivos

como *The Blood of Kings* (traducido al español como *La sangre de los reyes*) de dos grandes investigadoras, Linda Schele y Mary Miller, publicado en los años ochenta, sigue siendo una obra de referencia en muchos asuntos y está al alcance de cualquier lector interesado o turista que pasee por la ruta maya. En este libro influyente, se asevera que «Blood was the mortar of ancient Maya ritual life» (la sangre era la argamasa de la vida ritual de los antiguos mayas). Los rituales donde la sangre —del oficiante, del sacrificado— jugaba un papel primordial, la captura de seres humanos para el sacrificio y la existencia de frecuentes guerras son elementos que los propios investigadores han señalado como consustanciales a los mayas en la antigüedad. No debemos olvidar que fue todo un logro, en los años ochenta y noventa, que se aceptara que los mayas practicaban la guerra —y no sólo para obtener víctimas para el sacrificio sino como forma de obtención de ventajas económicas o políticas—, haciendo que se cambiara la antigua visión de los mayas como una sociedad teocrática de sumisos campesinos gobernada por pacíficos y sabios sacerdotes astrónomos, mantenida durante décadas (y que ahora sólo perdura en el rico imaginario de los creyentes de la *New Age*). Por otro lado, el progresivo e irreversible deterioro ecológico causado por la superpoblación y la sobreexplotación de los recursos naturales y la deforestación es otra de las interesantes sugerencias proporcionadas por la investigación de los últimos años. De hecho, una crisis demográfica y social causada por el deterioro ecológico y la guerra endémica es la teoría más aceptada para explicar el colapso maya clásico (véase, por ejemplo, *The Fall of the Ancient Maya*, del solvente investigador estadounidense David Webster, de 2002, publicado en español como *La caída del imperio maya*). Creo que Mel Gibson no ha hecho más que utilizar el material que los propios investigadores han venido elaborado en los últimos años, aprovechando su enorme atractivo —añadiendo fuertes dosis de dramatización propias del género— como argumento cinematográfico: *Apocalypso* no es tanto un intento de reflejar fielmente el pasado de los mayas como el de mostrar una alegoría de nuestra vida moderna, una advertencia pueril de que nos puede ocurrir lo mismo que a los mayas.

En realidad, la imagen violenta y sanguinaria no es privativa de los mayas sino que afecta a otros pueblos mesoamericanos. Existe y se reafirma en todos los medios, desde los libros de divulgación hasta las guías turísticas y los libros de texto escolares, donde no faltan menciones y representaciones de sacrificios humanos con extracción de corazón y profusión de sangre derramándose por las escalinatas de las pirámides. Mel Gibson no ha hecho más que reafirmar al público de *Apocalypso* en lo que el público ya sabía. Y no sólo Mel Gibson se ha aprovechado de esta atracción morbosa que el gran público —grande de número, no de grandeza— siente hacia la violencia y el sacrificio, sino que también los medios serios de divulgación y los propios investigadores nos hemos aprovechado de dicha atracción en más de una ocasión.

Creo que es interesante recordar que al tiempo que se producían los pre-estrenos de *Apocalypso*, en su número en español de noviembre de 2006, *National Geographic*, una excelente revista de alta divulgación y nada sospechosa de ser superficial o sensacionalista, publicaba el artículo «Teotihuacan: la pirámide de la muerte». El resumen del artículo, como reclamo para los lectores, hablaba de sacrificados «enterrados vivos», de «cabezas decapitadas», de «sacrificios presenciados

por miles de espectadores», de «enterramientos tan opulentos como horripilantes», de «antiguas matanzas». Adornando el texto del artículo, impresionantes recreaciones de los artistas de la revista mostraban la angustia de un hombre maniatado, gritando y con la mirada perdida, en la oscuridad de la cámara que se iba a convertir en su tumba, o la imagen del momento en que otro de los prisioneros iba a ser degollado con un cuchillo de pedernal.

La atracción morbosa que despierta en los medios de comunicación y entre el público el sacrificio mesoamericano es permanente. En marzo de 2007 se excavaron los restos de más de sesenta individuos sacrificados en la antigua Tula, en México. Entre los sacrificados había una veintena de niños. El contexto del hallazgo, por evidencias de ofrendas asociadas, era el de rituales a Tlaloc, el dios de la lluvia, a quien por fuentes tardías sabemos que se sacrificaban infantes. Si seguimos la noticia por los distintos medios que se han ocupado de ella, la inmensa mayoría de las reseñas que han ido surgiendo sobre el hallazgo han destacado casi como único titular la aparición de los niños sacrificados. La noticia podría haberse presentado de otro modo, como «rituales al dios Tlaloc entre los antiguos toltecas», lo que hubiera sido ciertamente correcto y muy interesante, al destacar la profundidad temporal de estas prácticas. Pero quizá el hallazgo hubiera tenido menos repercusión mediática que la que ha tenido sin la mención macabra en los titulares a la muerte de los niños.

Apocalypto es la gran oportunidad perdida de haber hecho otra cosa, casi cualquier otra cosa sobre los antiguos mayas. Muchos otros argumentos igualmente atractivos y emocionantes podrían haber servido para mostrar el esplendor de una de las civilizaciones más interesantes de la Humanidad, notable —precisamente— por su desarrollado urbanismo, su red de calzadas y sus estrategias de producción agrícola, la sofisticación de sus cortes reales, la calidad de sus expresiones artísticas, sus conocimientos astronómicos y su literatura, así como la extraordinaria riqueza y complejidad de su ritual y su religión. Lamentablemente, vamos a quedarnos durante mucho tiempo con esta película como referente popular sobre los mayas. Mientras esto ocurra, tendremos que reiterar que los mayas —que aún existen— fueron y son mucho más que lo que la película de Mel Gibson dejó entrever. Tendremos que insistir en que *Apocalypto* es representativa de la antigua civilización maya sólo en la medida en que juzguemos que *Calígula*, de Tinto Brass, es representativa y resumen fiel de más de mil años de historia y civilización de Roma. Mientras tanto, podemos quizá reflexionar, como mayistas y mesoamericanistas, acerca de nuestra responsabilidad en la elaboración y mantenimiento de la imagen sangrienta y violenta de los mayas y otros pueblos mesoamericanos, implicándonos más activamente en la divulgación de otros aspectos admirables de su civilización.

Alfonso LACADENA
Universidad Complutense de Madrid