

**Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología**

**Hacia una Antropología del Cuerpo.
Significación Cultural de los Cuidados Corporales en
Mujeres Rapa Nui**

Tesis para Optar al Título de Antropóloga Social

Daniela Leyton Legües

**Profesora Guía
Mónica Weisner Horowitz**

**Santiago de Chile,
Diciembre 2004**

“Los seres de formas corporales
fueron formados por una confusa materia prima”
(Lao Tse)

“Un rostro en las balanzas del silencio
Un guijarro entre otros guijarros
Por las frondas de los últimos resplandores del día
Un rostro semejante a todos los rostros olvidados”
(Paul Eluard)

“La mujer rapa nui tiene algo
que las demás mujeres no tienen ni saben”
(Rita, mujer rapa nui)



Agradecimientos...

Deseo agradecer a mi profesora guía Mónica Weisner, sin su apoyo y credibilidad en el tema que proponía no hubiera sido posible hacer esta investigación. Además su constante preocupación y empuje fueron fundamentales para llegar a buen término.

A Mahina Rapu, por acompañarme en mi descubrimiento de la vida cotidiana de Isla de Pascua, y mostrarme sus maravillosos conocimientos, haciéndome ver las relaciones y dificultades entre el saber tradicional rapa nui y el saber científico - occidental.

A las mujeres y hombres de Isla de Pascua que me enseñaron parte de sus vidas. En especial a Lucía Riroko y familia, a María Teao, a Kere Tepano y familia, a sus padres Jorge y María, y a la familia Rapu Tuki. Quienes abrieron la puerta de sus hogares y me acogieron afectuosamente para que pudiera averiguar y aprender acerca de las costumbres y tradiciones de su cultura.

A mi familia y amigos por su persuasión para seguir trabajando y demostrar constante interés que me ayudó a valorizar mi experiencia etnográfica.

Y a Ramiro por la fuerza diaria, por sus consejos, y por la calma necesaria para no dejar a medio camino lo que debía concluir.

ÍNDICE

Primera Parte

INTRODUCCIÓN.....	6
OBJETIVOS.....	11
Objetivo General.....	11
Objetivos Específicos.....	11

CONTEXTUALIZACIÓN:

Antecedentes sobre Isla de Pascua: Una historia de Adaptaciones.....	12
I. Migración Polinesica, Surgimiento y Desarrollo la Cultura Rapa Nui.....	13
II. Contactos con Navegantes:.....	17
III. Colonización, Misioneros Católicos y Comerciantes.....	19
IV. Incorporación al Territorio de Chile.....	24
Acercamiento a Isla de Pascua Hoy. Apuntes de trabajo etnográfico.....	32

MARCO TEÓRICO:

El Cuerpo Presencia y Ser en la Cultura.....	39
I. Breve Reseña acerca del Desarrollo de los Estudios en Antropología y Sociología del Cuerpo.....	40
II. Antecedentes sobre la construcción dualista del cuerpo en la sociedad occidental: cuerpo y alma.....	44
III. Lo Estético y Cosmético. El Cuerpo Hoy.....	48
IV. “Las Técnicas Corporales” y Prácticas en torno al Cuerpo.....	52
V. El concepto de “Habitus”.....	57
VI. Cuerpo y Género.....	61
VII. La Conceptualización de los “Tres Cuerpos”.....	64

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.....	70
Muestra Definida para la Investigación.....	74

Segunda Parte

CAPÍTULO PRIMERO :

El Cuerpo Integrado: acercamiento al cuerpo como frontera y búsqueda de sanación y del bienestar.....	77
I. Desarrollo del cuerpo: un acercamiento a la valorización otorgada al cuerpo femenino	78
II. Valorización otorgada al cuerpo femenino	83
III. Relación del cuerpo individual con lo foráneo. Acercamiento a la marca del cuerpo como frontera.....	87
IV. Concepciones y Especificidades sobre la medicina tradicional rapa nui	91
A. Proceso de formación y aprendizaje en medicina tradicional rapa nui	92
B. Concepciones acerca de la medicina rapa nui y sus medicamentos	96
C. Principios de aplicación de medicamentos	98
V. Cuidados Tradicionales aplicados al Cuerpo.....	99
A. Hierbas.....	100
B. Aceites y Masajes o “Tauromis”.....	112

CAPÍTULO SEGUNDO :

El Cuerpo Estético: La piel como medio de cuidado cosmético y adorno.....	118
I. “Patrón Estético Corporal”: el cuerpo y sus partes estéticamente relevantes	119
II. Cabello y Piel.....	125
A. Cabello.....	125
B. Piel	127
Expresión del Tatuaje o “Ta-kona” y Pinturas Corporales Rapa Nui.....	133
A. El Tatuaje o Ta-kona Rapa Nui Hoy... ..	143

CAPÍTULO TERCERO :

La Vagina: El Cuerpo Acentuado, sobre los cuidados esenciales del cuerpo femenino....	151
---	-----

I. Caracterización y Valorización Otorgada a la Zona del Cuerpo Femenino de Mayor Relevancia: la Vagina.....	152
A. Motivaciones Específicas para el Cuidado Genital Femenino	153
II. Prácticas y Tratamientos Utilizados para el Cuidado Vaginal.....	157
A. “Ahi Piha Piha” o Baño a Vapor	158
B. Limpieza Vaginal.....	162
III. Importancia Asignada al Cuidado de la Zona Genital Femenina.....	165
IV. Aprendizaje de Cuidados y Tratamientos para la Zona Genital Femenina.....	175
V. Cuidados durante Menstruación, Parto y Nacimiento	178
A. Menstruación	178
B. Parto y Puerperio	181
C. Cuidados al Recién Nacido: la Relevancia Tradicional del Ombligo.....	187
D. Anticoncepción y Abortivos.....	191

CONCLUSIONES :

Desdoblamiento del Cuerpo: El Individuo Integrado a la Comunidad.	194
--	-----

Bibliografía Consultada.....	212
------------------------------	-----

Anexo Metodológico.....	217
-------------------------	-----

Primera Parte

INTRODUCCIÓN

Las aproximaciones a los estudios centrados en los modos de vida, en las formas de ver, organizar y actuar en el mundo se transforman y reelaboran constantemente. La antropología entendida así, en su dinámica de disciplina que pretende acercarse y comprender las construcciones, símbolos y significados culturales se nos presenta entonces, como un quehacer profundamente complejo.

Dicha complejidad no se refiere tan sólo a la aplicación directa y práctica de metodologías y técnicas de investigación que nos ayudan a recolectar información y a abordar un tema de estudio, más bien se centra en la aproximación misma, en cómo acercarnos al hecho que nos proponemos estudiar. Cómo llegamos a aprehender un fenómeno social y cultural sin tropiezos, cómo logramos entender un fenómeno en su conjunto si no está en nuestra capacidad humana el poder abarcar la realidad completa en un mismo instante.

Al intentar aproximarnos a la realidad sociocultural nos inmiscuimos en un mundo particular que muchas veces no nos pertenece, pero que de un modo u otro pasamos a formar parte de él, y a su vez comenzamos a acercarnos y a observar la realidad desde una perspectiva, una mirada particular atravesada por las formas de percibir el mundo del propio observador.

El quehacer antropológico se presenta desde esta perspectiva como saturado de temores y dudas respecto a qué es lo que buscamos, qué pretendemos

encontrar, finalmente qué es lo que le está dando sentido y continuidad a la practica que pasamos a elaborar cotidianamente.

Es cierto que la antropología como una disciplina de las ciencias sociales nace como el estudio acerca del “otro”, situación que en su momento fue estrictamente delimitada por fines colonialistas, que intentaban imponerse sobre sociedades que resultaban extrañas e inverosímiles para la mirada occidental y a las cuales era necesario contener para expandir la cultura e intereses occidentales.

Pero actualmente ya no podemos percibir el mundo sin tener presente su mezcla, construcción y reelaboración en base a una infinidad de elementos que no es posible bajo ninguna circunstancia encontrarlas en su modo “puro” o “incontaminado”.

Quizá esta mixtura de elementos es lo que nos ayuda a encontrar nuestra autoridad como “observadores de la cultura”, ya que, si bien podemos no estar socializados en un medio particular sin ser sentido e identificado por otros como nuestro, es esa confluencia en similitudes de aspectos culturales lo que nos entrega la capacidad de leer e introducirnos en otra realidad que no es nuestra. Pero que finalmente se unifica en el simple hecho de pertenecer a la misma especie, por lo tanto de dotar las construcciones culturales de un valor humano, universal que va más allá de un grupo o sociedad en particular, aunque no por ello debemos sentirnos dueños de saberes y tradiciones que particularmente no hemos creado sino tan sólo descrito e interpretado.

Un estudio que toma como objeto al cuerpo como construcción cultural dentro de una sociedad específica no se ve en lo absoluto exento de dicho conflicto. Por el contrario repetidas veces me cuestioné como abarcar el tema sin que se

diluya en la excesiva materialidad y cotidianeidad propia del cuerpo, cómo es posible acercarse a un referente del cual no podemos desligarnos, siendo excesivamente visible pero a su vez, indescifrado respecto a lo que simboliza o intenta significar.

Decidí entonces, abordar la temática del cuerpo, desde un acercamiento pragmático, tangible y muchas veces observable como son los cuidados corporales, los cuales a su vez, incorporan diversas dimensiones presentes en la inmensidad de las practicas cotidianas. Es así que la delimitación de las practicas en torno a los cuidados del cuerpo está dado por dinámicas que envuelven elementos de la salud, el bienestar y por contraparte de la enfermedad.

Entendiendo el cuerpo como una entidad tanto biológica como cultural, los cuidados corporales se definen como un ámbito de acción que incorpora elementos que cubren ambos aspectos de la corporalidad. Es decir que como entidad biológica el cuerpo posee ciertas necesidades naturales siendo susceptible de enfermar y padecer malestares, además en el caso de la mujer actos biológicos como la menstruación o el parto, o las diferencias físicas respecto a los hombres, son todas situaciones o hechos propios de la naturaleza humana pero que sin embargo son factibles de simbolización. Por ende a través de los cuidados corporales se deja traslucir su sentido, significado y relevancia social.

Por otro lado, los cuidados corporales también basan su práctica en la sola presencia del cuerpo humano, es decir que toda sociedad y cultura posee un conglomerado variado de cuidados corporales que pueden o no incorporar en su práctica elementos relativos al reestablecimiento o mantenimiento de la salud. En este sentido, resulta relevante comprender que los cuidados corporales se ven

atravesados por una función simbólica por excelencia, lo que da cabida a la significación estética del cuerpo humano.

En la presente investigación nos aproximamos a las dinámicas de construcción simbólica del cuerpo centrado en los cuidados corporales entre mujeres rapa nui, y cómo la significación otorgada al cuerpo femenino, construida desde las lógicas de su cultura, encuentra su materialidad en las prácticas y cuidados corporales.

En este punto, es fundamental destacar el acercamiento que hemos realizado sobre esta temática entre mujeres rapa nui. Su importancia destaca por dos elementos, el primero se relaciona con que los trabajos de tipo etnográfico realizados en Isla de Pascua son escasos, generalmente las investigaciones se orientan a la historia y la arqueología sobre la cultura rapa nui. Desde esta perspectiva la recolección de antecedentes etnográficos siempre será importante, pero más aún debemos destacar que la recolección e interpretación de datos que se ha realizado es sobre un tema inédito como son los cuidados y la significación cultural del cuerpo femenino entre mujeres rapa nui.

El segundo elemento importante es que esta recolección de datos incorpora la visión de grupos generacionales distintos lo cual añade el ingrediente del análisis diacrónico a la investigación que ayudan a indagar en cambios y continuidades respecto a las prácticas de cuidado corporal. No queda más que agregar que el respaldo, apoyo y la información dada a conocer por mujeres rapa nui se constituye en la base y experiencia fundamental para dar forma a la investigación.

Cabe recordar, finalmente, que el cuerpo humano ha sido y es manejado por cada sociedad y cultura de forma distinta. Las costumbres y creencias, los cuidados y las prácticas sobre el cuerpo varían de una sociedad a otra siendo mediadas por la cultura y el contexto histórico de una época determinada.

A su vez, el tema del cuerpo como construcción cultural que concentra los significados, valoraciones y emociones de los sujetos hace emerger la mirada del cuerpo como algo más allá de una entidad biológica y fisiológica, resultando relevante tener presente la elaboración cultural singular sobre el cuerpo de una sociedad a la hora de implementaciones o variaciones dentro de programas o sistemas de cuidado corporal, que en nuestra cultura está definido por el sistema biomédico, para la implementación exitosa y coherente de dichos programas a la realidad sociocultural específica.

De este modo, debemos mencionar que el problema de investigación consiste en aproximarse a la significación cultural del cuidado del cuerpo femenino considerando la dimensión de la salud y la enfermedad, a través de los cambios y continuidades en mujeres rapa nui de distintos grupos generacionales.

OBJETIVOS

Objetivo General

Indagar en la significación cultural del cuidado del cuerpo femenino en mujeres rapa nui incorporando los cambios y continuidades en distintas generaciones.

Objetivos Específicos

1. Caracterizar las costumbres, creencias y símbolos sobre el cuidado del cuerpo femenino entre las mujeres rapa nui de distintas generaciones.
2. Caracterizar la percepción y las valorizaciones sobre el cuidado del cuerpo femenino que poseen las mujeres rapa nui de distintas generaciones.
3. Caracterizar la relación que establecen con el cuerpo, en su cuidado y manejo, las mujeres rapa nui de distintas generaciones.
4. Establecer las diferencias y continuidades que se presentan en relación al cuidado del cuerpo femenino entre las distintas generaciones de mujeres rapa nui

CONTEXTUALIZACIÓN

Antecedentes sobre Isla de Pascua: *Una historia de Adaptaciones*

A lo largo del tiempo, Isla de Pascua se ha dado a conocer como un lugar colmado de misterios, siendo uno de los más reconocibles las famosas estatuas de piedra o *moai* que se presentan con gran esplendor en las costas de la Isla con su estructura fija e inmovible frente a la población rapa nui. Sin embargo, Isla de Pascua en el presente es, inclusive, mucho más que las atemorizantes estatuas de piedra, aunque muchos estudiosos hayan mencionado que la cultura rapa nui original no es parte, o está lejos de lo que es la cultura rapa nui actual. Son precisamente sus habitantes y la cultura que han forjado y readaptado lo que de alguna manera ha permitido dar continuidad al pueblo rapa nui y cubrir Isla de Pascua con un velo de misterio que ha encantado y seguirá encantando a muchos visitantes.



Isla de Pascua se ubica en pleno Pacífico Sur alejada de cualquier costa continental, la Isla polinésica más cercana es la Isla de Pitcairn a 2.000 km., mientras que hacia el este el punto más cercano es la costa de Chile a 3.700 km. aproximadamente¹. El territorio Rapa Nui se ha visto desde sus inicios marcado por esta inusual y aislada ubicación geográfica que, sin embargo, no imposibilitó los diversos contactos con viajeros y navegantes, muchos de los cuales fueron bastante desafortunados, o la llegada de poblaciones migrantes, tales como las que le dieron su origen.

¹ Seelenfreund, A. (1997: 381). En, Hidalgo, J. Et. al. 1997.

En la siguiente contextualización se presentará la historia y el desarrollo de Isla de Pascua hasta la actualidad en términos generales, considerando que su historia contempla una gran complejidad, existiendo hasta el día de hoy diversos acontecimientos y costumbres que aún no han sido aclaradas en su origen, significado, función y consecuencias. Por lo tanto, dichas incógnitas sumado a la complejidad de presentar perspectivas históricas de cualquier sociedad requerirían de un análisis distinto a los objetivos de esta investigación que aborde dichos temas en forma particular. De este modo se pretende entregar una descripción y caracterización sobre Isla de Pascua que ayuden a ubicar al lector respecto a su desarrollo histórico.

La historia y el desarrollo de Isla de Pascua y los rapa nui no se puede entender sin integrarla al contexto cultural de la Polinesia, tampoco se puede hacer a un lado, la relevancia de los diversos contactos que han ocurrido desde sus orígenes, los cuales han marcado profundamente su historia y desarrollo cultural hasta el presente.

A modo general podemos distinguir cuatro grandes momentos en la historia sobre Isla de Pascua que van marcando lo que es Rapa Nui hasta hoy: Migración polinesica, surgimiento y desarrollo de la cultura rapa nui; Contactos con navegantes; Colonización, Misioneros Católicos y Comerciantes; e Incorporación al territorio de Chile. Finalmente incorporamos un apartado sobre la percepción de la vida cotidiana en Isla de Pascua surgida durante el trabajo de campo.

I. Migración Polinesica, Surgimiento y Desarrollo la Cultura Rapa Nui

El origen de los rapa nui ha sido largamente discutido entre los estudiosos del tema, en esta discusión se han planteado poblamientos que provienen de América, Melanesia y Polinesia, siendo ésta última la más aceptada y respaldada tanto por las investigaciones de orden arqueológico como por los antecedentes de tipo etnográfico. Podríamos decir, que actualmente no se discute el origen polinésico y la relación con dicho grupo cultural de los rapa nui, sin embargo, aun no despejan las dudas acerca de posibles contactos con culturas de América del Sur como Tiahuanaco y los Incas, como también con culturas de Melanesia. De esta forma, lo principal a tener en consideración es su clara conexión con Polinesia

donde el lenguaje, ciertas costumbres como los bailes, la música, las formas de vestir, como también los modos de efectuar algunos tratamientos y cuidados médicos dan cuenta de una evidente vinculación con el mundo polinésico, pasando a formar parte de su cultura.

El contexto polinésico de Isla de Pascua no implica que no existan diferencias entre los pueblos que conforman dicha área. Por el contrario, Isla de Pascua se caracteriza entre otros aspectos por las grandes esculturas megalíticas o la elaboración de tablillas escritas que no han podido ser descifradas. A su vez, el caso de Isla de Pascua es un claro ejemplo del gran desarrollo que puede alcanzar una cultura asociado a un explosivo crecimiento demográfico, generando una excesiva explotación del medio ambiente en un territorio cerrado, como es una isla tan aislada, lo que llega a provocar un desgaste del medio ambiente que no permite el abastecimiento y la continuidad de la vida cotidiana en una población, influyendo en una ruptura con las formas tradicionales de organización social.

De acuerdo a las investigaciones el origen de la población de Isla de Pascua se estima alrededor del año 500 d.c. proveniente desde las Islas Marquesas². De acuerdo al origen tradicional el poblamiento de la Isla habría sido realizado por el *ariki* (rey) *Hotu Matu'a* y sus descendientes quienes habrían desembarcado en las costas de *Anakena*, trayendo consigo una serie de semillas y frutos como plátano, ñame, taro, camote, caña de azúcar y *ti*³, que fueron cultivados y formaron parte fundamental de la alimentación de los antiguos *rapa nui*, además de traer animales como roedores y aves domesticadas (gallos y gallinas). Otro de los orígenes mencionados por la tradición es recogido por Métraux durante su estadía en la Isla entre los años 1934 y 1935, la cual señala que Rapa Nui habría sido habitada desde un lugar llamado *Marae Renga*⁴.



Playa Anakena

La subsistencia de los antiguos pascuenses se basaba en una economía centrada en la producción agrícola y en la pesca, además de la caza de aves y ratas. El sistema

² Op. Cit. Seelenfreund, A. (1997: 400)

³ Englert, S. (1988: 31)

⁴ Op. Cit. Seelenfreund, A. (1997: 385)

económico en este período se caracteriza por la redistribución donde un grupo importante de la población se encargaría de la producción de alimentos, mientras que los jefes centralizarían éstos productos para su posterior distribución⁵. La organización social se basaba en linajes los cuales poseían un territorio geográfico específico que generalmente iba desde el interior de la Isla hasta la costa, los cuales habían sido distribuidos y otorgados por *Hotu Matua*.

Las distintos linajes formaban un total de 8 tribus principales, las que eran: *Miru, Haumoana, Ngatimo, Marama, Ngaúre, Ure O Hei, Tupahotu y Kro Orongo*. Además existían tribus secundarias que se ubicaban al interior de cada una de estas tribus principales.

Cada uno de los linajes poseía una composición social compleja encargada de mantener el orden y la estructura social. De forma general, en la base de la organización social se encontraban los agricultores, los constructores de canoas y herramientas y los talladores de las esculturas megalíticas; cada tribu contaba además con un jefe o *ariki*, y con un grupo de personas de alto estatus denominados *tangata honui*.

Las clases sociales que se formaron al interior de las tribus se definían en torno a su función y actividad, otorgándole distintos estatus dentro de la configuración social. Los grupos de acuerdo a su especialización eran los siguientes: *Matatoa* eran los jefes militares; *Tumu ivi atua y Timo rara ika*, eran los sacerdotes encargados de los ritos y sabiduría mágica y religiosa; *Paoa*, seguían las órdenes del *matatoa*; *Maori Rongorongo*, eran los maestros encargados de la enseñanza de la lectura y escritura de los signos utilizados en las tabletas *kohau rongorongo*; *Maori anga hare*, eran los constructores de las casas de piedra; *Maori anga moai y maori anga ahu* encargados del levantamiento de los *ahu* y de esculpir las estatuas de piedra; *Tangata keuku henúa* eran agricultores; y *Tangata tere vaka* eran las personas encargadas de la pesca en sus distintas formas.⁶

Los *ariki*, llamados también *ariki henúa* que quiere decir “reyes de la tierra”, referían tanto al rey como la reina. De forma más general, todos sus descendientes también eran considerados *ariki* o personas importantes que forman parte de una nobleza. Su influencia y rango de acción estaban dados en gran medida por considerarse que eran los

⁵ Comisión Nacional de Riego. (1998: 11)

⁶ Ibid (1998: 27)

poseedores del *mana*, siendo este un gran poder de orden sobrenatural y mágico, muchos de los actos y elementos que rodeaban la vida cotidiana del *ariki* eran consideradas sagradas por lo que caía la connotación de *tabú*⁷ sobre su persona y el lugar que habitaba.

Este poder personal que denotaba el *ariki* debía ser protegido para que se canalizara en beneficio de la población, de lo contrario se arruinarían las cosechas, la pesca y los alimentos en general, cayendo los más diversos infortunios sobre el pueblo rapa nui. El *ariki*, al ser considerado un ser sagrado sobre el que se establecía *tapu*, no podía ser tocado por nadie, su cabello y sus uñas no podían ser cortados por cualquier persona, menos aún por la madre quien tampoco debía sentarlo en sus piernas. Todas estas restricciones se asocian con la creencia que ante cualquier descuido los espíritus pueden quitar o agotar el *mana* del *ariki*, a través de su intromisión por medio, de por ejemplo restos de cabellos o uñas, o por ser tocado de forma incorrecta, etc.

El apogeo de la cultura antigua rapa nui llega entre los siglos XI y XVII d.c, luego de este periodo comienza un proceso de desintegración social, del que se han señalado diversas hipótesis para su explicación, entre esas, la más aceptada es la relacionada con la pérdida del equilibrio ecológico, donde la sociedad y cultura rapa nui alcanza un elevado desarrollo en condiciones de aislamiento que terminan por sobre-exigir al medio ambiente sin que pueda dar abasto⁸. Esta situación incidiría en la propagación de un caos social, desatándose innumerables guerras intertribales que provocan la destrucción de centros de culto, producen quemas de cultivos, posiblemente ocurren hambrunas, se recurre al canibalismo y comienza a generarse un nuevo culto, el del llamado hombre pájaro o *tangata manu*. Es así que probablemente al contacto con los europeos la organización social tradicional de Isla de Pascua se encontrara en un período de grandes conflictos sociales.⁹

⁷ Prohibición que puede caer sobre lugares, personas, cosas o acciones que poseen o se relacionan con ámbitos de lo “sagrado” o “contaminado”.

⁸ Mulloy, W. 1974.

⁹ Cristino, C. Et al. (1984: 6)



II. Contactos con Navegantes:

Isla de Pascua es descubierta para el mundo occidental el año 1722 por el navegante holandés Roggeween un día de Pascua de resurrección, he ahí el nombre que adquirió la Isla. Desde esa fecha hasta el año 1862, la Isla es frecuentemente visitada por diversos navegantes, exploradores y balleneros¹⁰ que provienen principalmente de Europa. Los navegantes que desembarcaron en la Isla durante este período coincidieron en sus registros respecto a que el pueblo rapa nui sobrevenía una situación de casos social.

De acuerdo a Cristino y colaboradores (1984), durante este periodo las relaciones con los navegantes se caracterizaron por ser contactos efímeros, sin que ninguna de las embarcaciones se haya establecido por un tiempo prolongado. La finalidad de éstos contactos se centraba, más bien, en intercambios comerciales. Los intercambios de productos para los europeos tenían el objetivo de reabastecer sus embarcaciones con alimentos como frutas, verduras, agua y otros recursos, además de generar un tráfico sexual con mujeres rapa nui. Mientras que los isleños podían adquirir instrumentos que llamaban su atención como tijeras, anzuelos de metal, cuchillos, entre otros artículos, además de poder conseguir madera, la cual para ese entonces era escasa en la Isla.

No se han determinado concretamente las consecuencias aculturativas o de cambios culturales al interior del pueblo rapa nui durante este periodo de contactos. Sin embargo, se infiere, entre otros aspectos, que pueden haber generado cambios en la ubicación territorial de los grupos. Debido al interés que provocaba para la población la llegada de las embarcaciones éstas tendieron a ubicarse en los sectores vecinos de Hanga Roa y Hotu Iti donde los barcos anclaban. Situación que no debe haber estado exenta de problemas entre las tribus generando nuevos conflictos por el dominio y control sobre dichas áreas. En este período también se señala que pueden haber existido cambios en torno a la valoración de la

¹⁰ Ibid. (1984: 6)

artesanía. A los extranjeros les llamaba la atención el tallado de estatuillas y la elaboración de otros adornos, por lo que este tipo de artesanía comenzó a ser más requerida. A diferencia de lo que puede haber ocurrido con la elaboración de anzuelos u otros instrumentos que comenzaron a ser reemplazados por los traídos por los navegantes europeos¹¹.

En esta época, es el año 1862 el que marca profunda y tristemente la historia y consecuente destino del pueblo rapa nui. A fines de dicho año y durante el año 1863, por un período de siete meses llegarían un total de siete embarcaciones provenientes del Callao en busca de mano de obra esclava para las guaneras en Perú. Muchas de estas embarcaciones llegan a la Isla atraídas por su cercanía con las costas peruanas y por los rumores de la facilidad con la que los isleños subían a los barcos¹² arrastrados en gran medida por el engaño. Recién dentro de las embarcaciones podían percibir su pérdida de libertad y su nueva condición de esclavos al ser encadenados y lanzados a las bodegas de los barcos. Otra de las versiones, cuenta que los esclavistas tuvieron que bajar a las costas de la Isla para apresar bajo la amenaza del fusil a los isleños que se rehusaban a dejar tierra.

Sea como fuere la horrible razzia efectuada contra los isleños, las personas capturadas fueron vendidas en Perú, donde producto de las pésimas condiciones de vida, en torno a un trabajo despiadado, enfermedades infecciosas, sumado a la tristeza terminaron por reducir de mil o novecientas personas secuestradas a sólo cien¹³. Durante el año 1863 el gobierno peruano pone fin al tráfico de esclavos producto de la presión del gobierno francés, la cual se originó debido a embarcaciones con esclavos que fueron descubiertas por barcos franceses en aguas correspondientes a la Polinesia Francesa, los prisioneros de las embarcaciones fueron devueltos a sus islas de origen tras la llegada a Tahití, mientras que se juzgó a las tripulaciones¹⁴.

Producto de la ilegalidad en que entró el tráfico de esclavos, muchos de los pascuenses capturados después de esa fecha, permanecían encerrados en los barcos o buques en el puerto del Callao donde surgió una epidemia de viruela. Los pascuenses que aún sobrevivían fueron repatriados de acuerdo a órdenes oficiales, sin embargo, la mayoría

¹¹ Ibid. (1984: 7)

¹² Ibid. (1984: 8)

¹³ Métraux, A. (1941: 49)

¹⁴ Op. Cit. Cristino Et. al. (1984: 8)

de ellos muere durante el viaje producto de las enfermedades que ya habían sido contraídas como la tuberculosis y la viruela. A Isla de Pascua sólo regresan 16 personas, de las cuales algunas ya estaban contagiadas con éstas enfermedades, lo que finalmente produjo una epidemia en la Isla que terminó con gran número de su población. Es durante este periodo que se considera que gran parte del conocimiento tradicional de la cultura de Isla de Pascua se desperdiga producto de las atrocidades cometidas contra los isleños, donde las castas que guardaban conocimientos específicos sobre la cultura rapa nui desaparecen dejando sólo incógnitas tras de sí. Así mismo, la situación conflictiva que invadía a la sociedad rapa nui desde hacía años colabora en esta desintegración que sin embargo, a pesar de los trágicos eventos, no logra hacerla desaparecer.

III. Colonización, Misioneros Católicos y Comerciantes

En el año 1864 llega el primer misionero católico a Isla de Pascua. El francés Eugenio Eyraud de la orden de los Sagrados Corazones se establece en la Isla donde aprende el idioma nativo, enseña a algunos pascuenses fundamentos básicos sobre cristianismo, y además traduce el catecismo. Sin embargo, no es hasta el año 1866, después de diversos contratiempos con los isleños que provocan su salida de la Isla, que E. Eyraud regresa luego de un par de años con otros dos misioneros y fundan la primera misión permanente en Hanga Roa. En 1868 fundan la segunda misión en Vaihú¹⁵.

Hasta ese momento la población de la isla se encontraba aún repartida por toda la costa, sin embargo, el establecimiento de las misiones atrae a grupos de isleños a instalarse próximo a estas áreas. De acuerdo a los autores, este movimiento de la población debe haber generado cambios en los modos de residencia, variando la forma en que se entienden los territorios de los linajes. Se señala también que algunos grupos no quisieron abandonar sus territorios ancestrales rechazando el proceso de catequesis desarrollado por los misioneros. Sin embargo, en el año 1868 los misioneros junto con algunos grupos de rapa nui los obligan por la fuerza a abandonar sus territorios, llevándolos a las misiones de

¹⁵ Ibid. (1984: 9)

Hanga Roa y Vaihú. De esta forma, para la alegría de los misioneros a octubre de 1868 todos los rapa nui que habitaban la Isla habían sido bautizados¹⁶.

De acuerdo a Cristino¹⁷, durante este período los misioneros realizaron la evangelización de los isleños por medio de la motivación y atracción hacia la misión con objetos y productos que les eran desconocidos. De esta forma, entre los años 1866 y 1868 se acelera la conversión de los pascuenses al darse cuenta de la conveniencia que implicaba acercarse a la misión, no sólo en términos de bienes materiales que incitan su curiosidad sino también en la consecución de alimentos. También se señala que los mayores oponentes a esta conversión católica eran los jefes tribales debido a que tradicionalmente la estructura familiar se basaba en la poligamia lo que simbolizaba estatus y poder, además de tener que sufrir la separación de sus esposas. Por el contrario la monogamia impuesta por los misioneros iba en contra de sus referentes culturales en torno a la organización familiar y al estatus social.

Otro de los grandes cambios impuestos por los misioneros católicos fue la prohibición a los isleños de andar desnudos y de tatuarse, práctica que terminó por ser abandonada en su forma tradicional producto de éstas presiones, a diferencia de otros grupos de la polinesia como los maorí de Nueva Zelandia, donde incluso actualmente se encuentran personas de edad avanzada que presentan tatuajes tradicionales como el utilizado en el rostro. Bajo la mirada etnocéntrica de los misioneros éstas costumbres eran clara muestra del salvajismo en que vivían los isleños, encontrando que “ganan en humanidad” al vestirse como occidentales sin caer en cuenta que la dignidad y la identidad de las personas y una cultura se ven despojadas.

Una vez que la mayoría de los habitantes de la Isla habían sido confinados en Hanga Roa, se funda la Villa de Santa María de Rapa Nui por los misioneros y un comerciante francés llamado Dutrou-Bornier llegado a la Isla el año 1868. La buena relación que se produce entre ambos lleva a que den forma al “Consejo de Estado Rapa Nui”

Los cambios en los patrones de residencia generaron una concentración de la población que trajo consigo el deterioro de los sistemas de producción, lo cual junto a la

¹⁶ Ibid. (1984: 9)

¹⁷ Ibid. (1984: 10)

epidemia de tuberculosis que afectaba a parte importante de la población conlleva a problemas de distribución e intercambios de alimentos que terminan por generar hambruna, lo cual abre las puertas para que los pascuenses pasen a depender de los productos ofrecidos por las misiones y el comerciante francés Dutrou- Bournier, atraído a la Isla para obtener ganancias económicas.

Los estragos que estaba causando la tuberculosis entre la población provoca que ésta disminuya de forma dramática en un período corto de tiempo. Los datos dejados por el misionero Roussel indican que en marzo de 1866 la población rapa nui era de 1.200 personas, mientras que para mayo de 1869 ya había disminuido a no más de 600 rapa nui¹⁸, en sólo tres años la población disminuyó abruptamente a la mitad.

La triste situación por la que estaba atravesando la población rapa nui trajo aparejada la desaparición de muchos linajes y que sus tierras quedarán deshabitadas, por lo tanto sin un dominio claro, a lo que comerciantes aprovecharon la situación para adueñarse de territorios y poder cumplir sus intereses económicos.

En este período Dutrou-Bornier crea la Compañía Comercial junto a John Brander, un importante comerciante de Tahití quien era dueño de “Establecimientos Brander”, una de las mayores casas comerciales de la época en la Polinesia Occidental. La finalidad de esta compañía apuntaba a obtener terrenos en Isla de Pascua para transformarlos en tierras ganaderas para abastecer el mercado de Tahití con lanas y carnes.

Los contratos de compra – venta sobre las tierras fueron efectuados por el “Consejo de Estado Rapa Nui”, es así como Dutrou – Bornier se adueña de 700 hectáreas en el Rano Kau por un precio irrisorio. Serán estos negociados sobre las tierras los que terminarán por contraponer a los misioneros y al comerciante francés creando una disputa a la cual los isleños también se suman, formando dos bandos irreconciliables. Este hecho junto con la baja productividad en alimentos, debido al precario estado de salud de la población, provocan robos, quemas de casas, destrucción de plantaciones y la profanación del cementerio.

Producto de los conflictos producidos entre Dutrou-Bornier y sus adeptos y los misioneros junto con sus seguidores, en el año 1871 el obispo de Tahití decide que los

¹⁸ Ibid. (1984: 10)

misioneros abandonen la Isla. Tras esta orden los misioneros se embarcan hacia la misión de Mangareva junto con 168 rapa nui en una embarcación contratada por Brander y el Obispo. Dutrou-Bornier, a su vez, aprovecha de enviar a 231 pascuenses, entre los que iban los catalogados como más conflictivos por el comerciante, a Tahití a trabajar en las plantaciones de Brander. Después de este éxodo, para el año 1872, la población en Isla de Pascua quedó constituida por 175 personas, siendo mujeres tan sólo 55.

Anteriormente, con la llegada de la corbeta chilena O'Higgins, (primer buque chileno en visitar la Isla), el médico de la tripulación Dr. Guillermo Bate, deja en evidencia el riesgo a la extinción en que se ve envuelta la población isleña, para lo cual era urgente acudir a su auxilio. Las mujeres representaban menos de la mitad de la población y estaban débiles y enfermas. Señala también que la mayoría de los isleños padecen la tuberculosis, presentándose débiles debido a la falta de alimentación.

Los 175 isleños que quedaron tras la salida de los misioneros, se ven en manos de Dutrou-Bornier, quien pasa a ser la única autoridad entre los años 1872 y 1877, transformando a la Isla en una hacienda ganadera que produce lana, cuero y animales para ser exportados a Tahití. Bajo esta estructura de producción y comercio los isleños son maltratados y explotados por este comerciante quien “reina” en una isla tremendamente abrumada por los infortunios de la historia, bajo el terror y el abuso.

Sin la influencia de los misioneros en la Isla, y posiblemente ante la necesidad de generar certezas comienzan a perfilarse algunos aspectos tradicionales en torno a la religión, como el culto y la ceremonia en Orongo del hombre pájaro o *tangata manu*. El escogido se transformaba en autoridad religiosa pasando a quedar recluido durante un año, siendo visible sólo en oportunidades especiales como consultas acerca de predicciones y para el entierro de alguna persona. Incluso Thomson menciona durante su estadía en el año 1866 que:

“A pesar que todos profesaban ser cristianos, existía una tendencia a volver a las antiguas ideas y muchas supersticiones y prácticas aparecen mezcladas con su religión”¹⁹

¹⁹ En, Op.cit. (1984: 12)

Dutrou-Bornier con la idea de obtener el protectorado francés para la Isla impone como reina a una isleña llamada *Koreto Pua A Kurenga*. De esta forma, para el año 1875 la mayoría de las tierras figuraban a nombre de la Sociedad Brander-Bornier, mientras que la reina poseía el resto del territorio. El comerciante francés, finalmente, muere asesinado por los isleños en 1877 producto de las distintas disputas generadas con los isleños.

Ese mismo año muere en Tahití la otra persona que conforma la Sociedad, el comerciante Brander. Con la muerte de ambos dueños de la Sociedad comienzan a generarse conflictos en torno a la herencia. A su vez, los rapa nui exigen sus derechos ancestrales sobre las tierras, ante esta confusa situación las partes implicadas desde Tahití deciden enviar un administrador llamado *Ari'i Paea Salmon* quien desciende por línea materna de la familia real de Tahití.

Salmon viajó con un grupo de tahitianos a la Isla, donde vivió alrededor de 20 años, logró establecer buenas relaciones con los rapa nui basadas, tal como señala Métraux²⁰ en la comprensión y en la no existencia de malos tratos, así mismo se puede entender que esta tolerancia practicada por Salmon dejó libertad para la continuidad de las costumbres tradicionales, o como hiciera mención Roussel, para las “costumbres paganas”²¹.

La llegada de Salmon y los otros tahitianos es de gran relevancia ya que se presume su influencia en las tradiciones locales con aspectos de la cultura tahitiana, uno de los elementos más notorios es el lenguaje donde se pasan a utilizar numerosos vocablos de esa otra lengua. En el año 1882 se forma una monarquía acorde a la costumbre tahitiana, pero esta vez los reyes son escogidos por los mismos rapa nui, quienes escogen a los descendientes directos del último rey de Isla de Pascua. Los reyes son rebautizados como Adán (*Atamu*) y Eva siguiendo las influencias del catolicismo, es así que se comienza a generar un periodo denominado por diversos autores como de “restauración” (Mc Call; Edwards).

Ya en el año 1887 se están fraguando las condiciones que llevan a Chile a anexar Isla de Pascua a su territorio. Podemos mencionar dos elementos que pueden resultar claves para la anexión, uno dice relación con la autorización del Obispo de Tahiti a ceder la jurisdicción eclesiástica de la Isla al Arzobispado de Santiago, informando además que el

²⁰ Op. Cit. Métraux (1941: 59)

²¹ En, Op. Cit. (1984: 13)

Gobierno de Chile tiene libre acción para tomar posesión de la Isla. El segundo aspecto dice relación con la importancia geopolítica asignada a poseer un territorio chileno en el Pacífico Sur Occidental.

A fines de 1887, autorizado y en representación del Gobierno chileno, Policarpo Toro en Tahití contrae promesas de venta por las propiedades y bienes en Isla de Pascua con Tati Salomon y John Brander. Además con este último Policarpo Toro establece un contrato de arriendo de las propiedades y bienes en la Isla, al estar en trámite judicial en la corte de Burdeos.

IV. Incorporación al Territorio de Chile

Policarpo Toro al mando de la Corbeta “Angamos” de la Armada de Chile llega a Isla de Pascua el 9 de septiembre de 1888, así se da paso a la toma de posesión de la Isla por el Gobierno de Chile tras el acuerdo firmado con el rey *Atamu Tekena*. Sin embargo, el acuerdo entre pascuenses y chilenos no se desarrolla según como los isleños esperaban, es decir, que ellos mantenían la propiedad de sus tierras ancestrales pudiendo ser usufructuadas por los chilenos a cambio de protección a los isleños por el Estado de Chile. Al respecto Cristino escribe:

“Para los isleños, la significación de la toma de posesión por parte de Chile era limitada, ya que no podían saber que esto implicaría la superposición de una nueva estructura socio-política ni podían prever las consecuencias que pudiera depararles en el futuro. Sin duda, pensaban que este hecho les traería numerosos beneficios (...). Sin embargo, se reservaban el mantener su sistema de jefatura, administrar la justicia y conservar sus costumbres y la propiedad de sus tierras ancestrales”²²

Al momento de la anexión de Isla de Pascua a territorio chileno, los problemas en torno a la propiedad de la tierra, luego de las apropiaciones realizadas por los europeos a través de compras y usufructos legalizados por el sistema occidental impuesto, sigue siendo uno de los principales conflictos. En agosto de 1888, la situación se normaliza con

²² Op. Cit. (1984: 15)

los propietarios extranjeros pero no con los isleños. De esta forma, se considera al Gobierno de Chile como dueño de las propiedades y terrenos adquiridos por la misión, además de los terrenos y animales de los hermanos Salmon; a su vez, Policarpo Toro queda como arrendatario de las propiedades, terrenos y animales de Brander y de las tierras de los isleños.

Como Agente de Colonización llega a la Isla Pedro Pablo Toro junto con tres familias chilenas, quienes son los primeros funcionarios de gobierno en llegar a la Isla. La llegada de estos colonos chilenos no tiene una mayor incidencia entre los isleños ya que se les deja actuar libremente en relación a sus costumbres y creencias tradicionales, la consolidación de la “monarquía” permitía que se llevaran a cabo sus propias organizaciones en torno a la justicia y autoridad social, a su vez, muchos isleños vuelven a ocupar sus territorios ancestrales alrededor de la Isla.

La guerra civil en Chile continental que finaliza el año 1891 provocó el aislamiento de la Isla por varios años, generando el temor entre los colonos chilenos de haber sido abandonados a su suerte por el gobierno, incluso los colonos y sus familias terminan por abandonar la isla en el año 1889, dejando a Pedro Pablo Toro prácticamente sólo en su rol de colonizador. El aislamiento provocado por la guerra civil también ayuda a que los rapa nui generen y aprovechen una autonomía construida sobre la base de sus tradiciones respecto al orden social y político en su propio territorio.

En 1892, cuando Chile continental aún se encontraba en un momento de caos político y social, Brander exige que se cumplan las promesas de compra-venta que el gobierno chileno había adquirido, sin embargo el Estado chileno no presenta mayor interés y preocupación por su dominio en los mares del Pacífico Sur, incluso llega a hacer responsable de esta adquisición a Policarpo Toro, quien habría adquirido los contratos a título personal sin el respaldo del Gobierno chileno. En vista de las circunstancias Brander en Valparaíso vende las tierras de Isla de Pascua a Enrique Marlet, trato por el cual este comerciante pasaría a ser dueño de todas las tierras, bienes, animales, etc. que no hubieran pertenecido a Tati Salmon y a la misión, los cuales ahora estaban en manos del Estado chileno. Así se estipula que el resto de la Isla pertenecía a Brander incluyendo los territorios que no habían sido, hasta ahora, despojados a los pascuenses. Sólo se deja para los habitantes originales de la Isla pequeños terrenos que para estos comerciantes no tenían

ninguna utilidad agrícola debido a la mala calidad de los suelos, incluso los animales que tenían los rapa nui en sus suelos terminan por ser arrebatados.

De esta forma, Merlet establece una compañía que termina por apropiarse de todos los bienes y territorios de los pascuenses, transformándolos en inquilinos de sus propias tierras. Isla de Pascua es convertida en una hacienda ovejera, la que en 1903 es vendida a la Williamson & Balfour dando forma a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Esta nueva estructuración en la Isla trae consigo cambios profundos en la forma de vida de los isleños que se inicia en 1895 y no finaliza hasta 1953. Los pascuenses habituados a una vida de orden agrícola y pesquero pasan a adaptarse a una cultura de tipo ganadero, todo su medio ambiente se ve transformado, girando las principales actividades en torno a la producción y explotación de ovejas, lo que introduce nuevas tecnologías y prácticas asociadas a la actividad ganadera, como la esquila, la talabartería, el uso del caballo y el respectivo amansamiento, etc.

Sin embargo, este periodo se constituye como un nuevo sistema de constantes abusos y maltratos hacia los isleños, la población es reducida al área de Hanga Roa, sin poder movilizarse libremente por las otras áreas de la isla a excepción del Rano Kau donde podían sacar agua y posiblemente hierbas y plantas medicinales que son utilizadas hasta el día de hoy de acuerdo a la información etnográfica actual que poseemos. A su vez, el año 1896 se detecta la presencia de la lepra, prohibiéndose la salida de los pascuenses de la isla.

En el año 1900 el administrador Alberto Sánchez es reemplazado por Horacio Cooper, quien para desgracia de los isleños resulta ser más brutal que sus antecesores, al respecto Cristino menciona:

“...Horacio Cooper, quien se ensaña con crueldad contra los isleños, asesinando a algunos de ellos, mutilando a otros con cuchillo y secuestrándoles a sus esposas e hijas”²³.

Estos intolerables abusos llevan a los isleños a generar protestas y motines, sin embargo, los líderes son desterrados de la Isla y llevados al continente donde desaparecían misteriosamente sin saberse más de ellos.

²³ Ibid (1984: 21)

Cooper en 1906 es reemplazado por P.H. Edmunds, sin embargo, este cambio en la administración no significó ninguna variación en las pésimas condiciones de vida de los isleños. Los años de abuso y abandono, las malas condiciones de vida que sólo ayudaban a que las enfermedades se fueran propagando entre los isleños sumado a la desestructuración de los saberes y normas tradicionales, incitaron a que se generara un movimiento de orden religioso que llega al clímax en 1914 con una revolución. Finalmente, el movimiento fue apaciguado con la llegada de la corbeta “General Baquedano”, dando origen a la aplicación de un sumario a toda la población.

Las descripciones dejadas por el comandante de la corbeta son de gran relevancia considerando que son absolutamente tajantes respecto a los abusos y crímenes cometidos hacia los isleños por los administradores de la compañía, logrando provocar repercusiones en el continente:

“El infrascrito [comandante de la corbeta] está convencido de que actos brutales y salvajes penados por todos los códigos han sido cometidos en esa colonia chilena por el señor Merlet y sus administradores (...) ...sería menester ordenar el traslado de un personal judicial y castigar con severidad a todos los que... han abusado en forma inaudita flagelando mujeres y hasta niños, robándoles su ganado, incendiándoles sus cultivos, invadiendo éstos con animales a fin de que pasten en ella y retirando de la Isla con supuestos llamados o falsas cartas a naturales que más tarde han fallecido de manera sorprendente en uno de los hospitales de Valparaíso”²⁴

Producto de la denuncia efectuada, se comienzan a exigir a la compañía requisitos que ayuden a impedir la explotación, entre estas disposiciones surge la abolición del trabajo forzado, la autorización a los isleños para circular libremente por las costas en los períodos de pesca, la obligación de vender carne, la entrega de vacunos fiscales para aprovechar su leche, etc.

En 1916, llega Monseñor Rafael Edwards quien realiza un acabado informe exponiendo la explotación y el despojo absoluto del que fueron víctimas los pascuenses.

²⁴ En, Op. Cit. (1984: 22)

Ante estos antecedentes el mismo año se da origen a la Comisión Isla de Pascua la cual es presidida por el propio Monseñor Edwards. La finalidad de dicha comisión se centra en revisar los problemas de orden administrativo y jurídico, proponiendo medidas que resguarden los intereses del fisco y que ayuden a mejorar la calidad de vida de los isleños.

A consecuencia de este informe se da término al contrato de arriendo de las tierras y animales a la Sociedad Explotadora, pasando las tierras a las manos y control del estado, además de tomar parte en los territorios deshabitados de la Isla, sin considerar la ley tradicional de su pueblo originario. Sin embargo, en 1917 vuelve a adjudicarse el contrato a la Compañía Explotadora reviviendo las explotaciones en torno a la imposición de condiciones laborales paupérrimas, con pagos irrisorios y jornadas laborales esclavistas.

A partir del mismo año, se autoriza la construcción de la escuela y del lazareto para leprosos, los cuales pasan a depender de la Dirección del Territorio Marítimo de Valparaíso. El lazareto del que hoy en día se pueden observar fragmentos de sus instalaciones, aun posee un fuerte recuerdo en el imaginario de los pascuenses sobretodo entre los mayores, quienes alcanzaron a enterarse acerca del sufrimiento y los despojos de los que eran víctimas sus familiares. Bajo el amparo y la justificación de mantener controlada una enfermedad absolutamente estigmatizante como es la lepra, se cometían infracciones y amenazas de encierro incluso a la población sana con tal de que cumplieran las órdenes y aceptaran los abusos de quienes ostentaban la nueva autoridad.

Durante este periodo se señala que la vida de los isleños no sufre grandes cambios en torno a la calidad y condiciones de vida. Es importante destacar que durante el año 1939 llega a la Isla el Padre Sebastián Englert quien realiza importantes registros acerca de la forma de vida de los isleños tanto en sus aspectos tradicionales como en las diversas costumbres adquiridas durante el contacto con los europeos y el periodo de colonización. Años antes, en 1914 llega a la Isla la expedición de K. Routledge, la cual también entrega valiosos antecedentes acerca de las costumbres y tradiciones rapa nui. Posteriormente en el año 1934 en una expedición científica que se mantiene en la Isla por casi seis meses, hace su aparición Alfred Métraux, quien también recopila importante información de tipo etnográfico, aunque no deja de ser negativo en su visión acerca del presente y futuro de la población rapa nui con la que le tocó compartir. El trabajo efectuado por estos personajes cobra gran relevancia, ya que son, entre otros, los principales registros directos efectuados

en aquella época, considerando que la llegada de navegantes y viajeros disminuyó fuertemente respecto al periodo anterior, los relatos minuciosos o generales acerca de la vida de los isleños también disminuyen notablemente.

El Padre S. Englert permanece en la Isla hasta el año de su muerte en 1968, esta figura se transformó en una persona controversial para los isleños. Si bien, para algunos fue una persona muy querida recordándolo hasta el día de hoy con cariño y entusiasmo, sobretodo cuando mencionan su experiencia de primera comunión y se refieren con gracia a la forma en que efectuaba las misas en la particular Iglesia de Hanga Roa; para otros isleños su figura no se recuerda con el mismo encanto, por el contrario les genera rechazo e indignación al considerarlo como un representante más de los distintos abusos e imposiciones que se efectuaron contra los habitantes de la Isla.

Desde el año 1940, pasan a regularse las jornadas laborales a ocho horas y se establecen con la compañía contratos anuales para los trabajadores, sin embargo, aún continúa la prohibición de salir de la Isla a los pascuenses debido a la lepra y la tuberculosis, creyendo que éstas enfermedades llegarían al continente. En dicha fecha estas prohibiciones ya eran parte de la labor y control de la Armada.

En el año 1953 se da fin a la existencia de la Compañía Explotadora y con ello a una etapa de abusos y explotaciones. Sin embargo, todas las propiedades recaen en manos de la Armada, la cual se transforma en la nueva “administradora” de Isla de Pascua hasta el año 1965.

De acuerdo a Mc. Call la autoridad practicada por el Sub-delegado Marítimo depende totalmente del carácter de éste, y no de una política formal proveniente desde el continente²⁵. La Armada se hace cargo de los territorios y bienes de la Compañía generando cambios en su administración, dentro de estos se destaca la contratación de planta de 50 isleños, a los cuales se les aumenta el salario y reciben ciertos beneficios, a su vez, la hacienda se hace cargo de la producción y venta de carne para los isleños. Así también, con la administración de la Armada, los civiles de Chile continental que habitaban la Isla la abandonan, quedando como únicos representantes del continente la agrupación de la Armada.

²⁵ Op. Cit. (1984: 26)

La posta que había sido habilitada años atrás sufre modificaciones siendo ampliada y transformada en un pequeño hospital con servicios médicos constantes, entre los que se encontraban un médico, un dentista y un par de enfermeros navales, además se contaba con isleños a modo de personal auxiliar. Durante este periodo la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua una vez al año en el barco de la Armada envía alimentos, vestuario y medicinas para los enfermos de lepra. Así mismo, los isleños siguen abasteciéndose con productos del mar y recursos agrícolas, además de criar ganado.

Los isleños comienzan a tener un mayor contacto con el exterior, principalmente los jóvenes con el continente por medio de las exigencias de servicio militar. Estos hechos inciden en el ánimo de los isleños en querer abandonar la Isla y conocer nuevos lugares, sin embargo, aún caía sobre ellos la prohibición de salir de la Isla, la cual incurría en ciertas excepciones como el grupo de jóvenes rapa nui que viaja becado al continente a estudiar para profesor. En dichas decisiones tenía una fuerte injerencia el Padre Sebastián Englert quien se había constituido para esa fecha en toda una autoridad producto de sus largos años vividos en la Isla.

El año 1955 hace su aparición la expedición arqueológica noruega, la cual reside en la Isla durante seis meses comandada por Thor Heyerdahl. Esta expedición se hace sentir en la vida de los isleños trayendo varias consecuencias, entre las cuales, una de las más relevantes es justamente haber dado a conocer al mundo esta pequeña y enigmática Isla del Pacífico. Durante el año 1959 llega otra expedición científica, esta vez, proveniente de la Universidad de Chile y a cargo de William Mulloy, esta expedición realiza las excavaciones y restauración del Ahu Akivi, lo que también trae consecuencias importantes como generación de conciencia entre las autoridades chilenas acerca de la relevancia del patrimonio arqueológico y cultural existente en la Isla. Todas estas expediciones científicas centradas en la arqueología de la Isla tienen, además, la impronta común de influir en el desarrollo turístico de Isla de Pascua.

Durante el año 1962 regresan a la Isla algunos de los estudiantes becados en el continente, a trabajar como profesores en la escuela de Isla de Pascua. Entre estos profesores venía Alfonso Rapu quien se transformó en líder, ayudando a gestar las peticiones al Gobierno de Chile para que los rapa nui pasen a gozar de los mismos derechos y deberes que el resto de los chilenos. Se elabora una carta dirigida al Presidente de la

Republica donde se demanda: el poder transitar libremente por la Isla y hacia el exterior; la elección de las autoridades locales; instalación de agua potable; construcción de infraestructuras para el turismo y caminos; mejoras sanitarias; becas; creación de nuevos trabajos; facilidades económicas; y la construcción de un aeropuerto. Todas estas demandas fueron bien recibidas por el Presidente de la Republica Eduardo Frei Montalva, quedando aceptadas, por lo que desde el año 1965 Isla de Pascua deja de ser administrada por la Armada para integrarse al mundo civil.

La hacienda y los bienes que la comprenden pasan a manejo de la CORFO (Corporación de Fomento de la Producción), el Servicio Nacional de Salud se hace cargo del Hospital, se crea el Departamento de Isla de Pascua, además de instalarse todos los Servicios Públicos y administrativos necesarios para el funcionamiento de la Isla dentro de los márgenes del mundo civil y estatal.

La entrada de Isla de Pascua al mundo civil significa su apertura tanto hacia el continente como hacia el extranjero. Esta nueva situación permite la llegada de extranjeros y obreros continentales que van a provocar el surgimiento de muchos matrimonios mixtos, generando una importante migración principalmente de mujeres rapa nui hacia el continente y el extranjero, como también, la radicación de muchos obreros continentales en la Isla.

De acuerdo a Cristino los principales cambios culturales en este periodo de apertura se deben a: la instalación de los servicios públicos del Estado implicando la llegada de muchos funcionarios civiles desde el continente; la construcción del aeropuerto de Mataveri y su consecuente conexión a los diversos lugares del mundo; la llegada de turistas extranjeros; y la instalación de una retransmisora de televisión con programación envasada diaria de cinco horas²⁶, situación que actualmente ha cambiado ya que desde la década del noventa la Isla recibe programación en directo transmitida desde el continente por Televisión Nacional.

²⁶ En, Op. Cit. Comisión Nacional de Riego. (1998: 33)

Acercamiento a Isla de Pascua Hoy. Apuntes de trabajo etnográfico.

La apertura que se ha mencionado trae como consecuencias cambios en la forma y organización de la vida cotidiana en todos sus ámbitos. Es así que se comienzan a realizar otro tipo de labores y trabajos que poseen una mayor funcionalidad y sentido dentro de este contexto abierto al mundo. A su vez, cambian los modos de producir y de conseguir los alimentos y por ende los patrones alimenticios y las comidas incidiendo incluso en la salud de la personas. También podemos decir que podrían variar los usos físicos del cuerpo acorde a las nuevas necesidades laborales y a las nuevas herramientas e implementos tecnológicos que llegan con la modernidad y que comienzan a ser utilizados cotidianamente. Todas situaciones que iremos abordando a continuación.

Al año 1997 la población de Isla de Pascua se conformaba por 2.970 habitantes, concentrándose el 97% de la población en la zona urbana, específicamente en el área de Hanga Roa. Mientras que el 3% restante es considerada población rural dispersa en distintas zonas de la Isla²⁷.

De acuerdo a los datos presentes en la Gobernación Provincial de Isla de Pascua del mismo año, en la Isla existe una leve mayor proporción de hombres sobre mujeres de un poco más del 2%. Sin embargo, comparaciones a nivel porcentual de los últimos censos dan cuenta de una equivalencia de los sexos, apuntando a un aumento de las mujeres sobre los hombres²⁸.

Los porcentajes de población de acuerdo a los grupos de edad también presentan ciertas variaciones acorde al sexo. Por ejemplo, el grupo de edad entre los 10 y 29 años es mayor porcentualmente entre las mujeres, lo que hablaría de una mayor migración de los hombres en ese rango de edad. Por otro lado ambos sexos presentan la mayor parte de la población en el rango de edad entre los 30 y 59 años²⁹.

Respecto al nivel educacional y de alfabetismo este alcanza al 94, 76% de la población mayor de 10 años, cifras que son similares a las que presenta el continente. Este

²⁷ Comisión Nacional de Riego. Resumen Ejecutivo. (1998:13)

²⁸ Ibid. (1998: 14)

²⁹ Ibid. (1998: 14)

dato se explicaría producto de que la única escuela que existe en la Isla se encuentra en Hanga Roa, el mismo lugar donde habita la gran mayoría de la población, por lo que su locación es muy cercana y de fácil acceso³⁰.

Actualmente las principales actividades económicas en la Isla se centran en el los servicios otorgados por el Gobierno y el Turismo. A diferencia de épocas anteriores donde la agricultura era practicada por la mayoría de la población, actualmente sólo algunas familias se dedican a cultivar frutos y hortalizas en sus parcelas para el consumo familiar, aunque también ocurre que colocan puestos en la calle o el mercado para venderlos, sin embargo, esta venta es a pequeña escala, ya que la agricultura practicada es de subsistencia. A su vez, las actividades ganaderas fueron en gran medida abandonadas.

A pesar de la introducción de los automóviles y las motonetas el uso del caballo como medio de transporte tampoco ha sido totalmente abandonado principalmente entre los hombres jóvenes. Incluso se ven frente a lugares concurridos como el supermercado y las discotecas trancas especiales donde pueden ser dejados los caballos.

Los servicios implementados por el Gobierno son físicamente muy notorios considerando la pequeña expansión del centro de Hanga Roa donde se ubican todas las oficinas e instituciones del estado, siendo la única excepción el Hospital. Es así que en un espacio no tan extenso se pueden observar la Escuela y la Municipalidad, al lado de esta se encuentra la Conadi y el Prodemu, ya un poco más alejado se ubica la Gobernación y el Banco Estado. La presencia de estos organismos e instituciones son la más clara muestra de la presencia chilena en la Isla, sin considerar los contingentes de la Fach y la Armada los cuales no forman parte del mundo civil.

Muchos de los puestos de trabajo abiertos por estos organismos son ocupados por chilenos continentales, sin embargo, los rapa nui no se han visto exentos en la ocupación de este importante espacio laboral. Cabe señalar al respecto que el funcionamiento de dichos organismos muchas veces se ve en contradicción con aspectos organizacionales de la cultura rapa nui, la cual en muchas de sus actividades se basa en sistemas de apoyos familiares y de parentesco que poseen un fuerte compromiso por parte de los grupos o

³⁰ Ibid. (1998: 15)

personas involucradas, situación que muchas veces entra en conflicto con el funcionamiento burocrático e impersonal de los organismos gubernamentales.

Por su parte el turismo a través de los años se ha ido conformando en una actividad económica y laboral cada vez más importante entre las familias rapa nui. El intenso interés que demuestran los extranjeros año a año en visitar la Isla ha generado todo un sistema en torno a la actividad turística. De esta forma, se han instalado hoteles, hostales y residenciales que ofrecen distintas comodidades a elevados precios para el rango continental, a su vez, muchas familias han venido acomodando sus hogares con piezas sencillas para recibir a turistas.

El turismo, posee el aliciente que genera una diversidad de actividades en torno a su practica, como por ejemplo, la creación de conjuntos de música y baile, además de la elaboración de artesanías, bisuterías y vestuarios que los visitantes se pueden llevar como recuerdo, como también la organización de paseos para admirar los lugares típicos de la Isla y sus monumentos como los ahu, los volcanes, las playas, las cuevas, etc.

De este modo, la actividad turística y otros factores al tratar esencialmente con extranjeros que visitan la Isla conllevan a una revalorización de las practicas y costumbres tradicionales y ancestrales entre los rapa nui, hecho que también se puede ver acrecentado con la existencia de medios de comunicación masivos como la televisión e internet los cuales no hacen más que entregar a la población pascuense los caracteres y elementos que los distingue y los hace sentir y saber que son un cultura única, irrepetible, dando las bases para su frecuente demostración de orgullo étnico y cultural.

La diversidad de actividades que hemos mencionado y las que se pueden desprender de las señaladas no se habrían podido desarrollar sin la existencia de la materia prima y la presencia de la tecnología necesaria. Es así que se construyen caminos y edificaciones especiales para la realización de dichas actividades, en un principio las vinculadas a los organismos de gobierno y posteriormente la infraestructura relacionada con el turismo. A su vez, hacen su presencia los automóviles y motonetas, como también todos los productos relacionados con cambios en la forma de alimentación como son los alimentos refinados como arroz, harina, fideos, azúcar, etc., y una cantidad ilimitada de artículos suntuarios, instrumentos y productos en general que se encuentran tanto en el continente como en la Isla.

Esta modificación en las actividades desarrolladas, con su consecuente necesidad de productos y bienes materiales específicos inciden finalmente en la forma de organizar la vida cotidiana. Es así, por ejemplo que si anteriormente gran parte de los alimentos se conseguían gracias a la plantaciones y cosechas de los propios rapa nui, como también de la actividad ganadera, actualmente los alimentos se consiguen en el mercado, en los almacenes o en el supermercado, situación que genera cambios abruptos en los modos de alimentación que ya no se relacionan tanto con alimentos autoproducidos como el taro, el ñame, el camote, etc. si no que se comienzan a incluir en la alimentación productos refinados. A su vez, la masificación del automóvil, ha producido que la caminata o movilización a caballo sean cambiadas por las nuevas formas de transporte. Todos estos cambios en las actividades cotidianas llevan a una menor exigencia física del cuerpo que termina por repercutir en el aspecto físico y la salud de las personas como es el caso de la obesidad o la diabetes, enfermedades crónicas bastante frecuentes entre los isleños.

Debemos señalar que los pascuenses presentan grandes diferencias culturales con los continentales lo que lleva a organizar su vida diaria y sus intereses en términos distintos a lo que podemos encontrar en el continente. Es así como uno de los aspectos más distinguibles es justamente su orgullo y relevancia dada a la propia cultura rapa nui, al sentirse parte de una identidad étnica que si bien ha presentado muchas variaciones a lo largo de su historia, como toda cultura, presenta una capacidad adaptativa y de apropiación y resignificación cultural asombrosa, logrando incluso que elementos culturales provenientes de otras latitudes sean apropiados y resignificados dotándolos de sentido y fuerza que les entrega un valor de propiedad e identificación que no hace dudar su pertenencia e incorporación a la cultura rapa nui.

En este sentido, me fue posible observar que los distintos grupos de edad presentes en la Isla presentan intereses y actividades distintas a las que se pueden vislumbrar en el continente. Agrupando a la población en grupos de edad, encontramos que la vida cotidiana de los niños, se caracteriza por relacionarse con distintos medios que le van entregando y formando su visión del mundo en relación a su cultura, como son el ámbito de la escuela, de la familia y las relaciones generadas con turistas o personas que vienen del exterior por diversos motivos. A su vez, la relación familiar establecida con el niño es menos represiva

que lo que se puede observar en el continente, al niño se le permite salir a jugar, encontrarse y pasear libremente con sus primos y amigos, no se los persigue constantemente para que realicen sus tareas escolares, más bien la preocupación de los padres se centran en una buena alimentación, que no incomoden a los turistas o extranjeros, y en dotarlos de un ambiente familiar cariñoso y afectivo.

Por otra parte no me resulta posible clasificar a los jóvenes rapa nui dentro de un solo grupo, ya que, presentan distintas motivaciones y formas de vida entre ellos. Es así que uno de los grupos diferenciados puede tener una mayor similitud con jóvenes urbanos del continente, en el sentido que les interesa estudiar, trabajar y conocer el mundo; los otros grupos que logré diferenciar tienen que ver con las posibilidades que les entrega el hecho de vivir en la Isla y ser rapa nui, como es el caso de los llamados *yorgos* y el grupo de jóvenes que realiza prácticas que se relacionan con el acceso al mar. Si bien, ambos grupos respetan y valoran las tradiciones, se desempeñan en ámbitos diferentes, los “yorgos”, por ejemplo, llevan una vida más aislada, generalmente viven en el campo o en cuevas y son justamente el grupo que más hace uso de los caballos. Además generan bastante atracción entre las turistas, a las que les llama profundamente la atención el modo de vestir y de actuar de los *yorgos*. El otro grupo de jóvenes, como ya mencionamos genera una mayor relación con el mar, - a diferencia de los *yorgos*, donde la relación está dada principalmente con la tierra -, este grupo se dedica a hacer deporte como surf, canotaje, o incluso a bucear.

A su vez, muchos de los jóvenes tanto hombres como mujeres hacen uso de las actividades que surgen en torno al turismo, incorporándolo a su modo de vida diario. Es así que se pueden conseguir paseos a caballo o lograr bucear en los mares de la Isla. También muchos jóvenes participan en los grupos de música y baile los que tienen actividad durante todo el año y muchas veces incluso fuera de la Isla, esta es una actividad que disfrutan y aprecian mucho considerando que les genera una entrada económica además de disfrutar el gusto producido por la música y el baile. Los conjuntos de bailes poseen un ritmo de trabajo bastante exigente incluso es común durante las tardes sentir en el centro de Hanga Roa los cantos y sonidos de los bailes polinésicos debido a los ensayos.

Dentro de los jóvenes, cabe mencionar a los adolescentes de ambos sexos, ya que quizá es entre estos que se perciben más fuertemente las influencias del continente principalmente a través de la televisión. Por ejemplo, durante el año 2002 se produjo el

fenómeno de los grupos de música axe, situación de la que incluso se hicieron parte los adolescentes de la Isla, es así como en actividades escolares aparecían jóvenes bailando y entonando estas canciones con el consecuente alegato de muchos adultos. Sin embargo, los jóvenes y también los adolescentes en general, reconocen que la música y las formas de baile que les gustan no tienen mucha relación con lo que sucede en el continente, sus gustos se inclinan más por grupos musicales de Tahití o Hawai, como también por grupos locales, conociendo y cantando todas sus canciones tanto los jóvenes como los adultos. Así mismo la música que suena en la radio local, lo más cercano a la música escuchada en el continente que me tocó oír fue el reggae y las rancheras mexicanas, estilo de música que tiene muchos adeptos en la Isla, por lo que incluso cuenta con un programa especial durante el fin de semana.

Respecto a los adultos, hombres y mujeres, debemos mencionar que sus actividades se centran en la vida familiar y laboral, donde la mayor diferencia en los modos de vida entre los adultos va a estar dada por el tipo de trabajo que realicen. De esta forma, si poseen trabajos formales en oficinas de los organismos de gobierno u otras entidades privadas donde se manejan horarios de trabajo, la vida familiar gira en torno a estas jornadas, de modo similar a lo que ocurre en el continente, sin embargo la cercanía entre los distintos lugares de esparcimiento o laborales en la Isla brinda mayores posibilidades y seguridad al hecho de que los padres se encuentran con sus hijos durante la tarde luego de la jornada laboral a diferencia del continente.

Por su parte los adultos que poseen lugares de alojamiento turístico tienen horarios y actividades más flexibles que actúan de acuerdo a la cantidad y presencia de turistas. Otro grupo de adultos, principalmente hombres, trabajan la tierra o con animales lo que implica que estén un par de días fuera del hogar y otra cantidad de días pueden quedarse en sus hogares. Cabe destacar que independiente al tipo de labor realizada, en Isla de Pascua sigue siendo muy importante el descanso del día domingo donde la actividad laboral es prácticamente nula, cobrando una especial relevancia de esparcimiento y encuentro social la misa dominical.

Finalmente, es importante que mencionemos y distingamos la relevancia y forma de vida que desempeñan los adultos mayores. Este grupo de edad es muy respetado, y como tal tiene bastante influencia en la vida de los pascuenses. Los adultos mayores, en su

mayoría durante su juventud realizaron actividades de tipo agrícola o ganadera por lo que su potencial físico y la edad no permiten seguir con este tipo de actividades cotidianamente, por lo que en el caso de las mujeres es común que se dediquen al cuidado de su hogar, mientras que los hombres se dedican y destacan en el arte del tallado, práctica que es muy frecuente entre los isleños, sin embargo, su mayor potencial se basa en el estatus y rol que adquieren dentro de la comunidad, son los queridos y apreciados *koros* y *nuas*, lo cual podremos verificarlo incluso en el tema de investigación propuesto.

Tallado “Sagrado Corazón de Jesús” para Catedral de Valparaíso
realizado por artistas Rapa Nui



La contextualización que hemos desarrollado basa su parte histórica en documentos e investigaciones preexistentes y que fueron elaboradas por investigadores dedicados al tema. Por otra parte los aspectos y formas de vida actuales expuestos sobre la Isla tienen su base en la experiencia etnográfica y en las percepciones desarrolladas durante el terreno que da sustento a esta investigación. De esta forma, es importante aclarar que los diversos contenidos propuestos se constituyen en una “historia” o contextualización *sobre* Isla de Pascua y *sobre* los rapa nui.

Es así que podemos comprobar que los antecedentes que existen sobre Isla de Pascua se han creado y han dado origen a una historia escrita desde fuera, ya sea, desde el mundo continental o más ampliamente desde la mirada occidental. Por tal motivo siempre quedamos con la impresión que al leer acerca de Pascua, estamos leyendo bajo la óptica externa sin poder internarnos en la historia *de* los rapa nui propiamente tal, situación que sólo puede ser mejorada con la inclusión de la propia perspectiva que posee el pueblo rapa nui acerca de su pasado y presente.

MARCO TEÓRICO

El Cuerpo

Presencia y Ser en la Cultura

El cuerpo humano en términos fisiológicos ha variado muy sutilmente a lo largo de miles de años. El ser humano ha hecho uso de las potencialidades físicas y motrices de su cuerpo desde la época del paleolítico sin presentar cambios notables a través de los milenios. Sin embargo, el cuerpo humano ha sido y es manejado por cada sociedad y cultura de forma distinta. Las “técnicas corporales”, los cuidados, las prácticas y las costumbres sobre el cuerpo varían en cada sociedad, siendo mediadas por la cultura y el contexto histórico de una época determinada. De esta forma, entendemos el cuerpo humano como una construcción tanto biológica como cultural. Siendo este último aspecto el punto de partida de nuestra investigación.

La construcción cultural del cuerpo se basa en un gran espectro simbólico que por lo mismo no es modificable de un momento a otro, sino, que se encuentra en relación a diversas redes, ya sean morales, valoricas, normativas y de creencias, que componen la realidad sociocultural, siendo sentidas como extremadamente estables producto de su permanencia y funcionalidad a lo largo del tiempo.

Para comenzar es importante presentar una breve revisión en el tiempo respecto al desarrollo de la disciplina antropológica y sociológica aplicada al cuerpo, luego nos acercaremos a temas y conceptos que han sido elaborados a partir de la reflexión directa sobre el cuerpo, como la visión sobre la concepción de cuerpo que se ha ido forjando en la cultura occidental a través de los siglos. De esta forma, nos podremos ir aproximando a la relevancia de la concepción sobre el cuerpo presente en la sociedad, y cómo es posible distinguir el arraigo de la cultura en “el aspecto” más material y más inaprehensible del ser humano: el cuerpo.

I. Breve Reseña acerca del Desarrollo de los Estudios en Antropología y Sociología del Cuerpo

Al realizar una revisión acerca de los estudios centrados en la temática del cuerpo es posible distinguir claramente como la organización social, las estructuras políticas, económicas y la historia de una época particular determinan en cierta medida las concepciones, las formas de ver y de relacionarse con el cuerpo. De esta forma, las líneas de investigación que se centran en este “objeto” de estudio responden y se relacionan directamente con la época que las genera.

De acuerdo a D. Le Breton en “La Sociología del Cuerpo”³¹ los estudios relacionados con el tema de la corporeidad comienzan a presentarse de una u otra forma junto con el nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX. Desde este momento serían tres las etapas que distingue el autor, las cuales presentan grandes diferencias en relación al objeto de estudio y la relevancia otorgada a la corporeidad en sus reflexiones teóricas y fines investigativos, las cuales incluso persisten hasta la actualidad.

Las etapas o momentos distinguidos son: “Sociología implícita del cuerpo”; “Sociología Detallista” y “Sociología del Cuerpo”.

La primera etapa denominada como “*Sociología implícita del cuerpo*” tiene la particularidad de no tener como objeto de estudio en sí la corporalidad, sino que diversas investigaciones tocan el tema de forma tangencial. En esta etapa se encuentran dos vertientes, la primera está representada por pensadores como Villermé, Engels y Marx quienes se refieren a la situación física de hombres y mujeres en su medio laboral, en la insalubridad de las viviendas y de la alimentación, etc. Desde esta perspectiva la situación social y cultural de los actores incide directamente en su corporalidad, específicamente en la condición física de los trabajadores.

De esta forma, clásicos como *El Capital* (1867) de Marx, o *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845) de Engeles, entregan análisis que indican que la corporalidad no se genera sólo a partir de elementos biológicos, por el contrario se encuentra mediatizada por la interacción social. Sin embargo, los análisis de la corporalidad no son

³¹ Le Breton, D. 2002

elaborados con la finalidad de entregar herramientas o un método que sirva para el estudio de ésta temática, sino que los objetivos de los análisis se centran en aspectos más generales que contienen la temática de la corporalidad, como son las relaciones de trabajo o problemas de salud pública, todas condiciones que llevan a denunciar y proponer cambios para las paupérrimas condiciones de vida de la clase obrera en el periodo de la revolución industrial.

La otra vertiente, de la etapa denominada “Sociología implícita del cuerpo”, es absolutamente contraria a la anterior, en ésta se considera que la condición social y cultural de los actores es producto de su propio cuerpo, por lo tanto, si la corriente anterior criticaba y exponía las injusticias de la época, ésta visión las amparaba. En esta perspectiva se antepone el carácter biológico del cuerpo donde la ciencia a través de mediciones corporales impone arbitrariamente medidas específicas que refieren a una “raza superior” sobre otra. De esta forma, las capacidades de los individuos y su rol dentro de la sociedad estarían determinadas por condiciones morfológicas, tal como señala Le Breton:

“El destino del hombre está escrito desde el comienzo en su conformación morfológica. Así se explica la “inferioridad” de nacimiento de las poblaciones que podrían ser colonizadas o que ya estaban bajo la tutela de “razas” “más evolucionadas” o se justifica la suerte de poblaciones trabajadoras por alguna forma de debilidad, etc.”³²

Sociólogos como Durkheim se oponen a esta visión biológica a ultranza sobre los individuos y las sociedades para explicar los hechos sociales. Sin embargo, caen en una visión organicista del cuerpo, donde la corporalidad se encuentra atravesada por las condiciones sociales y culturales, pero ésta se inicia en primer término en la organicidad del ser humano.

Es Freud, a través del psicoanálisis, quien logra esquivar la visión organicista del cuerpo, rompiendo de ésta forma con el pensamiento positivista del siglo XIX aplicado a la corporalidad. De esta forma, posibilita que el cuerpo sea tratado de cierta forma como producto de las relaciones sociales y la historia personal de los sujetos. Es así que se

³² Ibid. (2002: 17)

introduce la idea de la relación en torno a la corporalidad, tornándola, aunque sea de forma tangencial, en estructura simbólica.

La segunda etapa denominada “*Sociología Detallista*” consistió en estudios relacionados a la gestualidad, a los movimientos y a los actos de los individuos en determinados contextos sociales. En esta área destacan los trabajos de Simmel sobre sensorialidad, el rostro o intercambios de miradas; como también el trabajo de Robert Hertz respecto a la “preeminencia de la mano derecha”. Sin embargo, en esta etapa aun el objeto de estudio no se dirige completamente a la corporalidad como constructo cultural incluyendo en su análisis elementos fisiológicos o morfológicos. Aunque, éstas aproximaciones lentamente van logrando que el cuerpo pase a ser entendido como un producto social, ya que van incorporando en su reflexión el condicionamiento social y cultural de la corporalidad.

Dentro de esta etapa se encuentran trabajos etnológicos que resultan fundamentales para abrir el camino al desarrollo de una antropología del cuerpo. Los trabajos realizados por Mauss, M. Mead, G. Bateson, Lévi-Strauss etc., entregaron las bases para una reflexión independiente sobre el cuerpo al ingresar en otras culturas y llamar la atención acerca de usos y costumbres corporales que hasta ese momento eran evidentes y dadas por sentadas en occidente. De esta forma, por medio de los trabajos etnográficos fue posible ir respaldando una nueva visión sobre el cuerpo y la corporalidad en ciencias sociales que la ubica como una construcción social, cultural y por ende simbólica.

La tercera y última etapa definida por Le Breton como “*Sociología del Cuerpo*”, como su nombre ya lo indica, a diferencia de las etapas anteriores se entra en un terreno que está orientado totalmente por la corporalidad. En este sentido, el autor menciona que tanto la antropología como la sociología aplicadas al cuerpo, deben comprender este “objeto” de estudio como una estructura simbólica que se encuentra atravesada por conductas, imaginarios y representaciones que son variables e independientes para cada sociedad.

Si bien, esta etapa cuenta con una tarea definida, ésta se ha presentado de forma ambigua, lo que provoca que la corporalidad se perciba como un objeto de estudio algo difuso, entendiendo que el cuerpo no se reduce a su componente biológico, sino que lo que se

intenta es pensar las sociedades y sus culturas a través de él. De esta forma, para evitar que la corporalidad como objeto de estudio se diluya es fundamental tener presente que el cuerpo no existe como naturalmente dado, sino que son las sociedades la que le entregan su contenido. Contenido que varía de una sociedad a otra, otorgándole valor y significado presente en una red de sentido mayor

Siguiendo a Le Breton, una sociología y antropología del cuerpo cuentan con condiciones que hacen posible su aplicación, como es:

“...una constelación de hechos sociales y culturales se organizan alrededor del significativo cuerpo. Esta serie de hechos forma un campo social coherente, con lógicas observables: estos hechos constituyen un observatorio privilegiado de los imaginarios sociales y de las prácticas que provocan”.³³

De acuerdo a las etapas definidas por el autor en torno al desarrollo de la reflexión sobre el cuerpo, deja entrever que la corporalidad se ha investigado desde distintos ángulos que otorgan una mayor o menor mirada directa hacia el objeto de estudio en cuestión. De esta forma, el cuerpo aparece como un objeto algo disperso, y que por lo mismo actualmente entrega un amplio espacio de investigación novedosa.

A su vez, una sociología y antropología del cuerpo al situarse en un terreno limítrofe con otras disciplinas, como son la antropología médica, la antropología aplicada a la salud y la enfermedad, la sexualidad, etc., disciplinas todas con una clara aplicación y sustentabilidad sobre la categoría del cuerpo, es factible realizar una integración entre los distintos campos que otorguen análisis complementarios. Tal como se pretende realizar en el presente estudio entre la antropología médica y la antropología del cuerpo. Donde, en el ámbito de la antropología médica adherimos a la postura de la antropología médica crítica, mientras que en el campo de la antropología del cuerpo nos situamos desde la perspectiva simbólica tratada, entre otros autores, por David LeBreton, posturas teóricas a las que nos iremos refiriendo.

³³ Ibid. (2002: 37)

II. Antecedentes sobre la construcción dualista del cuerpo en la sociedad occidental: cuerpo y alma.

Los antecedentes sobre una concepción dualista del cuerpo en el mundo occidental provienen ya del 400 A.C., cuando Hipócrates y sus seguidores deseaban fehacientemente introducir una base racional en la práctica médica, a través de la percepción de la enfermedad como un hecho observable por los sentidos, dejando a un lado el pensamiento mágico- religioso sobre el cuerpo humano. Sin embargo, sólo en el siglo XVI se llegan a producir las bases filosóficas e históricas que permiten el emplazamiento de una visión dualista del mundo y por tanto del cuerpo.

Siguiendo a D. Le Breton³⁴, antes del renacimiento la visión del mundo estaba constituida por una “*antropología cósmica*”, el ser humano era parte de la naturaleza, se ubicaba *en y con* la naturaleza, así el ser humano y la naturaleza se identifican al considerarse compuestos por la misma materia. Con la llegada de la modernidad y del pensamiento racional comienza a surgir la tensión, el sujeto es dividido; es decir, se genera el abandono de la vida en comunidad para dar paso a la constitución del individuo, llegando a la identificación del sujeto de hoy en día en las sociedades occidentales, donde el individuo ya no se encuentra integrado al mundo y la naturaleza, sino, se ubica fuera de ésta, constituyendo un límite otorgado y establecido por el propio cuerpo.

Descartes uno de los grandes exponentes del pensamiento moderno, hace palpable la dualidad en el propio sujeto, estableciendo que existen dos tipos de sustancias presentes en el ser humano: el cuerpo, lo palpable; y la mente, lo intangible. Señala que la mente debe ser dominio de la teología, mientras que el cuerpo puede ser objeto de la ciencia. Instaura así las bases filosóficas para la dicotomía entre cuerpo y alma.

Desde esta perspectiva se concibe y define al cuerpo como un “resto”, un “estorbo”, se intenta negar al cuerpo en todas sus dimensiones. Por el contrario, el alma se constituye como un valor supremo encontrándose en estrecha relación con la razón, ya que, ésta última podría ser una de las categorías del alma. Es así que frente a las valoraciones opuestas del

³⁴ David LeBreton, en “Antropología del cuerpo y modernidad”, realiza una profunda e interesante revisión sobre la construcción de la concepción del cuerpo en la sociedad occidental moderna. Parte importante de las reflexiones de este autor sirven como hilo conductor en este aparatado del marco teórico.

cuerpo y del alma se da origen a una *concepción dualista*³⁵ del ser humano. Valoraciones que se originan en las capas altas de la sociedad del siglo XVI, pasando posteriormente a englobar a la sociedad en su conjunto.

El paso de una concepción “cósmica” del mundo a una dualista no puede ser entendido como un proceso lineal, en el cual una concepción del mundo deja de existir para dar paso a otra, sino ambas visones del mundo se van entremezclando a través del tiempo donde la visión dualista posee un peso y un poder mayor en las sociedades occidentales antes que la visión “cósmica”, la cual sigue operando hasta el día de hoy en diversos espacios de la sociedad moderna, generalmente representados por los sectores populares.

Sin embargo, la moderna sociedad occidental intenta superar la desvalorización que se genera hacia el cuerpo del cual no se puede desligar, provocando que se considere y perciba el cuerpo como una *máquina*. Al igual que una máquina el cuerpo se encuentra constituido por partes que deben ser “mantenidas” para el funcionamiento óptimo de la “máquina del cuerpo”. El cuerpo entonces pasa a ser relacionado con el *poseer* – lo objetivo y aprensible - y no al *ser*, tal como ocurre en sociedades que tienen una visión cosmogónica del mundo. El cuerpo es considerado un objeto, por tanto, puede ser manipulado y analizado, generando cambios en las concepciones valóricas que permiten una “disponibilidad de cuerpos” incidiendo -hasta el día de hoy- en el desarrollo y la expansión de la técnica, por tanto de la ciencia en general y de la ciencia médica en particular, la que se transforma en la “ciencia del cuerpo” por excelencia.

En este sentido una de las mayores expresiones del dualismo del sujeto, entendido como mente y cuerpo en los inicios de la modernidad y actualmente definido como la división entre el *hombre* y el *cuerpo*, se expresa en el saber biomédico. La medicina moderna, que llega a constituirse como la conocemos hoy en día, comienza su expansión cuando se disuelve la organización social basada en la religiosidad, hecho que comienza a desarrollarse previo al renacimiento. La medicina entonces, pasa a ocupar el lugar que ocupaba la religiosidad en la organización social, por lo que se constituye como una institución que cumple una función de orden normativo, ayudando a la mantención del

³⁵ La concepción dualista que se genera en la modernidad debe entenderse como una división, y no como se presenta en otras sociedades donde la concepción “dual” se entiende de un modo integrativo.

orden social. Es entonces que surge la necesidad de extender a la sociedad en su totalidad el cambio simbólico y normativo de esta "nueva institución" que percibe y simboliza al cuerpo como un aspecto "residual" del hombre, el cuerpo es tratado como objeto y concebido como una máquina, haciendo caso omiso a la dimensión subjetiva y social del individuo.

De este modo, Le Breton destaca que entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la modernidad, es decir, *nace el individuo y su límite está dado por el cuerpo*³⁶. El individuo se forma como un hombre separado de sí mismo, de los otros y del cosmos. Ante el nacimiento del individuo moderno, se puede dar forma a una estructura social individualista, se presenta la "soberanía del ego", por lo que la estructura social se organiza en torno al individuo el cual se sitúa sobre el grupo.

De forma distinta, en sociedades no occidentales, la constitución del cuerpo y del individuo se constituyen de manera colectiva. La personalidad, el crecimiento y desarrollo del cuerpo está definidos por medio de las relaciones sociales y creencias espirituales. Por ejemplo, en el caso de los Gebusi de Melanesia³⁷ la estructura física del individuo, incluso el sexo no se generan completamente durante el desarrollo y crecimiento del feto sino que se va produciendo de a poco, de acuerdo a los pensamientos de los parientes, los espíritus y del propio individuo. De esta forma, la salud de un recién nacido puede verse afectada por actos impropios de parte de los parientes u otras personas, lo que demuestra si se han seguido correctamente los tabúes de la sexualidad y los alimentos; o también si los varones se han mantenido lo suficientemente alejados del niño recién nacido para que el prolongado contacto del bebé con el útero materno no los "contamine" y perjudique.

Vemos entonces, que el cuerpo y el individuo se pueden constituir de formas diversas, acorde al entramado sociocultural. Desde una perspectiva tenemos la concepción de la sociedad moderna occidental donde el cuerpo de los seres humanos en términos fisiológicos se constituye individualmente sin que sean absolutamente determinantes las acciones de los "otros" que forman la colectividad, ni las acciones de seres sobrenaturales o del medio ambiente. Distintamente en sociedades no occidentales el cuerpo de un individuo

³⁶ Le Breton, D. 1995.

³⁷ Knauff, Bruce M. 1992.

se constituye colectivamente, dependiendo directamente de las acciones y actitudes sociales de los “otros”, dando cabida también al actuar e influencias de espíritus y de la naturaleza.

De acuerdo a lo señalado por M. Mauss³⁸, la noción de persona se constituye de formas diversas, es así como en sociedades denominadas de “máscaras” (producto del uso de éstas tanto en forma esporádica como permanente), la persona sólo va a obtener la condición de tal de acuerdo a lo asignado por el grupo. Un individuo es persona acorde a la relación que le corresponde con sus parientes, con sus ancestros, inclusive con el medio ambiente natural. Es así, que la personalidad de un individuo puede estar determinada desde antes de nacer considerando que el nombre que se le impone y la relación de parentesco con determinados familiares le otorgan características preconcebidas a las cuales ese individuo debe responder. Por lo cual, las máscaras a las que hemos aludido, que llevaba una persona la hacían representar un “personaje” particular acorde a lo generado por la sociedad. Mauss, señala que la noción de persona constituida de acuerdo a lo asignado por el grupo, estaba presente en la época de la Grecia clásica y también entre los romanos. Finalmente, la concepción de persona en el mundo occidental varió para transformarse en el individuo como lo entendemos hoy en día, es decir, que el sólo hecho del nacimiento le otorga al individuo su calidad de persona.

Tal como hemos señalado, esta concepción sólo se hace posible desde fines del siglo XVI durante el Renacimiento, con la separación establecida entre el individuo, los otros y la naturaleza. Entonces, junto con la individualización del hombre se deja de percibir a la naturaleza como algo sagrado, ya que el ser humano se aleja de ésta, generando además una jerarquía donde el ser humano se ubica en la cúspide (separado) y sobre la naturaleza. A su vez, se hace patente la distinción en el individuo entre la mente y el cuerpo, ya que, la primera expresa lo racional, la cultura; mientras que lo segundo expresa lo emocional, la naturaleza. Se genera una nueva y más profunda dicotomía: la separación entre naturaleza y cultura.

Es necesario, entonces, especificar que hace posible la división entre mente y cuerpo en el propio individuo, ya que, si bien el ser humano se aleja de la naturaleza, creando una oposición y una jerarquización con ésta, no necesariamente debiera generar una ruptura en

³⁸ Mauss, M. 1971.

el propio sujeto. Sin embargo, el individuo necesariamente es cuerpo y como tal posee necesidades básicas para su existencia y desarrollo, como son el alimento, el abrigo y la reproducción, necesidades de las que no se puede desvincular, a pesar de la preponderancia del espíritu o de la mente. Es así como el cuerpo, durante la modernidad pasa a ser sentido como un estorbo ya que impide el libre ejercicio de la razón producto de sus necesidades naturales y básicas. Vinculándolo netamente a la naturaleza, también desvalorizada y sentida como un objeto al cual el hombre (con su racionalidad inherente) puede dominar y afectar a plena disposición.

Finalmente, siguiendo a Le Breton las sociedades occidentales modernas habrían dado forma al cuerpo a través de tres ejes relacionados entre sí: *el abandono de las tradiciones populares, el pensamiento racional positivo* (el cual daría la forma a una concepción de persona separada del cosmos y de sí mismo), y *la historia de la medicina* (la cual posibilita la mecanización del cuerpo).

III. Lo Estético y Cosmético. El Cuerpo Hoy

Frente a la patente dualidad del cuerpo, junto con la acepción de considerar el cuerpo como una máquina y por tanto como un objeto, es posible entender la relación cotidiana que realiza el hombre y la mujer de la actualidad con su cuerpo. En términos de Le Breton ha dado origen a la llamada “*ostentación del cuerpo*”. De esta forma, el ser humano va creando una particular relación con su cuerpo que tiene que ver con su sentimiento de objeto y de propiedad hacia el cuerpo, demostrándose el fuerte factor de individuación.

La denominada “ostentación del cuerpo”, tiene sus raíces en el movimiento producido durante los años ‘60 y ‘70, conocido como la “liberación del cuerpo”. Este movimiento logra que se transformen en actos públicos acciones que estaban totalmente reservadas al ámbito privado. Sin embargo, esta apertura termina por ser más aprovechada por la publicidad con fines comerciales antes que nada, y así se comienza a mostrar el cuerpo de forma masiva en situaciones que eran consideradas “incómodas” o reservadas, como cuerpos desnudos, cuerpos realizando sus necesidades básicas, etc.

La “ostentación del cuerpo”, es entendida por David Le Breton como un imaginario del cuerpo donde su construcción está basada en la limpieza, la juventud, la suavidad, la salud, la seducción, todos elementos que tienen que ver con la condición física. Así, los elementos mencionados se transforman en objeto de valor en las sociedades occidentales, lo que termina imponiendo una carga estética al hombre y la mujer, marcando aún más, el cuerpo como frontera de la individuación. Los hombres y mujeres de la sociedad actual deben cumplir con dos normas fundamentales para la mantención de la estructura social, uno es el producir, es decir, trabajar incesantemente para producir; y el segundo elemento es el cuidar y “embellecer” la frontera de la individualidad, es decir el cuerpo, ya que se constituye en la carta de presentación de los sujetos ante la sociedad.

El hombre y la mujer, principalmente de los sectores urbanos y socioeconómicos más acomodados de la sociedad occidental realizan prácticas corporales que corresponden a un juego con los signos para impedir el fraccionamiento “total” del sujeto con el entorno. Por tanto, el cambio que señala un nuevo imaginario del cuerpo no cambia lo fundamental, esto es desarticular la dualidad entre mente y cuerpo de la constitución estructural de la sociedad. De esta forma, el cuerpo se transforma sólo en un objeto al cual hay que cuidar y mantener para “estar en forma”. La sociedad actual pone hincapié en signos efímeros que dan “forma” al cuerpo, por lo que, el sujeto buscaría el sentido de la existencia en sí mismo, en su propio cuerpo, y no en la comunidad. Al respecto D. Le Breton señala que el hombre convierte al cuerpo en una señal de reconocimiento, es decir, los sujetos se preocupan de su cuerpo físico para ser reconocidos socialmente. A su vez, la paradoja se hace presente en el sentido que el cuerpo en el intercambio entre los sujetos debe pasar desapercibido, y por el contrario, en ciertas situaciones el sujeto debe poner en evidencia su cuerpo. En éste último sólo se hace uso y referencia al “cuerpo ostentación”, el que es usado en determinadas condiciones de las relaciones sociales que son útiles para el individuo, por lo que, en esas circunstancias el cuerpo ostentación se hace presente de forma común en la experiencia cotidiana. Sin embargo, socialmente el cuerpo debe ser borrado si no se produce la llamada “molestia” la que articula la sensación de no poder identificarse con aquel cuerpo, es decir, con el “otro”. La diferencia de los actos corporales y de los rasgos físicos del cuerpo ya sea en relación a las razas, la discapacidad o la deformación, provoca una gran fuente de prejuicios en la sociedad moderna, viéndose una gran dificultad para tolerar la diferencia.

El autor señala que ante la repetitividad de los actos cotidianos el sujeto de la sociedad actual “borra” su cuerpo, se olvida de él como si se tratara de un objeto del cual puede desprenderse. El borramiento del cuerpo se simboliza en el uso del cuerpo como un *referente de “distancia”*, vinculado a la “incapacidad de tolerar al otro”, así este se relaciona a acciones cotidianas como el distanciamiento que se hace tangible en los espacios públicos donde también entran en juego las reglas de contacto físico que están dadas por los límites de la individualidad marcada por el cuerpo. A su vez el cuerpo como referente de distancia, se hace presente a nivel de grupos social y culturalmente diversos. De este modo, estando inmerso en el entramado sociocultural, el cuerpo marca y significa la diferencia a nivel de estratos socioeconómicos, de razas, de género y de etnias, diferencias que son percibidas por cada uno de los individuos por medio del aspecto físico, los gestos y modos de actuar, y por los distintos usos, creencias y costumbres sobre el cuerpo. Determinadas características, entonces, pasan a ser elementos distintivos y constitutivos de los diversos grupos sociales.

El acto del borramiento constante del cuerpo se puede entender como una de las formas que tiene la sociedad occidental para generar sentido, y mantener y producir orden en el entramado sociocultural, buscando ausentar el cuerpo de la conciencia del hombre. Frente a esta perspectiva mecanizada y automatizada del cuerpo y por tanto ausente de la conciencia del individuo, se torna difícil una concepción socialmente valorada que radica en percibir el cuerpo como un generador y receptor de experiencias y sensaciones en y con el mundo. Por lo mismo, se percibe una gran dificultad cuando intentamos pensar nuestro cuerpo como un constructo cultural.

Le Breton menciona el desarrollo de la “ostentación del cuerpo” en la sociedad occidental actual como constituida por signos efímeros que intentan aprehender el significado y sentido del mundo que ha sido quebrado con el establecimiento de la dualidad del mundo, del cuerpo y el aumento de la individualización. Sin embargo, existe un factor importante que no ha sido considerado por el autor, esto es la relevancia de la construcción y simbolización estética y cosmética que poseen todas las sociedades.

Los valores otorgados a la belleza, la limpieza, la juventud, la salud, la sensualidad, etc., no son propios de la sociedad occidental moderna, sino, que se pueden encontrar en distintas sociedades en diferentes épocas. Es así que ha sido común en diversas sociedades

la práctica de escarificaciones, el uso de tatuajes y pinturas corporales, siendo las sociedades polinésicas una de las más representativas en este tipo de practicas. Entre los Rapa Nui tanto el uso del tatuaje como de las pinturas corporales alcanzó un elevado nivel de perfección, mientras que entre los Maorí de Nueva Zelandia fue muy común y logró un gran desarrollo el uso de tatuajes provocando escarificaciones en la piel. Muchas de las técnicas que mencionamos se practican y han practicado en todos los continentes, incluso actualmente sociedades africanas realizan rituales de iniciación donde se llevan a cabo actos de escarificación, o particularmente en el caso de los Wodaabe quienes hacen uso de pinturas corporales con el fin de embellecer el cuerpo en una hermosa fiesta de concertación de matrimonios conocida como Gerewoll.

Tampoco olvidemos, por ejemplo, el caso extremo de los espartanos, quienes no aceptaban a los discapacitados deshaciéndose de ellos al nacer. Esta cultura le daba una importancia máxima a la capacidad y fuerza física, esencialmente para estar preparados para la guerra, por lo que el entrenamiento del cuerpo era fundamental llegando a situaciones extremas de intolerancia. A su vez, podemos encontrar muchísimos casos donde los diversos cánones de belleza juegan un rol importante dentro de la sociedad, incluso provocando que los individuos se sometan a distintos “estragos” físicos para lograrlo. Por ejemplo, el caso de las mujeres chinas que impiden el crecimiento de sus pies, deformándolos a ojos occidentales, logrando que sean de forma pequeña ya que es lo estéticamente bello y entrega un signo de feminidad a la mujer, aunque esto implique dificultad para desplazarse y fuertes dolores en las piernas y los pies.

Podemos reconocer, entonces, que el manejo estético y cosmético del cuerpo se torna en un afán humano, presente en todas las culturas, por modificar el cuerpo tal como ha sido dotado por la naturaleza y la biología, pasando a marcar un sello notable de las distintas culturas. El uso, el estilo y el significado de los elementos estéticos y cosméticos puede ser específico a cada cultura, donde la relevancia al interior del tejido sociocultural va a variar. Es ahí, donde quizás nos topamos con la diferencia entre la sociedad moderna occidental y otras sociedades tradicionales, en las cuales la marca de un uso estético acorde a un estilo otorga una verdadera simbolización al individuo y al grupo, que no es dada sólo por la belleza estética de un determinado diseño, sino que es un referente acerca de los antepasados, de la historia, del rango y el deber que posee un individuo en relación a su

grupo. Lo que finalmente hará que el individuo sea aceptado y considerado parte del grupo, como lo ocurría con la implementación de tatuajes en las culturas polinésicas, y las escarificaciones en pueblos de África hasta el día de hoy.

En tal contexto, la función o más bien el significado del uso estético y cosmético en la sociedad occidental se hace difuso. Comprendemos que parte de su función tiene que ver con la marca de la individualidad de una persona en relación a la pertenencia a una clase social, o incluso a la distinción de la pertenencia a una determinada “subcultura” urbana como pueden ser considerados los “punk”, los “rastafari”, los “yuphie”, “skaters”, etc. Sin embargo, estos signos, como señala Le Breton, se hacen efímeros y cambian a lo largo de la historia de un individuo haciéndose poco consistentes. Así, tenemos que el uso de determinado estilo estético y cosmético en la sociedad occidental deja ver una lectura sobre quien es ese individuo, y podemos acercarnos a descifrar ciertas características de su individualidad como la clase socioeconómica a la que pertenece, el grupo de edad del cual forma parte y los gustos y estilos personales, pero su significado más profundo dentro del entramado sociocultural no se deja sentir fácilmente, por lo mismo provoca la sensación de que los signos elaborados por la sociedad occidental son poco consistentes, generando una respuesta sólo en el individuo y no a nivel de la comunidad.

IV. “Las Técnicas Corporales” y Prácticas en torno al Cuerpo

Tal como veremos a continuación, las costumbres, prácticas y usos del cuerpo en diversos contextos y situaciones cotidianas se presentan con una diversidad de formas, maneras de llevar a cabo, funciones y significados que las asociamos a los cuidados corporales. Ya sea en niveles que se relacionan con la higiene corporal, las prácticas médicas, las inscripciones que pueden ser marcadas en el cuerpo, etc. Estos ámbitos de usos y costumbres en torno al cuerpo los encontramos de un modo particular y en pleno funcionamiento en la cultura rapa nui, incluso muchas de ellas están sufriendo procesos de reapropiación, como podremos ir corroborando en los capítulos venideros.

Hemos visto que la materialidad del cuerpo es innegable, por nuestro cuerpo los seres humanos recibimos y generamos experiencias con y en el mundo y con los otros

individuos. Es decir, logramos relacionarnos para significar y simbolizar la realidad. A su vez, es imposible que el individuo se desligue de su propio cuerpo, lo que se hace más patente aún en situaciones conflictivas como el dolor, la enfermedad, el cansancio, o en estados especiales como el placer; en el caso de la mujer durante la menstruación, el embarazo y el parto. Éstas son algunas de las formas que el cuerpo se hace visible, en actos que son simbolizados por los individuos de diferentes maneras según sean las normas y valores culturales que guíen sus conductas.

Así mismo, los seres humanos poseemos condiciones físicas y un manejo del cuerpo comunes a nuestra especie, pero que sin embargo, se expresan y aprenden de distintos modos acorde al medio sociocultural del cual se forma parte. El actuar y desarrollo de éstas condiciones y manejos del cuerpo son denominadas por Mauss como “*técnicas corporales*”:

“Con esta palabra quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo de una forma tradicional. En cualquier caso hay que seguir un procedimiento en que partiendo de lo concreto se llegué a lo abstracto y no al revés”³⁹.

El cuerpo es el primer medio con el que cuenta el ser humano para llevar a cabo su existencia, a través de éste realiza una serie de actos como son caminar, correr, nadar, danzar, que si bien son comunes a la especie cada sociedad los despliega de forma distinta. A su vez, cada sociedad desempeña de forma distinta actos como los cuidados corporales ya sea, relativos a la higiene, la salud o la enfermedad, a las técnicas de nacimiento, parto, puerperio, etc. Para el estudio de dichos actos, de acuerdo al autor, es necesario primero la observación de los actos –técnicas- para posteriormente realizar el análisis para abstraer lo que representan y significan estas técnicas en una sociedad.

Mauss, caracteriza a la técnica corporal como “*acto eficaz tradicional*”, no diferenciándose en ese sentido del acto mágico, religioso o simbólico. Respecto a la técnica corporal como *acto tradicional* se refiere a que no existe la técnica ni transmisión de ésta mientras no exista tradición. Mientras que como *acto eficaz* se refiere a llevar a término dicho acto de forma útil y positiva. A su vez, la realización de las técnicas corporales se

³⁹ Mauss, Marcel. (1971: 337).

hacen posible a través del conjunto de tres elementos: el biológico, el psicológico y el social.

El aprendizaje y desarrollo de las “*técnicas corporales*” está dado por medio de la imitación y educación del niño. El niño va a ir experimentando las técnicas que han sido probadas y ejecutadas exitosamente por personas mayores, por individuos que poseen una “autoridad” sobre él y que a su vez le generan “confianza”. De esta forma, el movimiento o técnica sería adquirido a través de una “imitación prestigiosa”, incorporando así el componente social a las técnicas corporales. Al respecto Mauss, señala:

“Es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, donde se encuentra el elemento social. En el acto imitado se da un elemento psicológico y un elemento biológico”.⁴⁰

Las *técnicas corporales* son clasificables, considerando como base que éstas varían de acuerdo al sexo y la edad de un individuo dentro de una sociedad determinada. Mauss, señala también, otra clasificación de las técnicas corporales basada en el ciclo de vida del ser humano. El autor distingue cuatro etapas: “*Técnica del nacimiento y la obstetricia*”; “*Técnicas de la infancia. Crianza y alimentación del niño*”; “*Técnicas de la adolescencia*”; y “*Técnicas del adulto*”. Entre éstas, queremos destacar la mención hecha sobre las “*Técnicas del nacimiento y de la obstetricia*”; y las “*Técnicas del adulto*”, específicamente cuando se refiere en este ítem a las “*técnicas del cuidado del cuerpo*” y las “*técnicas del cuidado, de lo anormal*”, ya que poseen una estrecha relación con nuestro objetivo de investigación.

Respecto a las “*Técnicas de obstetricia y nacimiento*” señala:

“Existen diferentes técnicas del parto con respecto a la madre, con respecto a sus ayudantes, en la forma de recibir al niño, en como ligar y cuidar el cordón umbilical, y en que cuidados hay que dar al niño y cuales a la madre”⁴¹.

En relación a las “*técnicas de cuidados del cuerpo*” hace una mención extremadamente reducida refiriéndose sólo a la práctica de lavado del cuerpo,

⁴⁰ Ibid. (1971: 340)

⁴¹ Ibid. (1971: 346)

ejemplificándolo con el simple uso de jabones. Sobre las “*técnicas del cuidado, de lo anormal*” tampoco hace grandes referencias y sólo menciona que tienen que ver con la práctica de masajes sin entregar más detalles.

Si bien Marcel Mauss no se extiende más en este tipo de técnicas resulta importante destacar lo que ha llamado “*técnicas corporales*”, debido a que es uno de los primeros autores que se refieren, aunque sea en forma somera a los cuidados y prácticas relativas al cuerpo. Por otro lado, la importancia de Mauss en este ámbito radica en que plantea un nuevo tema de investigación que hasta esa época (década del '30) no había sido clasificado, tal como él mismo menciona, abriendo la posibilidad de generar estudios e investigaciones en dicho campo.

Otros autores como Le Breton se han referido de forma más amplia sobre dichas técnicas denominándolas en su conjunto como “*técnicas de mantenimiento*”⁴², las cuales incorporan nociones y prácticas que tienen relación con el cuidado del cuerpo principalmente en términos de higiene y limpieza. En las sociedades occidentales éstas técnicas encuentran estrecha relación con la práctica biomédica, es decir con el sistema médico operante y relevante, ya que, las prácticas de higiene se rigen por este patrón médico científico occidental. Sin embargo, de acuerdo al autor en muchas sociedades no occidentales o en los sectores populares las prácticas de higiene se relacionan con la prevención que no necesariamente contienen sólo un elemento médico:

“Las prácticas de higiene están con frecuencia incluidas en la prevención. En las sociedades que no pertenecen todavía a la modernidad, o en las capas populares de nuestras sociedades, los modos de prevención forman parte de la cultura de todos los días y sus exigencias son recordadas por los ancianos. A la inversa, la prevención y la higiene orientadas desde un punto de vista médico se imponen desde el exterior a poblaciones que no comprenden sus razones”⁴³

Las “*técnicas de mantenimiento*” también incorporan cuidados de orden estético, catalogados de públicos, tales como, los cuidados de la cara, peluquería, etc. Y cuidados clasificados como privados, que se refiere principalmente a los baños.

⁴² Le Breton, D. (2002:59)

⁴³ Op. Cit. (2002: 61)

Fuera del ámbito de las *técnicas de mantenimiento*, pero entendido como uno de los campos de investigación de la antropología del cuerpo, el autor menciona las denominadas **“Inscripciones Corporales”**⁴⁴, las cuales refieren a inscripciones en la carne del individuo que dejan entrever un sentido social y cultural, entre éstas se encuentran los tatuajes, las pinturas corporales, el maquillaje, etc. Incluso menciona el cuidado del cabello como una práctica de orden cultural que ejerce su influencia en el individuo.

Las definiciones entregadas por Le Breton resultan coherentes, pero no se ajustan completamente a los objetivos de la investigación, por su parte los conceptos elaborados por Mauss se hacen muy estrechos para nuestro fin investigativo. Destacamos entonces, que los conceptos entregados resultan de extrema importancia, en el sentido que *reconoce el hecho de que los usos, prácticas, creencias y costumbres acerca del cuerpo son propios para cada cultura, donde la sociedad que las genera les entrega un sentido y un valor acorde a sus necesidades.*

Podemos comenzar a definir, uno de los conceptos centrales de nuestra investigación, el cual pretende agrupar distintos tipos de cuidados corporales de forma amplia y flexible. De este modo, el ***cuidado del cuerpo*** lo vamos a entender como las prácticas, creencias y pedagogía utilizadas para mantener o lograr el *bienestar* del cuerpo en una sociedad determinada, incorporando diversas costumbres y hábitos propios de una cultura en torno a la protección y moldeamiento del cuerpo, que en último término conducen a condicionar y reacondicionar el cuerpo dentro de funciones y significados sociales y culturales coherentes para la sociedad y los individuos.

El concepto de *bienestar* que hemos mencionamos, refiere a elementos que tienen relación tanto con el cuidado estético del cuerpo, como del cuidado relativo a la mantención del estado de salud o la eliminación de la enfermedad. A su vez, el bienestar incorpora la noción de las diversas prácticas y acciones que pueden llevar a cabo los individuos en relación a su cuerpo para generar sentido a la existencia tanto a nivel individual como social.

⁴⁴ Op. Cit. (2002: 62)

V. El concepto de “Habitus”

Repetidamente nos hemos referido – y nos referiremos - a la “incorporación en el cuerpo” de diversos sistemas que dan forma a la sociedad y organizan la cultura, como los significados, signos, estructuras e instituciones. Para lo cual, uno de los conceptos más importantes que ayudan a entender ésta “in-corporación” de la cultura, es el concepto de *habitus*. Este concepto hace referencia a la relevancia del cuerpo como el medio por el cual se viven, introducen y externalizan las experiencias y practicas de los sujetos en relación y correspondencia a la sociedad de la cual forman parte.

El concepto de *habitus* es antiguo, ya Aristóteles lo definió utilizando el concepto griego de *hexis*. *Habitus* es la traducción latina dada al concepto por Aquino y Boecio. El *habitus* es entendido por estos pensadores como un término “intermedio” entre el “acto” y la “potencia”, y lo “exterior” e “interior”.

El “acto” y la “potencia” se consideran como que: “mediante el *habitus* se transforma la potencialidad inscrita genéricamente en los seres en una capacidad concreta de realizar actos”⁴⁵.

Es decir, que el *habitus* otorga la posibilidad a los seres humanos de desarrollar y accionar las potencialidades que posee naturalmente.

Por otra parte, el carácter “exterior” e “interior” del *habitus* refiere a la posibilidad de la interiorización de lo externo. Es decir, que explicaría la interiorización en el sujeto del medio que lo rodea.

El concepto de *habitus* es tratado desde diversas perspectivas por filósofos y sociólogos como Durkheim, Merleau-Ponty y Mauss, entre otros. Marcel Mauss se va a referir a la “naturaleza social” del *habitus*, remarcando que el concepto pone énfasis en “lo adquirido” por los sujetos y “la facultad” que éstos poseen. A su vez, este autor señala que:

“Estos “hábitos” varían no sólo con los individuos y sus imitaciones , sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda”⁴⁶

⁴⁵ Criado, E. M. 2003. URL.

⁴⁶ Op. Cit. Mauss. (1971: 340)

El sociólogo francés Pierre Bourdieu será quien hará la mayor reflexión teórica acerca del concepto de *habitus* en la teoría sociológica. El autor a través de éste concepto pretende superar la dicotomía entre las teorías “objetivistas” y “subjetivistas” que dan cuenta sobre las prácticas sociales. A su vez, ambas conceptualizaciones teóricas son sólo una correspondencia a la clásica oposición entre individuo y sociedad.

Las teorías “objetivistas” se inclinan por que las prácticas sociales se encuentran determinadas por la estructura social donde los individuos no tendrían una mayor incidencia. Por el contrario, las teorías “subjetivistas” recalcarían el papel de los individuos en las prácticas sociales, de esta forma, las acciones sociales se entienden como la agrupación de las acciones individuales.

La teoría de Bourdieu para superar esta división señala que la explicación de las prácticas sociales se puede dar por:

“la relación construida entre dos modos de existencia de lo social:

por un lado, las estructuras sociales externas, lo social hechos cosas: “campos” de posiciones sociales que se han construido en dinámicas históricas, así, el sistema escolar, el campo económico, el campo político, etc. Por otro lado, las estructuras sociales internalizadas, incorporadas al agente en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción: los *habitus*”⁴⁷.

De esta forma, el autor considera que los sujetos no sólo son producto de una posición estática de la estructura sino que se deben considerar como socialmente producidos dependiendo del sistema de relaciones sociales, el que a su vez, muestra estados anteriores variables, es así que, los sujetos desde esta perspectiva no son entendidos como simples soportes de la estructura. A su vez, los sujetos no son libres en su actuar sino que se encuentran mediatizados por su historia, por las condiciones sociales y culturales que se han incorporado en forma de *habitus*.

Bourdieu, entonces define el *habitus* como: “un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las

⁴⁷ En, Op. Cit. Criado

apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”⁴⁸.

Es decir, que el *habitus* entregará las herramientas dentro de marcos de referencia sociales y culturales establecidos para que los sujetos de forma consiente (pero incorporadas inconscientemente producto de la socialización primaria) bajo la incidencia directa del *habitus* (que entrega las formas de ver y valorar el mundo) realicen sus elecciones, definan sus gustos, y por ende lleven a cabo sus prácticas y acciones.

De esta forma: “Será a partir del *habitus* que los sujetos producirán sus prácticas. El *habitus*, interiorización de las estructuras a partir de las cuales el grupo social en el que ha sido educado produce sus pensamientos y sus prácticas, formará un conjunto de esquemas prácticos de percepción –división del mundo en categorías-, apreciación –distinción entre lo bello y lo feo, lo adecuado y lo inadecuado, lo que vale la pena y lo que no vale la pena- y evaluación –distinción entre lo bueno y lo malo- a partir de los cuales se generarán las prácticas –las “elecciones”- de los agentes sociales”⁴⁹.

Llegamos entonces a que el cuerpo juega un rol fundamental en la adquisición del *habitus*. Ya que, es a través de éste que los sujetos “in-corporan” éstos “hábitos” de manera no consiente que en último término guiarán sus conductas, acciones, prácticas y elecciones. Es decir, que lo subjetivo del sujeto (gustos, elecciones, acciones, etc.) se encuentra mediatizado u orientado por lo objetivo de las estructuras que se llegan a “introducir” en el cuerpo de los sujetos.

Por medio del *habitus* se produce la interiorización (en el cuerpo) de los esquemas cognitivos, perceptivos, apreciativos del grupo social del cual se forma parte. De este modo, el sujeto va a regenerar los esquemas y valores adquiridos de manera inconsciente mediante sus elecciones y prácticas conscientes.

El *habitus* y su in-corporación a través del cuerpo, ayuda a entender las similitudes y las diferencias en las prácticas de los sujetos que forman parte de un mismo grupo social. Ya que, si bien los *habitus* responden y se generan acorde a

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

estructuras específicas de un grupo social determinado, no existe una receta única y determinada que condicione las formas de actuar, los gustos y las prácticas de los sujetos, sino, éstas generan una variedad de formas que son utilizadas pero que siempre responden al marco de referencia sociocultural que las generan. Es así que, los *habitus* van a in-corporar en los sujetos tanto los modos de actuar como de ver el mundo, los cuales responden a una valoración de las diversas posibilidades de prácticas, de acuerdo a los patrones que han sido demarcados por la cultura del grupo social al que se pertenece.

Podemos decir, acorde a los fines de nuestra investigación que los *habitus* también ayudan a incorporar las prácticas y usos sobre el cuerpo a través de sus esquemas cognitivos y estructuras motivadoras en los cuales los sujetos han sido socializados, de tal forma que generaran la respuesta de los sujetos hacia el uso y la práctica de determinados tratamientos relativos al cuerpo dentro de una gama de elecciones posibles.

Los *habitus* se entienden como variables a lo largo del tiempo, las estructuras sociales sufren modificaciones a través de la historia producto de contactos con otros grupos como también debido a los propios cambios en los valores asignados a las distintas prácticas sociales generadas por los sujetos. Es así, que de una forma u otra el *habitus* condiciona las creencias y las prácticas de los sujetos acorde al medio sociocultural en el que han sido socializados. Generando a su vez, un sistema de expectativas, es decir, que los sujetos al ser socializados en un mismo grupo social esperan respuestas y acciones de sus pares acorde a los esquemas perceptivos y valóricos que han incorporado, lo que a su vez, puede provocar una fuente de prejuicios en relación a las expectativas creadas frente a los “otros”.

Una de las formas, donde se puede establecer más claramente la incorporación de los *habitus* propios de una sociedad es a través de la construcción de género. A continuación, entonces, pasaremos a revisar la incidencia del género en el cuerpo (o viceversa) y como el *habitus* ayuda a producir esta distinción.

VI. Cuerpo y Género

En la especie humana encontramos la presencia de dos sexos, el masculino y el femenino, los cuales presentan diferencias a nivel biológico y anatómico. Sin embargo, los sexos definidos biológicamente en la realidad social presentan diferencias que no tienen relación directa con sus características anátomo-fisiológicas. De esta forma, la categoría de **género** ayuda a desligar la diferencia de los sexos del ámbito biológico, para ser revisado desde una perspectiva cultural. De forma general podemos señalar que el género se entiende como la construcción cultural de los sexos.

Gayle Rubin, define el *sistema sexo/ género* como: “el conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana: con estos “productos” culturales son satisfechas las necesidades sexuales. Cada sociedad tiene su sistema sexo /género, o sea, su conjunto de normas por las cuales la materia cruda del sexo humano y la procreación es moldeada por la intervención social y satisfecha de una manera convencional, sin importar qué tan extraña resulte a otros ojos”⁵⁰.

Los estudios relacionados con el sistema sexo – genero, comienzan a considerar al cuerpo como un factor que puede afectar a las relaciones de dicho sistema a fines de la década de los ’80. Anteriormente el cuerpo era visto sólo como un objeto de opresión, así al cambiar esta visión, el cuerpo pasó a ser visto como un objeto de estudio en sí mismo. Al respecto Liuba Kogan escribe:

“[...] rescatar la *categoría* cuerpo como eje de reflexión dentro de la problemática del género, refiriéndonos a él como *locus*, es decir, como lugar concreto, social e históricamente situado, a través del cual y en el cual se construye el género”⁵¹

Para incorporar el género en la construcción cultural del cuerpo, hay que partir de la base de la diferencia sexual. El sexo se entiende como constituido por una base biológica que es interpretada socialmente, así, en nuestra cultura se diferencia entre sexo masculino y femenino a partir de las diferencias fisiológicas de los hombres y las mujeres, los que

⁵⁰ En, Lamas, M. (1986: 191).

⁵¹ Kogan, L. (1993: 37).

finalmente cumplen distintas funciones en el proceso de reproducción humana. Así, todo ser humano en nuestra cultura es clasificado al momento de nacer como hombre o mujer, y es en ese mismo instante que comienza todo un proceso en relación a la imposición y adquisición del género ya sea masculino o femenino según corresponda. De este modo, el género se considera una construcción cultural, social y psicosocial, es un proceso que entrega elementos a la identidad de un individuo pudiendo variar de una cultura a otra.

La importancia de la incorporación de la categoría cuerpo en el sistema sexo – género radica en que el cuerpo se entiende como reproductor y referente de género, ya que, como señala Luiba Kogan el proceso del género tiene lugar *en y a través* del cuerpo. Es así, que la construcción y significación cultural del cuerpo va a diferir entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino, según sean los patrones asignados y construidos para cada género. Por ejemplo, la misma autora señala que los rasgos fisiológicos que distinguen a hombres y mujeres especialmente cuando niños no son notorios a simple vista, así, la única manera de diferenciarlos es a través de la vestimenta, para lo cual a los niños recién nacidos se les viste de celeste, mientras que a las niñas de rosado y se les colocan aros. Una vez adultos, hombres y mujeres presentan diferencias a nivel de caracteres sexuales secundarios, diferencias que muchas veces no son tan notorias o distinguibles, pero si se hacen notar por medio de las características culturales que diferencian a un género de otro. También la vestimenta apunta a este fin, pero muchas veces son más importantes los gestos, posturas y las formas de expresarse en general, las que dicen relación con el género femenino o masculino. A las mujeres, por ejemplo en la cultura occidental, les “corresponde” ser más suaves y armoniosas en sus movimientos, mientras que los hombres deben ser más toscos y fuertes.

En este sentido podemos señalar que en sectores populares de la sociedad, incluso ya en la etapa fetal van siendo inculcados ciertos patrones que tienen que ver con la adquisición de género, tal como escribiera M. Weisner en un trabajo realizado el año 1982:

“...las entrevistadas... creen también en un desarrollo fetal diferencial, atribuyendo una formación cronológica más temprana el feto de sexo masculino y una más tardía al feto de sexo femenino. Esta diferenciación no se basa en razones de índole fisiológica, sino en características de los roles

adscritos a ambos sexo en nuestra sociedad (“la mujercita es más lenta, tranquila y débil”; “el hombrecito es más fuerte y rápido”).⁵²

De esta forma, se visualiza que la construcción del cuerpo femenino y del cuerpo masculino en nuestra cultura están siendo elaborados a partir de “categorías opuestas”.

De acuerdo a Kogan, se puede indicar finalmente que la construcción cultural del cuerpo se encuentra atravesada por el sistema sexo- género, por el estrato socioeconómico, y por el contexto histórico. Respecto al factor socioeconómico algunos autores señalan que es un elemento que incide en aspectos particulares sobre la construcción del cuerpo. Algunas investigaciones han mostrado que en estratos socioeconómicos más bajos los individuos muestran una mayor dificultad de expresiones corporales entendidas como una falta de libertad que viene desde el proceso de socialización. A su vez, los cuerpos se ubican en una realidad histórica que los atraviesa y les otorga un determinado sentido. También se tiene presente que los contextos históricos varían de una generación a otra, así estas variaciones pueden influir en los significados que se le otorga al cuerpo, como también un cambio en los individuos respecto a la apreciación y su relación con el cuerpo puede influir en un contexto histórico general. De esta forma, los diversos estilos corpóreos, que hemos referido recientemente en relación al género, como también la pedagogía sobre el cuerpo han variado a lo largo de la historia.

En medio de este marco, señalamos entonces, que la constitución del cuerpo desde una perspectiva cultural se torna distinta para hombres y mujeres, por lo que, podemos entender que los valores, creencias y costumbres sobre el cuerpo van a variar según el género. Existe entonces, un proceso individual de adquisición del género que se encuentra marcado por la socialización:

“...se tiene que reconocer que las características llamadas “femeninas” (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social, el proceso de adquisición de género”⁵³.

El denominado proceso de “adquisición de género”, se genera en estrecha relación con la incorporación de los *habitus*. Como ya hemos señalado, la adquisición de género

⁵² Weisner, M. (1990: 88). En, Requena, M., et. al. 1990

⁵³ Lamas, M. (1986: 187).

comienza desde el nacimiento de un individuo cuando éste es “marcado” en nuestra sociedad como hombre o mujer. Desde ese momento comienza a operar la “in-corporación” de las “estructuras estructurantes” (definidas como *habitus*) que otorgan al individuo sus esquemas cognitivos y valorativos, los cuales se realizan acorde al género que posea este individuo.

De esta forma, los *habitus* otorgan los mapas perceptivos como *categorías* -apreciativos, relativos a lo bello y lo feo, lo correcto e incorrecto, lo importante y lo que no lo es-; y *evaluativos* -respecto a lo bueno y lo malo-. Los cuales, se perciben distintos desde niño/as ya que éstos mapas están siendo incorporados con las valoraciones que corresponden a las estructuras de un grupo social determinado y que han sido construidas como distintas para hombres y mujeres. Así, podemos entender como hombres y mujeres poseen prioridades y gustos distintos, y realizan prácticas y acciones diferentes. Ya sea desde la elección en los modos de vestir, adornar un ambiente, etc., como las formas de mover el cuerpo, manejar los objetos, y relacionarse con los otros y el mundo.

VII. La Conceptualización de los “Tres Cuerpos”.

Serán N. Scheper-Hughes y M. Lock⁵⁴ desde la perspectiva de la Antropología Médica Crítica, a la cual esta tesis adscribe, quienes otorgan al concepto de cuerpo una mayor claridad y rigurosidad basándose en la distinción de categorías de éste referente. Estas categorías son: *cuerpo individual*, *cuerpo social* y *cuerpo político*. Desde tales conceptualizaciones se intenta dar cuenta de las interacciones existentes entre el cuerpo (entendido como mente /cuerpo) y las representaciones de salud y enfermedad

Desde su visión se reconoce la importancia de la relación entre la concepción de cuerpo e individuo que maneja una sociedad, y las concepciones y prácticas médicas respecto a las expresiones de la salud y la enfermedad. Relación que guiará, permitirá o imposibilitará prácticas específicas de salud que se intentan implantar desde la sociedad

⁵⁴ Scheper-Hughes, N. & Lock, M. (1989).

occidental para ser incorporadas por grupos sociales diversos, con un manejo y concepción del cuerpo distinto al elaborado por la sociedad occidental hegemónica.

De este modo, las autoras entienden el cuerpo no sólo como una entidad fisiológica sino también como un “artefacto” cultural, de forma que el cuerpo pasa a ser considerado como un constructo de orden simbólico y como tal es representativo y particular a la cultura y sociedad que le da forma. Además al tener presente el componente fisiológico del cuerpo éste es susceptible de enfermar y de padecer distintos malestares, lo que genera desde la sociedad y la cultura diversas respuestas orientadas finalmente a restablecer la salud o la “normalidad”.

En este sentido, se entiende que el cuerpo saludable entrega un modelo de integridad orgánica general, en cambio, el cuerpo en la enfermedad denota un modelo de desintegración, desarmonía y conflicto social que es necesario superar. La sociedad, en tanto, en situaciones de enfermedad y salud otorga las bases para el entendimiento del cuerpo, ya que éste representa y actúa acorde a normas, valores e imaginarios que en último término organizan y significan la sociedad.

El cuerpo, entendido entonces en su dimensión fisiológica y cultural entra en una interacción constante con la producción y expresión de la salud y la enfermedad, donde el nexo entre una antropología del cuerpo y la antropología médica se hace posible .

En su artículo Scheper-Hughes y Lock se refieren a los “*tres cuerpos*”, definiéndolos como categorías de análisis de distintos niveles, pero que se encuentran interrelacionados entre sí. A su vez, cada una de éstas categorías representa “distintas aproximaciones teóricas y epistemológicas” sobre el mismo fenómeno. El análisis del “*cuerpo individual*” correspondería a la corriente de la fenomenología; mientras que “*el cuerpo social*” al estructuralismo y simbolismo; y “*el cuerpo político*” se relaciona al análisis teórico entregado por el posestructuralismo. Pasaremos entonces a revisar cada una de las categorías de análisis del cuerpo.

El “*cuerpo individual*” tiene una expresa referencia al sujeto, se trata de las experiencias del sujeto mediatizadas en su propio cuerpo. Es por medio del “cuerpo individual”, es decir, del cuerpo del sujeto por donde se hace posible reconocer la experiencia y que esta sea expresada y sentida por el propio sujeto. De acuerdo a las

autoras, esto significa que como individuos somos capaces de intuir la “corporización” de nuestro propio cuerpo provocando una “separación individual” de los otros sujetos. Es decir, que nos damos cuenta que existimos de forma aparte a otros cuerpos individuales.

El “ *cuerpo individual*” se encuentra en estrecha relación con la noción de persona que elaboran las sociedades. Como ya señalamos en el apartado sobre la construcción del cuerpo en la sociedad occidental, en ésta el cuerpo individual está dotado de un alto grado de individualidad, entendiéndose como una fuerte separación de los “otros” sujetos y del mundo. El ser humano en la sociedad occidental pasa a estar dotado de un “yo propio”, el cual se antepone al grupo.

A su vez, el “ *cuerpo individual*” se encuentra en una estrecha e indisoluble relación con el “ *cuerpo social*”, el que reúne las experiencias individuales por medio de un sentido y significado social. Ambas categorías de cuerpo entran en relación en aspectos relativos a metáforas y representaciones colectivas de la naturaleza y la cultura.

Respecto al “ *cuerpo social*” Scheper-Hughes y Lock señalan:

“El organismo humano y sus producciones naturales de sangre, leche, lágrimas, semen y excremento puede ser usado como un mapa cognitivo que representa lo natural, sobrenatural, lo social y las relaciones espaciales” (...) “La construcción cultural de y sobre el cuerpo es útil en la sustentación de una particular visión de la sociedad y las relaciones sociales”⁵⁵.

De este modo, la categoría del *cuerpo social*, se distingue por ser tratada como símbolo, y como tal está dotado de sentido ayudando a organizar y ordenar el mundo que nos rodea.

Autoras como Mary Douglas, es de las primeras investigadoras en tratar el cuerpo en su categoría social, entendiéndolo como un símbolo, de esta forma el cuerpo social posee un carácter “representativo” tanto de la cultura, como de la sociedad y la naturaleza.

En este sentido, la autora recalca la analogía entre el *cuerpo físico* y el *cuerpo social*. El *cuerpo físico* refiere al cuerpo anatómico, es decir, el cuerpo humano, el que posee una cierta fisiología, órganos y formas corporales propias de la especie. El *cuerpo*

⁵⁵ Ibid. (1989: 358). Traducción desde el inglés.

social en cambio, hace referencia al grupo. En este nivel se expone y es posible analizar y reflexionar acerca de la penetración de las instituciones sociales en los cuerpos de los sujetos que componen una sociedad, las que van a guiar en último término las conductas de los sujetos. En relación al cuerpo Mary Douglas escribe:

“El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas”⁵⁶.

Lo relevante de lo que se señala, recae en que el cuerpo pasa a ser concebido como una construcción cultural, haciendo posible pensar la cultura y la sociedad por intermedio de éste.

Podemos mencionar entonces, que los usos y hábitos sobre el cuerpo, sus costumbres y creencias refieren a un significado y función acerca de la sociedad que las genera. A su vez, las sociedades están constantemente sujetas a cambios, por lo tanto la diversidad de costumbres y creencias sobre el cuerpo pueden variar a lo largo del tiempo. Así también de modo inverso, los cambios generados en las creencias y costumbres sobre el cuerpo expresan variaciones al interior de la sociedad que las produce.

En este ámbito, es importante hacer notar la salvedad que hace Michel Foucault en relación al *cuerpo social*, quien señala que no se puede entender el cuerpo social como constituido por:

“la universalidad de las voluntades...no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos”⁵⁷.

Foucault hace referencia a la penetración de las instituciones, por tanto de la cultura y de todo el entramado social en los cuerpos de los individuos. Es decir, que el *cuerpo social* se hace presente, no en la simple unión o confluencia de un grupo de individuos, sino en la medida que los sujetos signifiquen y elaboren estructuras que provocan y mantienen la constitución de un orden social. En este sentido nos acercamos a la definición de *cuerpo político*.

⁵⁶ Douglas, M. (1973: 156).

⁵⁷ Foucault, M. (1992: 104)

Las diversas instituciones presentes en la sociedad occidental han intentado generar una negativización y desvalorización del cuerpo en tanto receptor y operador de experiencias. Sin embargo, todos los poderes que éstas representan se hacen tangibles y se muestran en el cuerpo y a través del cuerpo, sin el cuerpo no tendrían una existencia física donde internarse, por tanto no podrían ser percibidas sus acciones concretas en una sociedad.

Scheper-Hughes y Lock señalan que el “*cuero político*” trata lo relativo al control establecido por las sociedades sobre el cuerpo, para mantener y manejar a los individuos dentro de límites establecidos. Es decir que:

“Se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individual y colectivo) en la reproducción y sexualidad, en el trabajo y el ocio, en la enfermedad y otras formas de desviación y diferencia humana”⁵⁸

Serán las distintas instituciones que se encuentran presentes en una sociedad, como la institucionalidad medica, educacional, el matrimonio, etc., las encargadas del “control” y “educación” del los cuerpos para que los individuos respondan de forma positiva y adecuada a las exigencias estructuradas y establecidas de la sociedad.

Finalmente, debemos decir que el cuerpo en la sociedad y la cultura se torna en un “campo” disputado, o más bien, confluyente de los diversos saberes y elementos propios de una sociedad que van dando forma y sentido a significados culturales. Es decir, en el cuerpo se hacen presente instituciones y categorías como la religión, la medicina, la economía, la política, la sexualidad y el género, elementos que se hacen visibles tanto en el cuerpo individual, como en el cuerpo social y político.

Bajo este contexto teórico que hemos ido refiriendo, debemos señalar que el concepto de *cuero* lo visualizamos desde la perspectiva simbólica como un “paraje” de significados, que nos ayuda a comprender las diversas prácticas y significaciones culturales que dan forma a entramados sociales. En esta perspectiva entenderemos el concepto *cuero* tal como menciona David Le Breton: *el cuerpo puede ser entendido como un constante*

⁵⁸ Op. cit. Shepper-Hughes; Lock. (1989: 348). Traducción desde el ingles.

*productor y registrador de sentido, siendo el soporte material, “el operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos”*⁵⁹.

En este sentido, el cuerpo se entiende desde dos perspectivas que confluyen y que además son congruentes al modelo de la diferenciación analítica de los “tres cuerpos” que hemos mencionado. Por un lado, el cuerpo se constituye como una construcción simbólica elaborada por cada sociedad y que responde y estructura sistemas que dan forma y reproducen la cultura, siendo concordante al denominado “cuerpo social”. A su vez, la definición elaborada por LeBreton que nosotros adscribimos, considera la perspectiva individual donde el cuerpo se entiende como un medio para la relación del sujeto con sí mismo, con los otros sujetos y con la sociedad, otorgándole sentido y valor a las experiencias individuales y compartidas. Perspectiva que resulta absolutamente congruente con el concepto de “cuerpo individual”.

De este modo, la elaboración del concepto *cuerpo* bajo una perspectiva simbólica se entrelaza fluidamente con el modelo conceptual de los tres cuerpos. Este modelo elaborado desde la antropología médica crítica, - la cual es nuestro punto de partida para trabajos de salud y bienestar corporal -, nos resulta fundamental en el sustento teórico especialmente en lo que dice relación con el concepto de cuerpo individual y de cuerpo social.

En este contexto, debemos recalcar que ambas perspectivas a las que hemos adscrito, parten su análisis respecto al concepto del cuerpo como una construcción cultural desde la premisa arraigada en la sociedad occidental acerca de la dicotomía mente /cuerpo. De forma que, los distintos modelos conceptuales y teóricos al reconocer y desentrañar la importancia de esta oposición en la construcción del cuerpo moderno, tratan de enfocar su análisis desde una perspectiva que disuelva la oposición, para acercarse al cuerpo como a una unidad *mente-cuerpo*. Y desde allí, elaborar las reflexiones analíticas que se orientan hacia la comprensión y esclarecimiento de la diversidad de relaciones y construcciones del cuerpo, y como éstas a través de sus distintas expresiones también pueden incidir en la sociedad y en la cultura que les da origen.

⁵⁹ Concepto acuñado por David Le Breton

METODOLOGÍA *DE INVESTIGACIÓN*

El presente estudio se enfoca en la metodología cualitativa, situándose en un nivel de investigación de tipo exploratorio. Esto quiere decir que no pretendemos corroborar hipótesis ni podemos hacer comparaciones con otros estudios de ésta índole, más considerando que en Isla de Pascua no se han llevado a cabo trabajos relacionados con la temática del cuerpo. De este modo, esta investigación centrada en los cuidados corporales de las mujeres rapa nui se constituye en una primera aproximación a la temática del cuerpo en Isla de Pascua. Es así que el cuerpo tal como lo entendemos, - es decir como un constructo biológico y cultural -, otorga un amplio y novedoso campo de investigación que posee muchísimas posibilidades para ser estudiado desde diversas ópticas.

La antropología tiene la particularidad de circunscribir su investigación a un método propio, como es el método etnográfico, con el fin de generar conocimiento riguroso acerca de la realidad social⁶⁰. Siguiendo a Víctora, el método etnográfico permite un acercamiento a las prácticas culturales desde un contexto social amplio y de esta forma se pueden establecer relaciones entre fenómenos que forman parte de una determinada visión de mundo. A su vez, las prácticas - como ciertos tratamientos para el cuerpo - pueden ser observadas a simple vista mientras que los valores que las sustentan deben ser desentrañados. De esta forma, resulta fundamental el uso de distintas técnicas de investigación cualitativa, como la *observación* y las *entrevistas*, que actúan de forma complementaria y por ende posibilitan una comprensión mayor del fenómeno en estudio⁶¹.

Velasco y Díaz de Rada⁶², destacan que ambas técnicas de investigación utilizadas en el trabajo de campo generan dos tipos de discursos que se entrelazan en la información finalmente producida. Es así que, la observación produce “descripciones”, es decir un

⁶⁰ Víctora, C. G. et al. (2000: 53).

⁶¹ Ibid. (2000: 54).

⁶² Op. cit. Velasco; Díaz de Rada. (1999: 35)

discurso que es elaborado por el propio investigador, mientras que la entrevista refiere a un discurso que es efectuado por los sujetos que forman parte del contexto de estudio.

La *entrevista*, en este sentido, posee diversas modalidades que otorgan una mayor o menor libertad de interpelación tanto al entrevistador como al entrevistado. La entrevista de forma general se entiende como una interacción social en la que participan dos o más persona produciéndose una comunicación de significados.⁶³

En esta investigación recurrí al uso de las denominadas *entrevista semiestructurada* y *entrevista en profundidad*. Esta última es definida como:

“reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como la expresan con sus propias palabras”.⁶⁴

La *entrevista semiestructurada*, en cambio, se caracteriza por entregar al entrevistado cierto grado de libertad para referirse a diversos temas, pero en función de la focalización que va orientando el investigador. A su vez, este tipo de entrevista se efectúa en base a una pauta de temas y/o preguntas que deben ser cubiertas en sus respuestas por el entrevistado.

Es así que, para el trabajo de campo construimos una pauta de entrevistas que incorporaba distintos temas acorde a los objetivos de la investigación. A modo general los temas tratados en las entrevistas fueron: desarrollo del cuerpo; concepciones sobre el cuerpo femenino y sus cuidados; concepciones acerca de los adornos y cosméticos utilizados para el cuerpo; relación generada con el cuerpo; y valorización y definición del cuerpo femenino⁶⁵.

Por otro lado, la *observación participante*, permite internarse en un grupo y poder profundizar desde la mirada del observador en las acciones, el dialogo y las reflexiones cotidianas que se producen en la interacción de un grupo de personas.

⁶³ Rodríguez, G. (1996: 171)

⁶⁴ Taylor; Bogdan. (1990: 101)

⁶⁵ Se ha elaborado un anexo metodológico que se incluye al final de la investigación, en el cual, se mencionan los indicadores elaborados para cada uno de los objetivos específicos, y se exponen detalladamente los temas de la pauta de entrevistas.

En este caso, el acercamiento efectuado en Isla de Pascua bajo la observación participante, recogiendo tanto las prácticas sociales como el discurso de las mujeres puede considerarse como una *aproximación* a la realidad y al constructo simbólico del “otro”. Lo que a su vez se encuentra atravesado por nuestros intereses investigativos y nuestro propio constructo simbólico y valorativo, lo que finalmente incide en la elaboración de las percepciones acerca de la realidad del “otro” que pretendemos llegar a conocer.

De esta forma, para dar cuenta de los objetivos de la investigación realice un *trabajo de campo* durante un mes y medio en los meses de junio y julio del año 2002 en Isla de Pascua que resultó un sustento fundamental para conocer las costumbres y creencias asociadas al cuidado del cuerpo entre las mujeres rapa nui.

Durante el trabajo de campo en Isla de Pascua habité en casas de familias rapa nui lo que sin duda constituyó un importante apoyo para mi aproximación al cotidiano de las mujeres rapa nui. De este modo, la primera familia con la que conviví durante un mes se convirtió en la puerta de entrada a la vida diaria en la Isla, mientras que la convivencia con la segunda familia se extendió por dos semanas y estuvo marcada por un mayor manejo, y profundización en el conocimiento de la vida cotidiana de los isleños. Por consiguiente a medida que mi presencia se tornaba más rutinaria tanto para las familias como para el resto de la comunidad aumentaban progresivamente las posibilidades de lograr una mayor confianza con las mujeres que serían mis informantes.

Debo agregar también, que mi llegada a una familia rapa nui estaba concertada desde Santiago a través de mi Profesora Guía Mónica Weisner, de forma tal que el hecho de llegar a Isla de Pascua en calidad de estudiante tesista, y ser recibida por una familia y por personas que sabían de antemano mi llegada fue un factor que potenció mi rapport con la comunidad siendo demasiado relevante para no mencionarlo. Ya que, si bien, durante mi estadía no tuve problemas de convivencia, y de hecho con todas mis entrevistadas establecí una relación de mutuo respeto y aprecio, siendo prueba de ello las opiniones y hasta cierto punto “confesiones” que las mujeres me entregaron sobre un tema tan personal e íntimo como los cuidados corporales relativos a la higiene y sexualidad, de todas formas es muy difícil internarse en cualquier comunidad sin un referente cercano para ellos, más aún

siendo una *continental*⁶⁶ en rapa nui. Por el contrario, las familias y las personas con las que tuve la suerte de compartir me integraron a sus hogares y me hacían sentir como parte de su familia, demostrando interés, preocupación, y hasta cierto grado complicidad con el trabajo que estaba realizando.

Creo que una de las primeras impresiones que me llevé en la Isla fue justamente el trato recibido, tanto por las familias, como por las personas contactadas desde Santiago, quienes desde un primer momento estuvieron dispuestos y abiertos a entregar información y a responder mis preguntas. Incluso recién llegada a la Isla, sólo habían pasado un par de horas que había bajado del avión cuando me ví libreta en mano haciendo anotaciones respecto a ciertos cuidados de posparto que dos mujeres me iban señalando como parte de mi tema de trabajo. A su vez, es impresionante como muchos rapa nui, sobre todo adultos, manejan el trato con personas o investigadores interesados en hacer entrevistas o preguntas específicas sobre su cultura. Ante lo cual, pueden ser muy abiertos y demostrar interés, como también ser parcos y cortantes en los temas que no desean dar a conocer.

Esta demostración de una especie de acostumbramiento o normalidad ante las entrevistas también les hace sentir cierta “autoridad” frente a como se realizan las preguntas o como uno establece un primer acercamiento con las personas que se quiere entrevistar, principalmente si son mayores. Para mí fue frecuente, más en mi calidad de estudiante, que me dijeran cuando debía entrevistar a alguien y como debía acercarme a las personas para que tuvieran confianza y quisieran responder a mis preguntas. Destacaban en ese sentido que con los *koros* y las *nuas*⁶⁷ había que demostrar interés en su estado de salud y en su familia, olvidando la distancia y la formalidad de la ciudad al que los *continentales* estamos acostumbrados.

De esta forma, la técnica de la *observación participante* me permitió internarme en la vida cotidiana del grupo, comenzando un proceso de conocimiento sobre los códigos de conducta y las “buenas” prácticas socialmente legitimadas, pasando a formar parte de éste como un actor social con un rol determinado que en mi caso fue el de estudiante. A su vez,

⁶⁶ Con esta denominación de *continentales* se deja de manifiesto la diferencia que elaboran los rapa nui desde su pertenencia cultural, con respecto a los chilenos que provienen del continente.

⁶⁷ *Koro* y *Nua* son términos muy difundidos en Isla de Pascua para referirse de forma respetuosa y cariñosa a las personas mayores. *Koro* se usa para referirse a los hombres mayores y *Nua* para las mujeres

la observación fue fundamental para la aproximación tangible y práctica sobre las diversas costumbres y hábitos en torno a los cuidados corporales.

En cuanto a las ventajas de los tipos de entrevistas utilizadas en el trabajo de campo estuvieron dadas por permitir recoger directamente los discursos y opiniones de las mujeres frente al tema de estudio. Por lo que, mientras estos discurso se iban produciendo podía también complementarlo con la observación de las actitudes de las personas mientras se producía la conversación. De modo tal que en cada momento era posible distinguir si existía algún grado de molestia, o por el contrario aumentaba el interés generado en las mujeres frente a la entrevista o ante determinados temas sobre todo aquellos de carácter muy íntimo. Todo lo cuál resultó significativo para el posterior análisis de los datos.

Así mismo, el hecho que los encuentros se produjeran en un ámbito privado, sólo en un par de casos se dio la presencia de hijos o hermanas de las entrevistadas, permitió instalar un clima y una situación que ayudó a generar mayor confianza y desplante de ellas al sentir que no se generaba ninguna interpelación de orden valórico ni por la entrevistadora ni por los pares, que las hicieran sentir incómodas.

Por su parte, las entrevistas que contaron con presencia de familiares de las mujeres que me ayudaron en la investigación fueron muy significativas, ya que permitieron percibir de qué forma y qué temas eran tratados abiertamente o por el contrario generaban incomodidad. Así también se generaba un diálogo entre las personas presentes que ayudó a complementar la información entregada por las entrevistadas.

Estos encuentros basados en el diálogo, también entregaron una información crucial para los fines de la investigación que tiene que ver con las diferencias y continuidades a nivel generacional. Es decir, que los sujetos al incorporar la perspectiva diacrónica de su realidad sociocultural en el discurso, entregaban luces sobre valores, normas, actitudes, prácticas y formas culturales que se mantienen o cambian en el tiempo.

Muestra Definida para la Investigación

El universo de estudio de la investigación lo conforma la población rapa nui que habita actualmente Isla de Pascua. Acorde a los objetivos de la investigación, donde lo que

interesa es conocer la significación cultural del cuidado del cuerpo femenino, la muestra quedó determinada por mujeres rapa nui de distintas edades, lo que resultó en una muestra final de 21 mujeres rapa nui entrevistadas.

Para los fines de la investigación establecimos **tres grupos generacionales** de mujeres a través de los cuales será posible aproximarnos a los cambios y continuidades en las prácticas y significados relativos al cuidado tradicional del cuerpo. Los grupos generacionales se definieron acorde a rangos de edad que encuentran formas de vida similares en relación al desarrollo y los cambios en la vida cotidiana que ha experimentado Isla de Pascua en las últimas décadas. Los tres grupos establecidos son:

- Mujeres Jóvenes: 14 a 30 años
- Mujeres de Mediana Edad: 31 a 59 años
- Mujeres Mayores: 60 años en adelante

Cada uno de los grupos contó con *siete* mujeres a quienes se les efectuó *entrevistas semiestructuradas*. Del total de la muestra (21), *3 corresponden a “informantes clave”*, con quienes se desarrollaron reiteradas *entrevistas en profundidad*. Las informantes clave corresponden a dos mujeres del grupo de mediana edad y una mujer del grupo de mayor edad.

La *entrevista semiestructurada* aplicada durante el trabajo de campo a las entrevistadas consta de una serie de preguntas relevantes para la investigación, pero que sin embargo, deja espacio para que las entrevistadas expresen sus opiniones acerca de temas que para ellas resultan importantes y quieren dar a conocer. Este tipo de entrevista generalmente se realizó en distintos encuentros, lo que dependió del tiempo disponible de la entrevistada como también el tener la oportunidad de profundizar o ir incorporando temas significativos para el estudio.

Las *entrevistas en profundidad* se aplicaron a mujeres de mayor cercanía con las que tuve la posibilidad de compartir mucho tiempo durante mi estadía en Isla de Pascua. Con ellas fue posible ir ahondando en distintos espacios de tiempo diversos temas, tanto relativos al tema de estudio, como también temas de interés para los isleños y para ellas en particular. El trabajo realizado con las *informantes clave* fue fundamental para acercarme de una manera más profunda a los distintos conocimientos y prácticas relativas al cuidado del cuerpo, así también, para poder indagar en sus apreciaciones sobre estos temas. Este

nexo a su vez, ayudó a ir creando una red dentro de la comunidad que terminan por adjudicarme un rol y una posición dentro del grupo.

Esta aceptación por las familias y los grupos de pares de las informantes clave me permitió ir extendiendo los nexos en la Isla, ya que, pude asistir a eventos y fiestas que de otra forma hubiesen estado vedados, situaciones que permitían que me fuera acercando a la realidad rapa nui desde las vivencias cotidianas de las propias familias. Ayudando a su vez, a generar con algunas entrevistadas momentos de gran confianza y además ir ahondando con distintas personas sobre los temas que iban surgiendo durante el trabajo de campo.

En vista de lo pequeña que resulta ser la comunidad rapa nui en los capítulos que trataremos a continuación los nombres de las entrevistadas han sido modificados para, de esta forma, guardar su privacidad y anonimato. Es importante destacar que una de las informantes posee un vasto conocimiento en distintos tipos de medicinas, ya que es médico gineco-obstetra y además desde niña fue introducida en la medicina tradicional de Isla de Pascua. Durante el trabajo de campo, ella fue un apoyo fundamental en mi aproximación a las prácticas tradicionales del cuidado del cuerpo, comparando a su vez, ésta visión tradicional con la de otros tipos de medicinas, e incorporando también, ciertos aspectos de las practicas medicas que se extienden a la cultura polinésica en general. Así mismo, su visión frente a la cultura rapa nui resultó interesante y relevante al considerar que ha vivido en diversos lugares del mundo, y ha practicado la medicina en hospitales de distintas partes de la polinesia.

Hemos finalizado la Primera Parte de la presente investigación donde se han expuesto los antecedentes relativos a la contextualización histórica de Isla de Pascua, haciendo además, una mención acerca del modo de vida actual en la Isla en base al trabajo de campo. A su vez, hemos presentado los referentes teóricos y metodológicos de la investigación y se han planteado los objetivos que guían y que pretende responder el estudio. De este modo, daremos paso a la Segunda Parte, donde daremos cuenta en tres capítulos de los antecedentes y del análisis en torno al tema de los cuidados corporales en mujeres rapa nui.

Segunda Parte

CAPÍTULO PRIMERO

El Cuerpo Integrado:

acercamiento al cuerpo como frontera y búsqueda de sanación y del bienestar.

En el presente capítulo nos acercaremos a las percepciones identificadas en los distintos grupos generacionales de mujeres sobre la relación establecida con el cuerpo femenino respecto a su desarrollo y a las valorizaciones otorgadas.

Nos referiremos a la percepción sobre el cuerpo como totalidad en base a la lógica generada con lo calificado como foráneo, haciendo posible percibir y manejar el cuerpo como un límite, una frontera individual en determinados contextos. A su vez, revisaremos la relación producida con lo tradicional.

Desde este punto podemos comenzar a interiorizarnos en los diversos tratamientos y prácticas médicas tradicionales para el cuidado del cuerpo que son asociados a la obtención o mantención del bienestar general del individuo. Nos acercaremos a estos tratamientos fundamentalmente desde el estado de salud de las personas, pero también incorporamos tipos de tratamientos relativos a la enfermedad donde exponemos una breve revisión de las concepciones de la medicina tradicional rapa nui. Lo cual posee en último término el objetivo de alcanzar la sanación y bienestar total del individuo.

I. Desarrollo del cuerpo: un acercamiento a la valoración otorgada al cuerpo femenino

La caracterización del cuerpo femenino por las distintas mujeres entrevistadas fue desarrollada a partir de su experiencia de vida, relacionándola con los cambios físicos del propio cuerpo: específicamente la aparición de los caracteres sexuales secundarios.

Al respecto Florencia⁶⁸, mujer joven, señala:

“Algunas partes de tu cuerpo van creciendo, los senos, el traste, las piernas, de repente te encontrái con cosas que te pasan en el cuerpo que no te pasaban cuando niña: crecimiento de cabellos, ese tipo de cosas. (...). Igual uno se va viendo como uno se va desarrollando, y es como de forma natural que uno también va adaptándose... al cuerpo, o por último conversando con tu mamá que te vaya explicando por qué te sucede esto, por qué te crecen más los senos, por qué cuando te va a llegar la regla te duele un poco... pero yo creo que igual se va dando un proceso natural, no tanto de andar averiguando cosas”.

La naturalidad del proceso de cambio y crecimiento del cuerpo de la mujer que describe Florencia es común entre las mujeres jóvenes. Sin embargo este proceso no tuvo siempre una connotación positiva o al menos de naturalidad, como puede observarse en las generaciones de mayor y de mediana edad. Las mujeres que corresponden a estos grupos de edad actualmente son las madres y abuelas, y vivieron un proceso de cambio corporal con mayores dificultades.

Uno de los acontecimientos más característicos e innegables del desarrollo del cuerpo de la mujer es la llegada de la menarquia, entendiendo que posee una connotación biológica y cultural que implica el paso de la niñez a la adultez. Para mujeres rapa nui de dichas generaciones resultó ser un proceso oculto, desconocido y por lo tanto de una penosa comprensión, ya que, hasta hace un tiempo atrás a las niñas no se les enseñaba y menos aun se les explicaba acerca de la menstruación.

⁶⁸ Los nombres verdaderos de las entrevistadas fueron cambiados.

Situación que se hacía más difícil aún con la extendida creencia acerca de la aparición de la menstruación, la cual comenzaba con la iniciación sexual de la mujer. Por lo tanto, si consideramos que las niñas tenían su menarquia entre los 10 y 14 años (como cuentan algunas entrevistadas) se pensaba que habían comenzado su vida sexual a esa temprana edad.

Elena, (mediana edad): “Imagínate que cuando tuve mi primera regla tuve que decir a mi abuelo, ¡pucha!, fue con un tabú porque mi abuela no me había enseñando... Yo me acuerdo que a una tía mía yo le dije: “tía estoy enferma”, y me dijo: “¡te habrás acostado con alguien!”, así, ¡pero cómo voy a hacer eso!, y me llegó a los 10 años, ¡imagínate!...”.

También Beatriz (mujer mayor) cuenta su experiencia: “cuando usted tiene un regla, usted cree que su vagina ya se cortó por eso viene eso, y es cosa natural, y uno no sabe por qué viene eso, no te enseña... cuando yo tenía... yo pensé que se me había cortado la vagina y le tenía miedo... decía yo con qué voy a hacer eso... por qué viene eso, duraba tres días, yo dije bueno ¿cómo me corté?, yo no sentí...”

Continúa: “...y también... cuando las mamás o el papá ve que usted tiene ese te va a decir que usted tenía relación con otra persona ¡y no era!, era cosa natural por la edad, bueno ahora vengo a darme cuenta que por la edad esa que venía, pero en ese tiempo la mamá o el papá le dice que: “eso que tu tiene...porque tuvo relaciones con alguien”... y... no es eso... los papás o la mamá, las personas mayores la retan por eso, pero y uno no sabía por qué (...) no creen eso (que la menstruación es natural), ahora no, en estos tiempos (ha cambiado esa idea)”.

El Dr. Ramón Campbell durante su estadía en Isla de Pascua fue testigo de esta creencia acerca de la menarquia en las jóvenes:

“...en la actualidad una especie de secreto, *tapu*, hace que las primeras menstruaciones, *toto*, de las jóvenes sean cuidadosamente ocultadas, a pesar de la liberalidad de costumbres que siempre ha imperado en la isla. Son un

signo de que la vida sexual se ha iniciado y es preferible que la joven se guarde de hacerlo saber a sus padres. Ello no es óbice para que éstos reciban con beneplácito los *poki* [niño] de sus hijas solteras”

Podríamos inferir que la relevancia otorgada a la forma de iniciación de la vida sexual en las jóvenes, considerando el valor otorgado a la virginidad, puede estar relacionado con antiguas tradiciones que se hacían cargo de la socialización del paso de la niñez a la adultez en rituales y costumbres específicas como puede ser el caso de las *neru*⁶⁹.

Una vez que esta socialización desaparece se genera un vacío en la forma de iniciar a las niñas pudiendo dar paso sólo a un “castigo” como cuentan las entrevistadas. En tal caso la virginidad se muestra claramente como un valor, sin embargo, este valor podría estar asociado no sólo al especial cuidado en la motivación de la iniciación sexual como, por ejemplo, la espera del matrimonio. Sino que la aparición de la menarquia implica el cambio de status de la mujer dentro de la sociedad, dejando de ser una niña y demostrando tener la posibilidad de engendrar, de comenzar una vida sexual activa y pasar a ocupar una posición como mujer adulta dentro de la sociedad.

Actualmente ha existido un cambio respecto a la manera de aprender y experimentar la sexualidad. En este sentido, las mujeres mayores señalan que cuando eran jóvenes no podían hablar libremente sobre sexo y sexualidad ya que existía cierto tabú sobre el tema. A su vez, también comentan que antes los jóvenes eran “más ingenuos” y no se preocupaban desde tan temprano sobre este tema.

Beatriz señala al respecto: “... (los padres) no hablaba de sexo como que ellos creen que hablar de sexo está haciendo un garabato por eso no se habla de eso, nunca se habla de eso... ahora se habla, las mamas a las niñas que sexo y todo eso hasta en la escuela enseñan”.

⁶⁹ Se denominaba *neru* a las jóvenes vírgenes que permanecían escondidas en cuevas por un tiempo prolongado para ser ofrecidas al *ariki* (rey) como esposa. Llegado el momento de la elección de la esposa, sacerdotes revisaban los genitales de las jóvenes, verificando la virginidad y la capacidad de engendrar de las mujeres *neru*.

Isabel (mediana edad) reconoce que tuvo una experiencia distinta al común de las mujeres mayores o de su edad para ir afrontando y comprendiendo su desarrollo corporal y la sexualidad al mantener una relación cercana y de confianza con su madre. Actitud que considera positiva hasta el día de hoy ya que incluso le fue útil para tratar el tema con sus hijos:

“(Nos hablaba de)... ir creciendo, como iba formando nuestro cuerpo... la parte sexual encontré siempre a mi mamá muy sabia en esa parte, a nosotros siempre nos fue enseñando... el hombre para la mujer, la mujer para el hombre, nunca fue una cuestión ahí directamente a la parada, no. Siempre nos decía que el día de mañana nosotros vamos a sentir cosas que nunca hemos sentido, que eso significa estar con ganas de tener lo que es estar con el hombre, la mujer para que tu puedas llegar a tener eso tu tienes que estar en primer lugar menstruación, tu ya vienes siendo mujer, mujer en que no eres mayor de edad, o sea, si tu no te cuidas... el aparato digamos... femenino y masculino, si tu no te cuidas lo que va a pasar se va a formar eso y nace, ¡vas a tener una guagua!, a los 15 ó 14, 13, ¡no!, ¡porque eso no es mamá, todavía no puedes ser mamá!, porque puedes ser mamá pero tu todavía no puedes cuidar a un niño (...) no sé si es parte de la ignorancia o no, como la cigüeña, pero fijate que fue una cuestión muy útil para mí, que yo lo tomé con mis hijos...”.

Beatriz (mujer mayor) también comenta sobre los cambios en la forma de enfrentar la sexualidad que se han producido en las distintas generaciones:

“... yo en mi época... las jóvenes siempre se junta, conversa cosa que no es de sexo, ni de mira tu cosa (los genitales)... no dice ni una palabra fea, se mantiene así bien unido... las niñas que digamos y las jóvenes siempre unía pero no digamos de esa manera como ahora (sexual)... ahora ¡uf!, ¡esa guagua así ya sabe lo que es sexo! (...) ...para mi no, no es malo (esta situación), es cosa siglo que ya viene la otra generación... cómo le diré, en mi época las niñas y los jóvenes se van a la playa a la caleta de Hanga Roa ahí a bañarse como Dios mandó al mundo, ni las niñas ni los niños, usted sabe que el niño

15 años, 16, 17 años ver a una niña en pelota no tendrá gana de hacer algo de sexo pero jamás hizo eso, jamás hizo eso, (...) eso lo que estoy contando, no tiene eso, no piensa así, piensa de otra manera, piensa o sea, sanamente que usted es un cuerpo que no se, que no está manchado de los joven y de las niñas y así, va creciendo, va viendo de generación en generación hasta la fecha de hoy día, y bueno ya la fecha de hoy día ya es distinto... y las niñas ya sabía lo que es sexo...”

Durante mi estadía en la isla mujeres de diferentes edades comentaban con cierta nostalgia la costumbre de ir al mar, se bañaban desnudos tranquilamente sin provocar la atención de hombres o mujeres lo que tampoco suponía una connotación erótica y sexual. Ellas señalan que con el aumento del movimiento de personas externas a la isla, tanto de turistas como de nuevos residentes, ha sido imposible continuar con esta costumbre, ya que, llama la atención de los extranjeros quienes irrumpen esta privacidad con máquinas fotográficas y de video y con miradas de tonos “erotizantes”.

La idea presente en las mujeres de más edad sobre un mayor conocimiento e interés de los jóvenes en el sexo también es compartido por las propias mujeres jóvenes, tal como señala Catalina:

“... es que lo que al hombre le gusta, es que son dos cosas las que ven los hombres, los pechos y el trasero, es lo único que se preocupa, pero se preocupa porque si uno no tiene eres fea, eres lo peor, pero si uno tiene te van a pescar siempre, siempre vai a ser como popular, como llamativa”.

La mayoría de las entrevistadas reconocen que se han producido cambios en la forma de enfrentar la sexualidad que tienen los jóvenes rapa nui actualmente respecto a las generaciones anteriores. Reconocen, a su vez, que estos cambios han ayudado a obtener una mayor información; particularmente las mujeres han aprendido sobre su propio desarrollo corporal ayudándolas a enfrentar el proceso de crecimiento.

Las mujeres de los distintos grupos generacionales al hablar sobre los cambios de su cuerpo plantean como la característica más importante la llegada de la menstruación. Este

hecho es entendido y apropiado por las mujeres como una distinción, tanto de género como de simbolización de una etapa de la vida.

Ésta última la podemos entender tomando en consideración que es en esta etapa donde comienzan los primeros cuidados y tratamientos tradicionales relativos específicamente al cuerpo femenino. Mientras que la diferencia generada entre mujeres y hombres a partir de un hecho natural como es la menstruación, se torna en una distinción de género y como tal pasa a ser parte de un aspecto cultural posible de ser dotado de simbolización.

De esta forma, las mujeres entrevistadas comienzan a describir y valorizar el cuerpo femenino en base a diferencias de género.

II. Valorización otorgada al cuerpo femenino

A partir de esta diferenciación sexual cuando el cuerpo de la mujer ya está desarrollado y es considerado un individuo adulto, la relevancia y la valorización que se le otorga al cuerpo femenino se centran fundamentalmente en las ventajas y las diferencias respecto al cuerpo masculino.

Para ir acercándose a una caracterización del cuerpo femenino la mayoría de las entrevistadas fueron describiendo las cualidades y propiedades del cuerpo de la mujer, estableciendo diferencias y realizando comparaciones con el cuerpo del hombre.

Como veíamos en el apartado anterior sobre el desarrollo y el cambio del cuerpo de la mujer, Catalina agrega una diferenciación con los hombres:

“Mentalmente la persona se empieza a desarrollar, de cabra chica empieza a pensar en cosas más maduras, más madura que los hombres, la mujer es más desarrollada”.

Al ir alejándonos de la experiencia personal vivida por las entrevistadas respecto a su crecimiento y desarrollo como mujer, nos acercamos a las propias características y valor otorgado al cuerpo femenino y más específicamente a la mujer.

Como veremos las características señaladas sobre el cuerpo femenino corresponden, por un lado, a elementos asociados directamente a una concepción del temperamento femenino en la cultura occidental. Por ejemplo, el cuerpo de la mujer es percibido como que posee una gran sensibilidad, permitiendo generar una relación más completa y directa entre el “corazón” y la “mente” a diferencia del cuerpo masculino:

Florencia, mujer joven, comenta: “Es que el cuerpo de la mujer es tan diferente, van tantas cosas, no sabes si es más sensible, tiende a sentir más las cosas, a poner más atención en muchas cosas que de repente los hombres, no se, igual tiene que ver mucho con el corazón y con la cabeza, es una relación... igual es como tan diferente hablar de un hombre... y hablar de una mujer, una mujer es lo que dice el nombre: una “mujer”, o sea, sensibilidad, cariño... son tantas cosas las que se mezclan en una mujer”. (...) “... de repente yo creo que... tenemos como muchas cosas dentro de nosotras, y que no se, al lado de un hombre no podría decirte, "oye nada que ver los hombres con nosotros", es que si hablamos del cuerpo de la mujer y el cuerpo del hombre, yo no se, te diría maravillas de un cuerpo de la mujer que no te podría decir de un cuerpo de un hombre...yo pienso que igual cada parte del cuerpo de la mujer es super importante...”.

En este sentido Catalina señala que el cuerpo de la mujer: “Es más llamativo, tiene más cosas...”.

A las entrevistadas, independiente de su edad, les era difícil señalar características relativas al cuerpo femenino lo que no se debía a la ausencia de cualidades o caracteres propios que pudieran asignar al cuerpo de la mujer. Si no más bien, se debía a que intentaban hacer una referencia completa de lo que para ellas significaba “ser mujer”, y más aún “ser mujer rapa nui”.

De esta forma, eran muchos y muy variados los aspectos que intentaban describir y otorgar al cuerpo femenino de la mujer rapa nui llegando a considerar que existe una “suma” de elementos que las caracteriza. Estos elementos permitirían a las mujeres rapa nui desarrollar una gran fortaleza que las ayuda a desenvolverse en la vida cotidiana; fortaleza que el hombre rapa nui no desarrolla de la misma forma.

En tal sentido, tenemos que la concepción tradicional de la cultura occidental relacionada con la autoridad masculina sobre la femenina se ve en cierta medida desdibujada. Ya que, las mujeres rapa nui sienten y experimentan una sociedad que manejan y ordenan generalmente desde el ámbito privado con una respetada autoridad proveniente de lo tradicional, que incluso llega a sobrepasar el dominio de lo meramente femenino para expandirse a la sociedad rapa nui en su conjunto, por lo tanto esta autoridad femenina es percibida y aceptada por sus miembros.

Al respecto, Andrea (mediana edad) menciona: "...yo encuentro que la cabeza pa' mi es todo, porque el hombre acá es mucho más débil cuando hay problemas, en cambio, la mujer lucha, son súper luchadores... piensan y dan vuelta las cosas y buscan la solución, el hombre es más práctico... yo creo que es... por la capacidad de dar a luz".

El valor otorgado a la mujer rapa nui proviene gracias a lo que señalaron las entrevistadas como la mayor ventaja del cuerpo femenino, es decir, la capacidad de "dar a luz":

Beatriz (mujer mayor) señala sobre la mayor ventaja del cuerpo femenino: "Bueno la mayor ventaja que tiene el cuerpo de la mujer es su hijo... es su hijo, por qué, porque de ahí salió ese fruto... y ese fruto nadie te va a quitar, aunque sea que se case, que tenga mujeres, niños, pero ese fruto son suyos...". Florencia, mujer joven, se refiere a la importancia del cuerpo femenino en su capacidad de concebir: "...nosotras... tenemos un cuerpo totalmente diferente al de un hombre, estamos dotadas con cosas diferentes, tenemos la capacidad de criar un niño dentro de nosotros muchos meses,... tenemos la facultad de darle leche, darle un alimento a un niño..."

Hemos visto que las valorizaciones del cuerpo femenino se asocian a los cambios y desarrollo del cuerpo, lo cual implica la incorporación en la mujer de una distinción respecto al cuerpo masculino. Diferenciación que, primero es otorgada por la aparición de la menstruación y en último término refiere a la capacidad de la mujer de concebir.

A su vez, se presenta una valoración del cuerpo como “totalidad”, la cual es independiente al género y refiere a la importancia del cuerpo humano en su conjunto

La “totalidad” del cuerpo se orienta a que cada una de sus partes son importantes para el despliegue del individuo en la vida cotidiana del grupo. De esta forma, algunas entrevistadas dejan entrever el alto valor asignado a cada una de las partes del cuerpo visualizando al cuerpo humano como un conjunto. Tal como mencionara Beatriz (mujer mayor):

"...para mí, mi cuerpo es sagrado... de cabeza a pies...¿por qué es así?, porque si no tiene cabeza yo no puedo mirar, y si no tiene manos no puede tomar, si no tiene los pies no puedo caminar, a ver si otra persona no te va a decir eso ¡porque no sabe!... si no tiene ojo no puedo mirar, si no tiene mano no puedo tomar, si no tiene pie no puedo caminar, si no tengo boca no puedo hablar, si no tengo oído no le oigo, si no tiene esto no puedo respirar, y si no tiene la boca no tengo con que (hablar y comer) si no tiene eso (garganta) no puedo tragar, ¿qué me dice usted?... y si no tengo eso (pulmones) no puedo respirar porque no tengo el corazón para poder bombear la sangre... todas mujeres si tu preguntas te va a decir que tal parte es la que le gusta mucho su cuerpo pero para mí ¡el cuerpo entero es importante!”.

Mariana (mujer mayor), recalcó que todos los órganos tienen importancia a nivel de seres humanos, “de las necesidades del ser humano”.

La visualización del cuerpo humano como un "todo interrelacionado" se expresa claramente en dos ámbitos de la vida cotidiana que permiten análisis diferentes pero se encuentran estrechamente ligados. Uno hace referencia a la **relación del cuerpo individual con lo foráneo**; mientras que el segundo ámbito dice relación con los **cuidados tradicionales aplicados al cuerpo**.

III. Relación del cuerpo individual⁷⁰ con lo foráneo. Acercamiento a la marca del cuerpo como frontera

Podemos plantear que entre las mujeres rapa nui se da un tipo de relación con el cuerpo, específicamente con su cuerpo de mujer, donde éste es concebido como una “frontera”, que como tal marca el límite del individuo. La relación *individual generada con el propio cuerpo* se elabora mediante un "respeto sagrado" hacia esta frontera del individuo, donde el cuerpo se constituye como el máximo exponente gracias a su condición palpable, factible del ser simbolizado y de simbolizar los movimientos, acciones y permanencias de los diversos aspectos de una cultura.

Uno de los ámbitos donde se deja ver claramente la relación generada con el cuerpo entendido como “cuerpo – frontera”, queda expresada en la práctica de la biomedicina. La relación generada entre la comunidad rapa nui y el sistema de salud implementado en el hospital es bastante conflictiva, situación que se viene arrastrando desde hace décadas. Estos conflictos no sólo son producto de la falta de recursos técnicos y humanos necesarios para llevar a cabo en buenas condiciones la práctica médica, sino también, se suma la desconfianza hacia todo lo que proviene del Estado chileno, donde el sistema de salud pública se transforma en uno de los máximos exponentes del dominio del Estado de Chile sobre Isla de Pascua.

Las situaciones generadas en la relación entre pacientes rapa nui y los médicos que atienden en el hospital permiten indagar en la relación que establecen mujeres rapa nui, principalmente mayores, con su cuerpo.

Lidia relata una experiencia vivida en el hospital donde se le realizaron distintos exámenes: “Dije yo al doctor cual es el bien... sacó mi sangre... me da el remedio...¡pero varias clases!...el remedio ¡chiquitito! como lenteja... pero cual es el bien que me dijo a mi (...) ...dónde está mi cuerpo, no se ve más mi cuerpo con eso tantos remedio que me ponen...la última dije yo al doctor: ¡asesino, criminal! por qué me cortó mi mano así... Dije, yo voy a mi casa (...) voy a salir no más a mi casa, ni aunque no me da permiso pa' ir yo

⁷⁰ “Cuerpo Individual” se entiende como se señala en el marco teórico, es decir que, hace referencia al sujeto; trata las experiencias del sujeto mediatizadas por su propio cuerpo. Lo cual puede ser simbolizado y significado socialmente a través del “cuerpo social”.

voy a irme igual... cuando llego (a la casa)... aquí yo pongo una agua *miro tahiti*...”

Continúa: "Cuando salió yo del hospital nunca más... voy a volver... saca el sangre, buena, saca el otro sangre de oreja buena... saca del *tino*⁷¹ buena, saca de todo pura buena, dime (¿para qué?)... corta mi carne sin permiso, porque usted me dijo a mi va a cortar mi piel yo le dijo a usted que no, no va a cortar mi piel... no me pida a mi pa' cortar mi carne, por qué, pa' qué saca mi carne... (si) es puro buena... no tiene enfermo, por qué sacó el carne sin permiso, sin nada, ni sin ponerme inyección pa' cortar... ¡asesino! dije yo, nunca más voy a ir, nunca fui yo a hospital y se fueron todos esos doctores ya no queda más aquí..."

Beatriz, también comenta: "...nunca he hecho ese examen (papanicolau) porque yo se que los médicos, cuando uno va al médico, el médico hace el examen y después te dice... listo, no te va a dar remedio ni te va a decir te baña con *ra'akau* con agua, nada... ni una cosa... nada, a mirar y ¡que va a hacer!, por mirar no más y nada más... (más incomodo para uno) que usted mire mi cuerpo y que saca con mirar..."

Mediante estas citas podemos ejemplificar la forma de relación que generan con su cuerpo las mujeres mayores frente a un “*otro*” extraño. De tal forma es posible vislumbrar el importante valor otorgado al cuerpo como una “posesión” personal, es así que la entrevistada se manifiesta en contra del tratamiento que debe aplicar el médico, ya que, de esta forma se está transgrediendo la “frontera” y el “límite” que representa su cuerpo. En este punto, el acento está puesto en el valor otorgado al cuerpo humano como ser individual, único e irrepitible, permitiéndonos entender lo que hace posible que el cuerpo pueda ser elevado a una categoría “cuasi-sacra”.

Este valor único otorgado al cuerpo va a ir haciéndose ostensible a medida que vayamos ahondando en los diversos tipos de cuidados y tratamientos, no sólo entre las mujeres mayores, si no también en los otros grupos generacionales. Se destaca entonces, el

⁷¹ *Tino*: modo vulgar que se ha masificado en lengua rapa nui para referirse a la vagina.

valor que representa el individuo como ser humano único, lo cual se hace tangible, observable y sentido en el propio cuerpo.

A su vez, las entrevistadas hacen una clara alusión a la falta de efectividad de la medicina ofrecida en el hospital, ambas consideran que es mejor hacerse baños con hierbas como *miro tahiti* o *ra'akau* (higuerilla), antes de tomar pastillas, practicar exámenes o estar conectadas a tubos.

Esta diferencia de valoración entre la medicina tradicional rapa nui y la biomedicina recae en gran medida en la forma que tienen (principalmente las mujeres mayores) de relacionarse con su cuerpo. Es decir, que la medicina tradicional y los cuidados tradicionales les entregan un tipo de tratamiento que va acorde a la concepción de cuerpo que poseen, distintamente la biomedicina les ofrece un tipo de tratamiento considerado invasivo que entra en contradicción con la relación que establecen comúnmente con su propio cuerpo.

En estos casos donde se entra en relación con algo externo a lo que puede ser la cultura tradicional, el imaginario sobre el cuerpo se basa en una concepción de “*cuerpo – frontera*”, pudiendo llevarlo a una categoría “casi” sagrada que impide desarrollar una relación expedita entre el médico del sistema oficial y el paciente rapa nui. Destacando, eso sí, que entre las mujeres jóvenes y de mediana edad esta *frontera* se hace más flexible y permeable respecto a la relación establecida con la biomedicina, situación que es coherente a los procesos de socialización y de incorporación de *habitus* entre las distintas generaciones, donde las generaciones mayores poseen elementos de socialización más alejados de la visión médica y corporal propia de la cultura occidental a diferencia de las mujeres más jóvenes lo que facilita en alguna medida su relación con la biomedicina.

Es así que, la relación con el cuerpo siempre estará sujeta bajo una determinada *construcción simbólica del cuerpo*, de tal forma que impide o permite determinadas relaciones y acciones cotidianas que actúen acorde a la concepción de cuerpo elaborada.

La relación que generan las mujeres rapanui con su cuerpo se basa en el valor relativo al respeto del cuerpo por la individualidad que representa, concepción que se deja traslucir en la vida cotidiana de los isleños. Durante el trabajo de campo, ocurrió un acontecimiento en Santiago que se hizo público en la Isla a través de Televisión Nacional,

el cual es el único canal televisivo externo que llega en directo a Isla de Pascua. En el mes de junio de 2002 el fotógrafo estadounidense Spencer Tunick llegó a Santiago de Chile para llevar a cabo un trabajo fotográfico donde miles de personas fueron fotografiadas desnudas en el Parque Forestal, un lugar céntrico y transcurrido de la ciudad. Este hecho causó bastante revuelo en Santiago y en Chile en general provocando una acalorada discusión, situación de la que no se vio exenta Isla de Pascua.

Si bien las opiniones de quienes estaban a favor o en contra de la acción de arte masiva se encontraban bastante divididas todas confluían en un mismo punto, esto es el respeto al propio cuerpo y al cuerpo del otro. Una señora de aproximadamente 45 años comentaba que admiraba los desnudos que se habían hecho en Santiago porque las personas se atrevieron a sacarse toda la ropa, y “no existe maldad” en tal acto, señala que el problema ocurre cuando existe una connotación morbosa detrás del desnudo. Otra señora, aproximadamente de la misma edad comentó que si Cristo aún en los peores momentos nunca perdió su manto con el que cubría sus genitales eso debe significar algo, por lo tanto ella consideraba que no era bueno desnudarse en público. También se comentaba que es fundamental “el respeto al cuerpo por lo que no se puede andar mostrando desnudo”. Tanto al apoyar o rechazar esta actividad los comentarios siempre se referían a la “dignidad” que debía guardar el individuo tanto al desnudarse como si no lo hacía.

A su vez pude observar que se da una mayor preocupación sobre el llevar cubiertos los genitales, tal como señala la señora sobre el manto que cubría a Cristo. Es bastante común escuchar a mujeres rapa nui refiriéndose a la desnudez que implica el uso de las pinturas corporales, las cuales actualmente son utilizadas durante la fiesta de la Tapati⁷². Comentan que las pinturas corporales no dejan el cuerpo al desnudo, ya que, éstas sirven para tapar especialmente la zona de los senos en las mujeres y los genitales siempre van cubiertos a lo menos con un taparrabo.

Una de las entrevistadas de mediana edad destaca que con las pinturas corporales todo el cuerpo está pintado y la zona genital se cubre con algún tipo de vestido, ella recalca

⁷² La Tapati Rapa Nui, es una fiesta que tiene por objeto realizar diferentes actividades relacionadas con la cultura tradicional Rapa Nui, como bailes, música, elaboración de vestidos, muestras gastronómicas, etc., en la cual participa toda la comunidad a través de la familia a la que se pertenece. La Tapati se realiza durante el mes de febrero por una o dos semanas (de ahí el nombre Tapati, en español significa semana) al final de la cual habrá un grupo ganador.

que las mujeres cubren sus senos sólo con la pintura, sin embargo “no es mal visto” ya que “es sentido como algo natural”, además que “el tatuaje tapa”.

Hemos revisado el cuerpo como una *totalidad interrelacionada* desde la elaboración que hacen las mujeres rapa nui. En este ámbito vimos que la relación con el cuerpo está dada por la concepción del *cuerpo como frontera y límite del individuo* en determinados contextos y relaciones sociales.

Ahora es necesario ir aproximándonos a la perspectiva y práctica de los tratamientos tradicionales y las concepciones y remedios de la medicina tradicional rapa nui, donde se mantiene el alto valor asignado al cuerpo como representación de la individualidad pero la relación que se establece con éste deja de ser frontera y límite tenso para pasar a relacionarse con el “otro”.

IV. Concepciones y Especificidades sobre la medicina tradicional rapa nui

En una última reunión antes de partir a Isla de Pascua, Mónica Weisner me hizo entrega de una carta dirigida a Maeva⁷³. Este contacto resultó ser fundamental para mi experiencia en terreno; gracias a la ayuda y colaboración de Maeva pude acercarme de una forma muy estimulante a los tratamientos y medicina rapa nui. Fue posible realizar un provechoso trabajo sobre los cuidados tradicionales en torno al cuerpo, donde Maeva tomó un fuerte compromiso por dar a conocer de la mejor forma posible los tratamientos médicos propios de su cultura, junto con las concepciones que lo acompañan.

De este modo, revisaremos parte del extenso proceso de traspaso de conocimientos y formación en medicina tradicional que reciben los especialistas. Como también las concepciones médicas que acompañan a la aplicación de los medicamentos. Finalmente, daremos paso a la exposición de los remedios específicos y los tratamientos comúnmente utilizados en el cuidado del cuerpo.

⁷³ Maeva (nombre falso) es médico gineco obstetra. Realizó sus estudios en una importante universidad de Hawai y ha podido desarrollar gran parte de su carrera realizando cátedras en prestigiosas universidades del extranjero. Además posee una extensa formación en la medicina tradicional rapa nui, y también se ha especializado en otras medicinas como la acupuntura, la cual practica en Isla de Pascua.

A. Proceso de formación y aprendizaje en medicina tradicional rapa nui

Maeva comenzó su acercamiento a la medicina tradicional rapa nui a los ocho años de edad. Fue su abuela materna la encargada de su aprendizaje realizando la enseñanza como un entrenamiento en los distintos remedios. La introdujo en temas como las plantas necesarias para la elaboración de un determinado medicamento, los usos que se le puede dar al remedio y la forma de aplicarlos.

El entrenamiento se realizaba en situaciones de aislamiento por una o más semanas, incluso meses, en distintos periodos de su vida desde la niñez. Su abuela encargada en ese momento de todo el conocimiento médico de la familia llevaba a su nieta al volcán Rano Kau. En este lugar se iniciaban los períodos de aislamiento necesarios para conocer y aprender sobre las plantas medicinales, como también para efectuar cantos a la naturaleza orientados a la obtención y petición de hierbas. En éstos periodos, considerados como ideales para el aprendizaje, Maeva y su abuela se quedaban en las cuevas o casas antiguas del Rano Kau donde tenían contacto con el mundo exterior sólo a través de unos pocos familiares, quienes eran los encargados de proveerlas de alimentos.

La abuela le enseña todo a Maeva desde los cantos, las hierbas medicinales, la preparación de los remedios y sus tratamientos. Si bien, Maeva aprende los cantos, su conocimiento se enfoca principalmente a dominar toda la parte práctica y de preparación material de la medicina rapa nui. De esta forma, es su hermano quien recibe de parte de su abuela todo el aprendizaje relacionado con la "parte espiritual" del proceso médico. Lo cual consiste en la realización de cantos de orden ritual y tradicional que tratan sobre el agradecimiento y la petición de hierbas y plantas dirigidos hacia todo el mundo que nos rodea: luz, tierra, agua, viento etc. Con la finalidad de pedir permiso a los espíritus del lugar para utilizar los elementos naturales necesarios en la elaboración de un remedio.

De acuerdo a lo mencionado por Maeva, los cantos previos a la elaboración fáctica de un remedio otorgados al medio ambiente generan una reciprocidad entre la "petición" que hacen los seres humanos y lo que "entrega" la naturaleza.

La forma de enseñanza para conseguir y aprender a preparar un remedio se efectúa por transmisión oral a través de los "cantos". Estos cantos se enseñan a toda la familia

desde niños ya que las oraciones poseen un nivel espiritual que los prepara para un futuro proceso de la elaboración de algún remedio.

En el caso de la familia de Maeva la preparación práctica de los remedios se aprende y transmite sólo por línea materna, mientras que a los hombres se acentúa la preparación médica relacionada con la parte espiritual, se asocia con lo ritual lo cual debe ir dirigido hacia la petición. De esta forma, el lado práctico del proceso se relaciona y orienta a lo femenino, mientras que lo subjetivo se vincula a lo masculino. Así mismo, para poder aprender la concepción y elaboración médica tradicional debe existir un interés espiritual completo, integral por parte del individuo. Es decir que no basta sólo con aprender la receta y la aplicación de un determinado remedio.

El aprendizaje médico tradicional se entiende como un proceso integrado donde el énfasis de lo femenino y lo masculino varía originando una concepción médica de orden complementario entre el elemento práctico de la elaboración de un remedio y el elemento subjetivo asociado a lo espiritual y a la sanación de la persona.

Los conocimientos médicos que poseen las especialistas no se dan a conocer totalmente, y tampoco se dan a conocer a cualquier persona. Ni siquiera todas las personas que pertenecen a una misma familia poseen el mismo nivel de conocimiento médico.

Como podemos observar todo este tipo de conocimientos es de orden familiar, siendo traspasado de generación en generación. Las familias rapa nui poseen distintos niveles de conocimiento médico, no todas sabían o saben lo mismo. Por lo cual, el caso de la familia de Maeva actualmente se transforma en una situación especial y destacable, ya que, aún acostumbran a seguir profundamente las tradiciones, situación que no es igual para otras familias debido a que han ido abandonando las costumbres tradicionales de su cultura.

Al interior de la familia existe sólo una persona especializada en la preparación y aplicación de determinados remedios. Sólo esta persona está autorizada a hacer uso del remedio gracias a su sabiduría y producto de un derecho genealógico. Además, este especialista debe hacerse cargo de transmitir su conocimiento a uno de sus hijos para que la tradición respecto a un remedio específico no desaparezca.

Es el caso de Julia, (mujer mayor), ella heredó de su madre y de su abuela los remedios conocidos como "*numera*" y "*ha ari*". Comenta que comenzó a aprender desde adolescente:

“...a los trece años (comencé el aprendizaje). Se murió mi abuela, de ahí pasó a mi mamá, mi mamá se murió me pasó a mi, (yo) estoy haciendo”.

El manejo de estos remedios es traspasado por línea materna y sólo deben ser transmitidos a las hijas:

“Así me contó mi abuelita, mi mamá también cuando murió me pasó, dijo:

“ese lleva tu hasta que te muere usted, después cuando usted muere pasa a tu hija... a las hijas...”

Tanto el conocimiento como la autorización para aplicar un remedio es propio de una familia y sólo debe quedar dentro de ésta. Ahora bien, son las familias dueñas de este conocimiento médico tradicional quienes establecen por cual línea de parentesco entregan el conocimiento.

En el caso de los remedios que revisaremos el conocimiento es traspasado por línea materna, pero esto puede variar según las tradiciones de la familia. Inclusive, es tan estricto este traspaso de conocimientos y su autorización de aplicarlos que otras mujeres de la familia, aunque posean la sabiduría suficiente, tampoco pueden aplicarlo sin considerar la autorización o presencia de la especialista. Al respecto Julia señala:

“...yo fui a buscar para mi hermana *ha ari*, hizo con la Maeva (sobrina de Julia)...ella sabe pero no puede hacer... si yo le paso a la Maeva ahí puede, pero si hace así no más no, no puede”

Aunque existan en una familia distintas mujeres que sepan manejar un remedio, éste sólo puede ser trabajado por la especialista, quien es siempre la de mayor edad entre las mujeres que manejan un determinado conocimiento médico. Sólo cuando la especialista fallezca, la autorización de trabajar con un remedio caerá sobre otra mujer de la familia, en primerísima instancia una de las hijas mujeres.

Actualmente Julia tiene la gran responsabilidad de entregar su conocimiento en los remedios *numera* y *ha ari* a sus hijas ya que si ellas no aprenden se rompe la cadena de conocimiento de preparación del remedio.

Sin embargo, menciona que ha sido difícil ir pasando esta sabiduría a sus hijas. Considera que las generaciones más jóvenes “son flojas” y por eso no quieren aprender exhaustivamente los medicamentos que sabe manejar:

“...cuando me muera yo no se a quién voy a dar porque por flojo nadie se interesa... nadie se interesa de los cabros míos...”

Frente a esta situación, su hija Violeta, una mujer joven de aproximadamente 25 años señala que la vida en la isla ha cambiado mucho:

“... la vida está más moderna ahora, hay pega, no era como antes, antes no había en que trabajar... más encima no hay más de esos remedios aquí, ya está quedando poco... hay hospital también...”

El proceso de aprendizaje según Maeva se hace aún más dificultoso, ya que se necesitan al menos ocho años para aprender a manejar los remedios .

Esta situación es un claro reflejo de cómo se han incorporado en la isla quehaceres propios de las sociedades modernas. Actualmente, los jóvenes tienen posibilidad de realizar otras actividades distintas a las de sus padres o abuelos, existe una mayor diversidad laboral que abre la posibilidad de dedicarse a áreas que se relacionan con otros ámbitos de ocupación como son el comercio y los servicios principalmente ligados al turismo. A pesar de los cambios que provocan en la forma de vida de los isleños la inclusión de una diversidad de elementos que provienen del tipo de vida continental, los jóvenes no han dejado a un lado elementos que son propios de su cultura.

Es interesante relatar que cuando estaba en casa de Julia donde realizamos la preparación del *numera* con el objetivo de que pudiera observar y aprender la preparación del remedio, se encontraban presente tres mujeres *rapa nui* que forman parte de distintas generaciones pero que pertenecen a la misma familia.

Julia es la mayor. Maeva, es de mediana edad, y Violeta es la más joven. Esta instancia se transformó en una situación donde fue posible corroborar otras observaciones y percibir como se relacionan tres mujeres de diferentes grupos generacionales con aspectos específicos ligados a la tradición y a su cultura como es el caso de la preparación del *numera*.

De esta forma es posible señalar que en este caso donde tres mujeres conocen y manejan un remedio muy específico a la tradición médica *rapa nui* el interés del uso y continuidad de estas prácticas tradicionales está dado por diferentes motivaciones.

Es así, que para una **mujer mayor** éstas prácticas tradicionales se entienden como parte de la vida cotidiana, su vida en particular se ha desarrollado y ha establecido un sentido en torno a estas prácticas. Distinto es el caso de una mujer de **mediana edad** que intenta destacar el valor de las prácticas tradicionales por sobre prácticas relativas a la “vida moderna” y occidentalizada, con la intención de que las primeras no sean desplazadas absolutamente por las últimas. En el caso de la **mujer joven**, es fundamental destacar que nunca se han rechazado o despreciado las prácticas tradicionales, si no más bien, las jóvenes mantienen un nexo directo con las prácticas tradicionales que lo guardan para ocasiones que estimen necesarias o que ameriten el uso y la práctica de tradiciones inherentes a su cultura.

B. Concepciones acerca de la medicina rapa nui y sus medicamentos

Maeva señala que bajo la concepción de la medicina rapa nui al realizar un tratamiento no sólo se pone acento en la enfermedad que aqueja al individuo, sino, se estudia el cuerpo de forma integral, se revisa toda la historia y la situación de vida del individuo. De esta forma, la preparación de un remedio es particular a cada persona, de acuerdo al sexo y las características propias del individuo a tratar.

A su vez, el especialista no puede tener una posición neutra o negativa. Por el contrario tal como menciona Maeva debe existir un "mejoramiento intencionado". Es decir, que el médico debe proveer de una energía positiva que permita la sanación del paciente siendo insuficiente la mera aplicación concreta del remedio. De esta forma, el especialista debe estar enfocado en la enfermedad o malestar del individuo durante todo el proceso de preparación del medicamento y curación del paciente.

Dentro de la tradición médica rapa nui el tratamiento a una enfermedad comienza desde la búsqueda de una hierba. Este acto pasa a ser parte fundamental del proceso de sanación siendo necesario evocar la parte ritual relacionada a los cantos del proceso médico tradicional para la búsqueda de la hierba requerida. De esta forma, el encargado de buscar la planta debe pasar la noche anterior en una limpieza física y mental, no puede comer

mucho ni tomar bebidas alcohólicas, tampoco puede tener relaciones sexuales. Solamente debe estar enfocado en la hierba, en el paciente, su malestar y recuperación.

Al iniciar la búsqueda de una hierba se hacen oraciones o cantos por la "intención de una persona a que sane". A través de los cantos se pide permiso al lugar para sacar la hierba, y a la hierba para ser utilizada en el proceso de sanación, ya que, según señala Maeva "los remedios son celosos", por lo cual, no pueden ser considerados como meros objetos de una cadena de sanación sino que forman parte de ésta.

Julia señala respecto a la búsqueda de la hierba conocida como *matua'pua*:

“...pero cuando va al volcán a buscar... no saca ni una cosa, yo voy a buscar puro remedio... tu no saca piña, otro día tu va a buscar tu piña, cuando va y tu saca ese remedio y nada más... y trae para acá, ya, tu trajo tu remedio y deja... Hay piña allá (en el Rano Kao), limón, naranja, de todo, plátano...no puede sacar nada, ni cuando tiene hambre, ¡tiene una piña grande ahí, tu no puedes sacar!, tiene que ir otro día a buscar... porque así son los remedios aquí...”

La recolección de la planta que va a ser utilizada en la preparación de un remedio puede realizarlo cualquier persona. En tal misión será primordial para el correcto proceso de sanación, el compromiso con la búsqueda y la concentración en la recolección del remedio por el encargado de recoger la hierba. La persona en la que recae esta responsabilidad no puede distraerse en recoger frutos o cualquier otra actividad que lo desvíe de su objetivo final: conseguir la planta correspondiente para el remedio. Es así que en muchas ocasiones se prefiere enviar a alguien que tenga un lazo afectivo con la persona enferma.

La búsqueda de la hierba conocida como *matu'a pua* es la que representa mayor dificultad ya que se requiere bajar por los costados de la cantera del volcán Rano Kao donde existe una variada cantidad de plantaciones que en ese momento se muestran como una tentación para la persona que se encamina en esta misión, tal como narrara Julia. Distinto es el caso de las plantas del *numera* y *ha ari* que no requieren tanto esfuerzo en su búsqueda, ya que, Julia los encuentra en el jardín de su propia casa o de algún familiar cercano.

Una vez obtenida la hierba se hace entrega al especialista en el remedio, quien a su vez, ya está enterado acerca de la búsqueda, conoce a la persona enferma y sabe cual es su

padecimiento, de tal modo que el especialista ya está focalizado en la sanación del paciente desde antes de recibir la hierba para la preparación del medicamento.

De esta forma, el médico "tradicional" es el soporte y responsable del paciente, generando un proceso recíproco al momento que un individuo confía su salud al especialista. Es decir que una persona hace "entrega" de su salud al médico, éste la "recibe" como un bien para poder entregar o devolver "sanación". El especialista, entonces, dentro de la tradición médica rapa nui forma parte central del proceso de curación

A su vez, la preparación de un remedio específico está dirigido exclusivamente a una persona en particular, centrándose en su malestar y curación. De esta forma el medicamento preparado no es útil para ninguna otra persona que no sea en la que se ha enfocado todo el proceso del tratamiento del malestar.

C. Principios de aplicación de medicamentos

Maeva menciona que: "Hay que respetar los remedios"; por lo cual no se pueden aplicar de cualquier forma ni en cualquier momento. Por lo tanto "para aplicar la farmacología hay que tener claro por qué, para qué y las contraindicaciones".

Otro elemento que se debe tener presente al aplicar un remedio es que éstos deben ser utilizados apenas sean elaborados para aprovechar al máximo sus propiedades medicinales. Al respecto, Maeva señala:

"...la beneficialidad del remedio no es tan fuerte sino es fresco, entonces toda medicina de hierbas naturales de la isla es beneficiosa siempre y cuando es usado fresco... Cuando está seco la calidad es un poco distinta, disminuye el valor, la calidad del remedio..."

Los remedios pueden ser aplicados de dos formas distintas en el cuerpo. Una es la aplicación *externa*, donde generalmente el remedio posee una textura pastosa o líquida siendo posible que se aplique por intermedio de masajes o como compresas, de ésta forma la piel es capaz de absorber de mejor manera las propiedades medicinales del remedio. El otro tipo de aplicación es de forma *interna*, en este caso el remedio es bebido por el paciente, de forma que su acción es más fuerte y directa que un remedio aplicado de forma

externa, por lo cual, se necesita una mayor atención con este tipo de aplicación, siendo un remedio aún más delicado de tratar.

Ambas aplicaciones pueden ser complementarias, por lo que un remedio elaborado a partir de la misma hierba puede beberse y ser aplicado sobre la piel, todo va a depender del tipo de tratamiento que requiera un individuo.

Hemos revisado las concepciones que acompañan la medicina tradicional rapa nui donde lo “ritual” y el compromiso total del paciente y el especialista son fundamentales en el proceso de sanación global. A continuación revisaremos distintos tipos de tratamientos utilizados para el cuidado del cuerpo, su preparación, sus propiedades y características, que nos acercan a una visión de totalidad del cuerpo presente en la práctica de los tratamientos tradicionales.

V. Cuidados Tradicionales aplicados al Cuerpo

Un segundo ámbito donde se percibe el cuerpo como totalidad se relaciona directamente con los cuidados tradicionales para el cuerpo. Por lo que pasaremos a describir los distintos tipos de tratamientos que se acercan a la búsqueda del bienestar y la salud del individuo.

En la tradición rapa nui sobre el cuidado del cuerpo encontramos *tres tipos* de tratamientos: ***hierbas, masajes y aceites***. Cada uno de estos tratamientos poseen características y propiedades específicas por lo que su utilización varía de acuerdo a las necesidades y requerimientos de los individuos. Ahora bien, estos niveles no son excluyentes entre sí, por el contrario un tratamiento para que sea absolutamente completo requiere la aplicación de éstos tres niveles, sin embargo, pueden ser utilizados de forma separada.

A. Hierbas

Las hierbas pueden ser consideradas como el nivel más complejo en el sentido que incorpora tanto *tratamientos* que son utilizados de *forma frecuente y diaria* en la Isla, como los tratamientos con *remedios específicos*, los cuales sólo son aplicados por especialistas en caso de enfermedades.

i. Remedios Específicos:

Revisaremos dos de los remedios específicos más importantes y comúnmente utilizados dentro de la tradición médica rapa nui: el *numera* y *ha ari*.

a) Numera:

Este remedio se conoce también con el nombre de “*Nua Kono*” en honor a la persona que lo preparaba, quien era la madre de Julia, la actual especialista de este remedio, 333y tía de Maeva.

El “*numera*” se elabora a partir del tubérculo de la planta de mismo nombre. Una vez que la especialista obtiene la planta del *numera* debe separar el tallo del tubérculo con el cual se va a hacer el remedio. El tubérculo se limpia de la tierra que tiene adherida, posteriormente se pasa por una rayador para que queden pequeños y delgados trocitos del tubérculo. Una vez que se tiene la cantidad necesaria se pone a hervir en una olla los trozos del *numera* dejándolo al menos por treinta minutos o hasta que se forme una pasta de color café oscuro, la cual será utilizada en el tratamiento.



Tubérculo de Numera



Limpieza del tubérculo



Trozos de numera rayado

La preparación del remedio se elabora específicamente de acuerdo a las características de la persona que se somete al tratamiento. Por lo cual, esta preparación varía en intensidad y concentración de acuerdo al sexo, a la edad y a los problemas

manifestados por una persona. Por ejemplo, el remedio puede ser de tendencia más femenina o masculina de acuerdo al sexo del paciente, como también si en una persona está muy acentuado lo masculino en lo que debiera ser más femenino el remedio se hace más femenino para lograr un complemento y equilibrio entre ambos componentes.

La aplicación del *numera* debe ser inmediata a su preparación, ya que, mientras más “fresco” este el remedio es mejor. Es decir, mientras menor sea el tiempo que ha transcurrido desde su preparación para ser aplicado el remedio es más fuerte y su calidad es mayor como hubiera mencionado Maeva.

Los usos del *numera* son variados, entre los que se encuentran: golpes (coagulación de sangre), gota, artritis, lubricación de articulaciones, colapso de órganos, tendones y músculos, cáncer de próstata y otros. El *numera* se utiliza para problemas musculares intensos, también es usado para sanar algunos órganos del cuerpo como los riñones o el pulmón, y específicamente para tratar enfermedades como el asma.

La aplicación del remedio consiste en envolver la mezcla por completo con un paño para ponerlo sobre la zona del cuerpo afectada por el dolor o malestar hasta que esta compresa se enfríe. Este acto se debe repetir en una sesión tres veces, ni una vez más ni menos, durante tres días. Luego hay que esperar dos días para ver si es necesario volver a aplicar el remedio de la misma forma. Tal como menciona Julia:

“tres veces tienes que calentar para ponerlo, después deja al otro día tres veces... y bota dos días para hacer, y te cambia a otro remedio si hay que sacar más, ir allá pa’ poner pa’ tres días”.

De acuerdo a Maeva para que el proceso médico sea completo es necesario realizar cuatro pasos, los cuales también deben repetirse por tres días para lograr la sanación. Primero, se hace una esterilización al paciente para abrir los poros con baños de hierbas como *ra' akau* o *miro tahiti*. Segundo, se aplica un masaje o *tauromi* en todo el cuerpo o en la zona afectada con el fin de relajar los músculos, aplicando cremas o aceites de coco, higuierilla, almendra, hierba luisa, etc. En tercer lugar, se hace la aplicación del *numera*, éste puede ir directamente sobre la piel envolviendo a la persona con alguna tela, o el remedio puede ser envuelto por un paño y luego colocado en la zona del cuerpo afectada como ya mencionamos. Por último, comienza el proceso de rehabilitación siendo necesario

la abstinencia sexual y la buena alimentación con una dieta balanceada, tampoco se puede salir de casa para no tomar aire fresco y se deben evitar los ambientes húmedos y fríos.

Durante todo el tiempo que dura el tratamiento la especialista se enfoca en la sanación del paciente, y éste a su vez debe seguir una serie de requisitos que en caso de no ser respetados el remedio no genera el efecto deseado.

Será primordial que la persona aquejada mantenga una abstinencia sexual desde tres días antes hasta tres días después de la aplicación del *numera*. Si no se cumple ésta obligación la persona se enroncha en todo el cuerpo, se produce una alergia que hace necesario volver a empezar el tratamiento. Julia comenta que las erupciones que salen en la piel le “avisar” si el afectado está siguiendo correctamente el tratamiento:

“pero tres días no junta con el marido aparte de la pieza... si no va a salir alergia aquí el cuerpo todo, me avisa ese remedio, me avisa...”.

La hija de Julia, Violeta, quien conoce la preparación y aplicaciones del *numera*, señala:

“no sirve por ejemplo, si tu tienes relaciones hoy día, y mañana mi mamá te lo pone no te sirve... es como un “mana” que tiene el remedio”.

Maeva menciona que es importante guardar esa energía sexual, ya que, es energía vital, útil y fundamental para la sanación de una persona. Por lo tanto, esa energía no se puede desperdiciar fuera del cuerpo, sino que debe expandirse por todo el cuerpo como una energía positiva que ayuda a la curación.

A su vez, el paciente tampoco se puede bañar durante los días que se le aplica el remedio, ya que así mantiene una absorción constante de la medicina a través de la piel. Julia señala al respecto:

“...no se puede bañar, tres días no. Se lava la carita y el potito y nada más, con agua caliente pero no todo el cuerpo...”

Todos estos cuidados serán soporte del tratamiento por lo que es fundamental que se cumplan para tener éxito en la sanación y recuperación del paciente.

Debido a todas las condiciones que requiere el *numera* para su aplicación las personas se ven impedidas de llevar su vida cotidiana normalmente mientras dure el tratamiento. De esta forma, Julia y su hija señalan que muchas personas que se someten a

este tratamiento no cumplen con todas los requisitos para obtener un resultado totalmente favorable. A su vez, Julia señala que cada vez es más común que sean extranjeros los que se acerquen a ella a pedir que los trate con *numera*.

Maeva también reconoce que existen ciertos inconvenientes para la aplicación de este remedio para los isleños. El mayor de los inconvenientes es que hay que tener disponibilidad de tiempo para su aplicación, las personas comentan que hay que salir a trabajar, entonces, no existe el tiempo necesario ni la paciencia para aplicar el tratamiento completo. Por lo cual, muchas personas prefieren recurrir a tratamientos de la medicina occidental, que aunque pueden ser menos efectivos que los tratamientos tradicionales son más rápidos. De este modo, remedios como el *numera* pasan a utilizarse sólo en situaciones extremas cuando una persona no ha encontrado sanación en la medicina occidental.

b) *Ra' au Ha' ari*:

Ra'au se traduce al castellano como “medicina”. *Ha'* quiere decir “vida o aliento de vida”, mientras que *ari* significa “cuerpo”. *Ra'au ha'ari* se refiere en castellano a “medicina que da vida (aliento) al cuerpo”.

Este remedio se utiliza para derrames de sangre (hemorragias) y para coagulación sanguínea interna. Se puede utilizar en casos de derrame menstrual crónico y continuo de más de un mes, donde la sangre se presenta con olor fuerte y de forma débil, con un color amarillento y café oscuro. También, es útil para desintoxicar y purificar la sangre, ya que estabiliza el nivel de glóbulos blancos purificando todo el cuerpo de forma integral.

Respecto a la preparación del *Ra'au ha' ari* Julia señala que consiste en:

“...un litro de agua de mar y un litro de agua de la llave, y tiene que cortar un pedazo de (palmera) de allá afuera... echa todo a la olla después aquí hoja de naranja... después aquí *ra'akau* (higuerilla)... pero hay que pelar la cosa blanca de ahí (la semilla de higuerilla)...y después echa todo a la olla...(dejándolo hervir durante) media hora no más...”

El *ha'ari* se elabora fundamentalmente a partir de la corteza de la palmera. A lo que Julia añade que deben utilizarse sólo palmeras viejas que cataloga como que son nativas de rapa nui, agregando que las palmeras traídas de Tahiti no son útiles para la elaboración de este remedio.

Entonces, para la preparación del *ha'ari* se debe utilizar un trozo de corteza de palmera, junto con dos litros de agua. Uno debe ser de agua de mar y otro de la llave, además de 10 hojas de naranjo y semillas de higuera sin cáscara. El agua de mar debe ser "pura", es decir, del mar en calma, no se puede obtener del mar que está violento. Maeva comenta que también se puede agregar *pua* para mover la energía lo que también ayuda a la desintoxicación de la sangre.

Se preparan dos litros de remedio que debe tomarse tres veces al día: por la mañana, la tarde y la noche hasta acabar el contenido. Ahora bien, si el problema por el cual se consume el remedio es femenino, como es el caso de la menstruación crónica, la corteza de la palmera a utilizar debe ser de una palmera femenina. Por el contrario, si el problema es masculino el remedio debe ser preparado en base a la corteza de una palmera masculina.

De acuerdo a Maeva, la mirada total a la palmera y también a otras plantas, árboles o hierbas se asocian a la mirada integral del cuerpo humano. Es decir, que son concebidas como "un ser completo", por lo cual "todas sus partes son útiles". Es así que dentro de la diversidad herbolaria que es utilizada en los remedios y tratamientos tradicionales, cada una de sus partes son aprovechadas al máximo. Por lo cual serán utilizadas las hojas, el tallo de una planta o partes del tronco de un árbol, como también sus semillas y sus frutos. Este aprovechamiento se puede percibir claramente en los distintos niveles del cuidado tradicional *rapa nui* del cuerpo, donde de una misma planta se pueden obtener la hierba (u hojas) y el aceite necesario para la implementación de un tratamiento.

ii. Tratamientos de Uso Diario o Frecuente:

Las prácticas de cuidado del cuerpo tradicionales que poseen un uso frecuente y cotidiano entre los isleños apuntan a otorgar beneficios al cuerpo y al individuo en su totalidad. Los tratamientos conocidos durante el trabajo de campo en Isla de Pascua y mencionados por las entrevistadas se repiten en los tres grupos generacionales.

Las prácticas cotidianas nombradas y más comúnmente utilizadas por mujeres *rapa nui* de distintas edades son: el uso de hierbas *para baños y para preparar infusiones*.

Dentro de los tratamientos con hierbas para la realización de baños el más conocido y de uso frecuente por excelencia es el “*vai ra’akau*” o “agua de higuera”. También se mencionan y utilizan otras hierbas para éstos baños como *hierba luisa*, *hojas nuevas de guayaba* y “*miro tahiti*”.

El proceso de preparación de cualquier hierba para el baño consiste en poner a hervir agua en una olla junto con la hierba que se va utilizar. Se deja hervir cerca de treinta minutos hasta que el agua tome el color de la hierba. Posteriormente, en el baño se va a utilizar tanto el agua como las hojas para pasarlas por todo el cuerpo.

Mujeres mayores como Lidia y Julia cuentan como preparan las hierbas para ser ocupadas en los baños corporales:

Lidia: “... yo pongo un agua miro tahiti, una olla grande se pone hoja de *miro tahiti* adentro, se pone a hervir bien hervido, se queda bien como igual hoja de miro tahiti el color que sale en el agua, saca el miro tahiti lo baña todo el cuerpo...”.

Julia: “... pongo una olla grande... va a afuera a sacar *ra’akau* y pone tetera hervir, dos teteras en una olla alcanza pa’ tres niños”

El principio de preparación de las hierbas para baños corporales es básicamente el mismo para todas, por lo tanto el proceso se repite también para los baños con hojas de guayaba y hierba luisa. Lo que varía fundamentalmente una preparación de otra es la intensidad y concentración que otorga al agua la hierba escogida para el baño, lo cual va a depender de lo que desee la persona que use esta agua. Por ejemplo, si el baño es hecho para niños la concentración debe ser más suave.

Entre las hierbas mencionadas para baños corporales de uso frecuente la que requiere de mayores cuidados y precauciones para su uso es el *miro tahiti*. Esta hierba posee propiedades de mucha intensidad por lo que su uso y preparación debe ser más delicado y riguroso. Maeva destaca que generalmente se utiliza en personas que sufren algún tipo de alergia o peste. Incluso el *miro tahiti* es considerada una hierba tan fuerte y peligrosa que no puede ser usada en mujeres embarazadas debido a que posee propiedades abortivas.

Distinto es el caso del *ra'akau* o higerilla, una hierba amable, fácil de manejar, por lo tanto de un uso más frecuente y cotidiano. Incluso, en la isla es muy común ver a hombres y mujeres de distintas edades cortando hojas de *ra'akau* por los caminos.

a) Vai ra'akau o Agua de Higerilla:

El baño con higerilla tiene la facultad de generar desintoxicación del cuerpo a través del sudor generando una sensación de bienestar general. De esta forma, ayuda a “extraer el frío”, es decir a eliminar sustancias dañinas para el cuerpo y su salud, abre los poros, es beneficioso para la presión alta y para estados de tensión, estimula la circulación sanguínea y la circulación de la energía del cuerpo en general.

La preparación particular del *vai ra'akau* o agua de higerilla consiste en poner a hervir en una olla grande tres a cinco litros de agua con seis a diez hojas y tallos enteros de la higerilla. Se debe hervir unos 30 minutos o más y luego se deja un tiempo reposar para que la higerilla bote todo el remedio. Mientras hierve la mezcla la hoja de higerilla se va suavizando, se torna más blanda y toma un color verde más oscuro y opaco respecto al tono original de la planta, los tallos también comienzan a perder el color café hasta botar todo el pigmento.



Hojas de Higerilla o *Ra'akau*

El tiempo final de hervor va a depender de “lo fuerte” (o concentrado) que se desee el baño de acuerdo a los requerimientos del individuo que va a utilizar el agua. En cualquier caso, el agua siempre debe tomar un color verde, mientras que las hojas y principalmente los tallos van perdiendo su color original.

Una vez lista la preparación se puede vaciar el contenido, incluyendo las hojas, en una tina y mezclarlo con agua fría para poder sumergirse sin quemarse. En caso que no sea posible tomar un baño en tina se puede pasar el agua con paños o con las mismas hojas de la higerilla por el cuerpo. En esta situación la mezcla se traspasa a un balde o lavatorio

para ir mezclándola con agua fría y así obtener la concentración y la temperatura deseada. Es bueno que la concentración del remedio sea alta considerando que se mezcla con agua más fría, ya que a mayor concentración del *vai ra'akau* mejor es su efecto sobre el individuo.

La sensación que provoca la aplicación del baño de higuierilla es de gran calor hasta alcanzar el sofoco en caso del baño en tina, mientras que si la aplicación es por partes, el calor se concentra en las zonas del cuerpo que reciben el baño. El calor generado se mantiene por largo rato incluso después de la aplicación. Una vez finalizado el tratamiento con *vai ra'akau* se siente un relajo general del cuerpo.

Durante todo el proceso, desde que se aplica el agua de higuierilla hasta un tiempo después de realizado el baño, mientras el cuerpo aún siente calor, es fundamental no "tomar frío o viento" para no enfermar producto del contraste producido entre la temperatura del ambiente y la corporal.

Este baño se lo aplican hombres y mujeres pero es más común en éstas. También, es frecuente que el baño se utilice en los niños recién nacidos con la finalidad de que se sientan acogidos. El tratamiento se sigue aplicando a los niño/as mientras crecen, siendo común que se encarguen de la experiencia del baño la madre o la abuela haciéndolos con masajes y caricias. Hay que destacar que para el caso de los niño/as y bebés la concentración del remedio va a ser más baja respecto a la que se utiliza para una persona adulta o enferma.

De esta forma, el uso del *vai ra' akau* continúa durante toda la vida de un individuo. A su vez, Maeva señala que el tratamiento con higuierilla permite lograr un bienestar general del individuo, que va más allá de lo físico o espiritual, sino que se refiere a la energía interna del cuerpo como totalidad.

El agua de higuierilla posee propiedades que actúan de forma específica, por lo que es común su uso en caso de golpes, fracturas o dolores musculares. Tal como señala Julia:

“...también es muy bueno... cuando se quiebra las manos ahí baña todos los días y... una hojita así chiquitita la jarra echa caliente y toma también pa' adentro...”

Las hojas nuevas de higuierilla también se pueden tomar como un té o infusión muy suave, ya que es útil para limpiar el organismo. Todas las entrevistadas coinciden en la propiedad del tratamiento interno de la higuierilla. Al respecto Lidia mujer mayor comenta:

“... usted se pone un pedazo de ra’akau adentro de una taza, pero esa parte viene de hoja nuevo... ve usted ya está bien... es amarillito no más, no es fuerte lo saca al tiro pa' tomar porque es muy fuerte...”... “(Ayuda) Pa' esos dolores que tiene adentro también... por eso usted toma alguna vez no más, toma un tacito...suavecito porque es muy fuerte...”

Estas infusiones se pueden hacer con distintas hierbas, además del *ra’akau*, encontramos infusiones de *hierba luisa*, *hojas de guayaba*, *hojas de camote*, etc. El consumo de infusiones se produce en dos instancias distintas, una tiene que ver con el apetito y la digestión, por ejemplo, la *hoja de camote* es buena para abrir el apetito mientras que la *hierba luisa* ayuda a la digestión, por lo que es bastante consumida después de las comidas.

Otra instancia donde se toman éstas infusiones tiene estrecha relación con la aplicación de los baños de hierbas ya que cuando una persona realiza un baño con *vai ra’akau*, con *hojas de guayaba* o *hierba luisa*, generalmente se hace una infusión muy suave de la hierba que corresponda con el fin de producir una limpieza interna del organismo.

De esta forma, tenemos que los tratamientos tradicionales para el cuidado del cuerpo en base a hierbas, poseen una *aplicación externa*, sobre el cuerpo, consistiendo en la preparación y aplicación de baños, y una *aplicación interna* al cuerpo que consiste en el consumo de infusiones de hierbas que tienen como último objetivo limpiar los órganos internos del cuerpo. Es así, que el tratamiento en base a hierbas se torna en un tipo de cuidado que percibe al cuerpo de forma integrada.

La finalidad del uso del *vai ra’akau* o de un baño con otra hierba va a depender de las motivaciones que poseen los individuos para efectuar este tratamiento. De este modo, entre los distintos grupos generacionales de mujeres rapa nui podemos observar diferencias en la frecuencia y motivación de la práctica de estos tratamientos.

Entre las **mujeres mayores** se pueden distinguir dos tipos de motivaciones para la realización del tratamiento con *vai ra'akau*, una dice relación con malestares físicos de tipo muscular, mientras que la segunda motivación refiere a una práctica diaria que sobrepasa las propiedades del *vai ra'akau* como una agente que sólo alivia dolores musculares.

Beatriz y Lidia comentan que utilizan el baño de higuierillas cuando sienten algún tipo de molestia muscular o han sufrido algún golpe:

Beatriz: “...(uso ra'akau)... cuando yo lo necesito, la higuierilla sirve para el golpe, para la fractura para eso sirve, a veces uno toma ese, se toma como remedio... para limpiar la parte de adentro. Ese ocupa para los golpes, la higuierilla”.

Lidia: “...tu cuerpo se baña usted... pasa usted esa cosa (ra'akau)... pa' bañar tu cuerpo cuando se machuca su cara un combo que le pega usted, te queda machucada tu cuerpo se pone con ra' akau...pa' los dolores, pa' todo el remedio ra' akau es bueno pa'l cuerpo...” “(lo uso)... cuando tiene herido...ahora no...”.

Las entrevistadas en general coinciden en éste tipo de propiedades de la higuierilla. Sin embargo, al existir distintas motivaciones en el uso de este tratamiento, también existen diferencias en la frecuencia del uso de este baño entre las mujeres mayores.

Por ejemplo, Marta señala que ella diariamente usa *vai ra'akau*, incluso si no es posible reemplaza el *ra'akau* por hierba luisa, pero considera que el baño es importante realizarlo diariamente. También aplica estos baños a sus nietos, al menos una vez por semana, para que estén más tranquilos y señala que las mujeres más jóvenes no lo hacen por “flojera”.

Julia, también considera que el *vai ra'akau* debe hacerse diariamente, porque trae beneficios para el cuerpo, así señala que al no hacer el baño a diario:

“...no puedo trabajar porque está cansado, me duele el cuerpo, cuando baña acá, ¡que rico!, bañar todo con agua caliente así, después a la cama a dormir, al otro día está impeque pa' trabajar, eso también es bueno” (...) "Siempre yo baño con higuierillas en la noche, también para el día ... Pa'l popo, pa'l cuerpo... yo siempre me baño... llevo al baño a bañar...”

Respecto a la noción y uso del *vai ra'akau* entre las **mujeres jóvenes y de mediana edad** es posible distinguir que la gran mayoría conoce y sabe como utilizar este tratamiento. Sin embargo, la diferencia con las mujeres mayores radica principalmente en la *frecuencia y el tipo de uso* de los baños con hierbas que le dan las mujeres más jóvenes y de mediana edad.

En relación al uso de la higuera, Florencia, mujer joven, señala:

"Yo se que ese asunto de la higuera... el agua de la higuera sirve para muchas cosas, sirve para los dolores de hueso, aquí lo usan para los dolores de huesos, es super efectivo, para las heridas, para tomar en caso de, no se, cuando hay infecciones dentro, cualquier tipo, una inflamación acá, también dicen que es super curativa, no lo he probado si, pero dicen que es super curativa..."

Lo que expone Florencia se repite en muchas situaciones, entre mujeres jóvenes y de mediana edad, que conocen estos tratamientos, sus usos y propiedades, pero sin embargo no lo llevan a la práctica, ya sea, como un baño beneficiosos para todo el cuerpo o como un baño que ayuda a disminuir y superar determinados malestares.

En estos dos grupos generacionales tenemos casos en que conocen sólo en teoría este tipo de tratamiento como el *vai ra'akau*, mientras que en la práctica no lo han experimentado personalmente y sólo han escuchado hablar de sus beneficios o han visto como otras personas, principalmente las *nuas*⁷⁴, los realizan frecuentemente, por lo cual, se puede entender como es que saben de la existencia de estos baños y como es que conocen la forma de prepararlos.

También ocurre en éstos grupos generacionales que llevan a la práctica el uso de los baños con hierbas, sin embargo *varía la frecuencia del uso y la motivación para hacerlos respecto a las mujeres mayores*. Por ejemplo, Natalia, mujer joven comenta que hace baños con hojas nuevas de guayaba para relajarse y sentirse bien, pero no mantiene una practica constante del tratamiento.

⁷⁴ *Nua* en rapa nui hace referencia a la relación de parentesco relativo a la madre, la tía y la abuela. Actualmente, los rapa nui acostumbran a llamar a las mujeres mayores como Nua, ya que, posee una connotación de cariño y respeto.

Así mismo, entre las mujeres de mediana edad, Elena considera que es bueno utilizar estos baños ya que sirve para estar tranquila, pero que los práctica muy poco debido al escaso tiempo que tiene para dedicarse a la preparación y aplicación del baño.

En estos casos la finalidad de la aplicación de este tipo de baños es sólo relativa al placer y bienestar individual de un momento determinado, por lo que no es considerado como parte de un tratamiento que se deba aplicar a diario para lograr o mantener un bienestar extendido en el tiempo o cuidar el estado saludable de la persona.

Respecto al uso del *vai ra'akau* exclusivamente como un agente sanador de golpes, heridas, torceduras, etc. percibimos que su uso entre las generaciones más jóvenes está dado de acuerdo a las mejores posibilidades de sanar que presente un determinado tratamiento. Es así, que en estos casos es frecuente encontrar personas que pasan de un tratamiento tradicional con *vai ra'akau* a un tratamiento ofrecido por la biomedicina o viceversa.

Distinto es lo que ocurre entre las mujeres mayores, donde los baños, principalmente el *vai ra'akau*, se aplican con una doble finalidad, por un lado como un tratamiento a diario que ayuda al bienestar, y por otro como un tratamiento que es beneficioso para superar golpes o dolores musculares producidos principalmente por el esfuerzo del trabajo físico.

Como vimos una situación similar ocurre con el uso de remedios “específicos” que forman parte de la medicina tradicional rapa nui. Es decir, que el uso entre las generaciones más jóvenes está dado por las posibilidades médicas que tienen a su alcance, mientras que la generación mayor va a preferir el uso de los remedios tradicionales debido a la confianza depositada en éstos, junto con una demostrada efectividad que avala el peso del saber tradicional que es otorgado por su propia cultura, produciendo una mayor identificación y comprensión del tratamiento que forma parte de un sistema médico propio. Al contrario, principalmente para las personas mayores el sistema biomédico, representado por el hospital, es digno de una gran desconfianza.

B. Aceites y Masajes o “Tauromis”

El uso de *aceites* y la práctica de *masajes*⁷⁵ marcan el segundo y tercer nivel en el cuidado del cuerpo tradicional rapa nui. Ambos tratamientos los revisaremos en forma conjunta ya que se encuentran en una estrecha y directa relación.

Si bien, los tres tipos de tratamientos para el cuidado del cuerpo que estamos revisando se pueden aplicar de forma separada un tratamiento íntegro siempre considera los tres niveles. Ya que, las funciones de cada uno de los tratamientos son específicas y complementarias entre sí.

De este modo el *uso de aceites*, después de los baños corporales como el *vai ra'akau*, va a ser fundamental para cerrar los poros, hidratar y suavizar la piel, luego que ésta ha sido expuesta a temperaturas que provocan la abertura de los poros y se reseca la piel producto de las aguas utilizadas.

La aplicación de aceites también es útil para limpiar las impurezas de la piel, para relajar los músculos y ayuda a estimular la sangre en la producción de glóbulos rojos y blancos.

Maeva comenta que después de un baño de higuera es común utilizar *aceite de coco*, un *aceite de la misma higuera*, o el *aceite Monoi Tiare Tahiti*. El *aceite de coco* se obtiene comúnmente de la carne del fruto, tiene una textura suave, ayuda a cerrar los poros y suavizar la piel, también posee entre un 75 y 85% de vitamina E por lo que es regenerador de piel pudiendo ayudar a cicatrizar heridas cutáneas. El *aceite de higuera* se obtiene principalmente de la semilla de ésta planta siendo beneficioso para la constipación y la artritis. Antiguamente, este aceite lo usaban los hombres cuando salían a pescar para proteger la piel de los efectos producidos por la permanente exposición al sol junto con lo salino del agua de mar. Finalmente, el *aceite “Monoi Tiare Tahiti”*⁷⁶ es comúnmente utilizado en toda polinesia, siendo frecuente su aplicación para masajes corporales, además

⁷⁵ En lengua rapa nui se denominan “*tauromis*”

⁷⁶ *Monoi Tiare Tahiti* o Perfume de Flor de Tahiti, forma parte de la tradición polinésica en cuidados corporales. Posee diversos usos con un carácter estético que serán revisados en el próximo capítulo.

se usa para el cuidado de la piel y el cabello tratamientos que revisaremos en los cuidados de orden estético.

Los aceites pueden ser elaborados a partir de una gran diversidad de frutos o hierbas. Maeva hace hincapié en que el aceite se puede obtener de las distintas partes que conforman la hierba, una planta o un fruto. De este modo, el aceite más débil siempre se obtendrá de las hojas, mientras que el aceite más fuerte siempre será elaborado a partir de la semilla de una planta o un fruto. Por lo cual, la elaboración más suave o fuerte de un aceite y su posterior utilización está dada por las necesidades médicas o de bienestar de un individuo.

Los frutos y las plantas poseen en su centro o en las semillas un químico conocido como “peptina” el cual ayuda a la conservación de los frutos. Maeva destaca que este químico es conocido y forma parte de la tradición médica rapa nui, señalando que posee un nombre específico en su lengua, este elemento se conoce como “*karu*”. Del *karu* es de donde se obtiene el aceite más fuerte y concentrado siendo este tipo de aceite el utilizado con mayor frecuencia.



Semillas de Higuera utilizadas en la elaboración de aceites

La elaboración de un aceite específico requiere de un conocimiento particular que no es compartido entre la comunidad, si no como ya vimos con los remedios, son conocimientos restringidos que se transmiten de generación en generación en una familia, generalmente por línea materna.

Marta, mujer mayor especialista en la práctica de masajes y uso de aceites hace mención sobre la utilización de *aceite de hígado de tiburón*. Este tipo de aceite era usado antiguamente para hacer masajes sin embargo actualmente es difícil de conseguir, por lo que Marta posee guardadas algunas botellas desde hace años debido a que es muy beneficioso para ser aplicado en caso de quemaduras graves.

Actualmente se ha ido reemplazando la producción de aceites de tipo tradicional por otros productos más sencillos de conseguir y económicos como el “mentolatum” y el “aceite para cocinar” para la realización de masajes o *tauromis*

Marta menciona las condiciones necesarias para la aplicación de *tauromis*: *primero*, deben ser practicados por algún *especialista*, es decir, una persona que sepa aplicar los masajes en las zonas precisas del cuerpo y que atienda a las necesidades y malestares del “paciente”, de lo contrario se pueden sufrir molestias musculares. En *segundo* lugar, los masajes pueden hacerse en todo el cuerpo como también sólo en zonas específicas, lo importante de esto es que *existen masajes particulares para cada zona del cuerpo*, los que van desde el pelo hasta los dedos de los pies. Así mismo, los masajes se deben hacer de forma intensa y fuerte porque se hacen para acomodar “las venas que están juntas y la carne”, es decir, que sirven para relajar los músculos que se encuentran en estado de tensión como también para aliviar los dolores producidos por esta tensión muscular. *Finalmente*, los masajes deben ser *aplicados con algún tipo de aceite o cremas* para permitir una mejor movilidad de las manos y así evitar el dolor a la piel que puede sufrir la persona que se está sometiendo a masajes.

De acuerdo a Maeva el objetivo del *tauromi* consiste en relajar los músculos y tendones ayudando a colocar las distintas partes del cuerpo en orden. Es decir, que el masaje es útil para acomodar las partes del cuerpo ayudando a la calma, haciendo circular la energía y produciendo un balance general del cuerpo, de esta forma ayuda a mantener al cuerpo vital.

Los masajes se deben realizar en casos y momentos específicos, por lo cual es necesario que exista un ambiente propicio y la disposición necesaria para efectuar un masaje de buena forma. Entre los rapa nui, los masajes son realizados principalmente por mujeres mayores quienes han aprendido este tratamiento a través de sus madres y abuelas, éstas especialistas pueden aplicar masajes tanto a hombres como mujeres, ya sean, adultos, jóvenes o niños. Ahora bien, al igual que los otros tratamientos el tipo de masaje será aplicado acorde a las necesidades del individuo.

El aceite a utilizar en los masajes puede ser de cualquier tipo de esencia como la hierba luisa, higuerilla, coco, etc., lo que se va a definir de acuerdo a cuales sean la disposición, las características y los intereses de la persona por someterse a la práctica de

masajes. Por ejemplo, los masajes con leche de coco ayudan a equilibrar la energía en caso de que exista mucha alteración en una persona. Este masaje se aplica desde el pelo para ir bajando por todo el cuerpo.

Maeva, a su vez, destaca que para que el efecto del masaje sea totalmente beneficioso para el individuo es mejor aplicarlo a todo el cuerpo. Sin embargo, esto va a depender finalmente del tiempo disponible de las personas para que se les aplique el masaje. La gran mayoría de las veces dicen no contar con tiempo suficiente para un masaje en todo el cuerpo, por lo que optan por restringir el tratamiento a zonas específicas del cuerpo. Lo cual también posee un alto grado de efectividad, pero no es tan efectivo como los masajes aplicados en todo el cuerpo.

En dos oportunidades Maeva me enseñó parte de las técnicas que se utilizan para efectuar los *tauromis*: las dos personas que estaban recibiendo tratamiento tenían motivaciones diferentes; primero su madre, una mujer mayor, que diariamente recibe estas prácticas, y su sobrino quien había sufrido un golpe en una pierna. Ambos recibieron en primer lugar un baño localizado en las piernas con *vai ra'akau*.

Los masajes aplicados en las extremidades deben efectuarse con las manos estiradas y hacia abajo para permitir sacar la mala energía o lo dañado. Además es esencial que el sanador este concentrado en el tratamiento, particularmente en la zona que puede encontrarse más delicada o sensible. La energía del tratamiento parte desde el centro del cuerpo del sanador, es decir desde su pecho, esta energía se dirige al centro de la palma de la mano del sanador permitiendo desde este punto entregar la energía "sanadora" al paciente por medio de los masajes.

Si el tratamiento se centra en ciertas partes del cuerpo, como las piernas o los brazos es necesario que el masaje se efectúe en ambas piernas y/o brazos, ya que dentro de la tradición médica rapa nui todas las partes del cuerpo se entienden como complementarias, se entiende como un lado femenino y otro masculino. Entonces, si se aplica sólo a un lado, el lado sin tratar se debilita y el proceso de sanación no es completo. El masaje también es bueno para estimular distintos órganos que se relacionan con zonas específicas del cuerpo.

Finalmente Maeva comenta que el masaje puede ser mal visto por los occidentales al ser percibido como algo sexual o erótico, sin embargo, en la medicina rapa nui se concibe como parte del proceso médico, forma parte de la curación o de un proceso de

bienestar, por lo que el médico o especialista se enfoca en la sanación o bienestar de un individuo.

Actualmente la práctica de hacerse masajes es más común entre las mujeres mayores o de mediana edad, ya que lo consideran útil para botar las tensiones después de jornadas de trabajo que requieren mucho esfuerzo físico o estar en movimiento constantemente. Sin embargo, muchas de estas mujeres producto del mismo trabajo señalan que no les alcanza el tiempo para someterse a tratamientos de masajes.

Mariana, mujer mayor, señala que actualmente no se hace masajes pero que hubo un tiempo en que sí acostumbraba hacerlos. También comenta que las mujeres generalmente se hacen una, dos o tres veces al mes masajes, lo que va a depender de las necesidades de la persona, como también las zonas del cuerpo en que desean que se les haga un masaje, así mismo, señala que los masajes otorgan beneficios a la persona ya que, sirven para "soltar el cuerpo", para relajarse.

Distinta es la situación entre las mujeres jóvenes, la mayoría no menciona que acostumbra hacerse masajes. Sólo hubo una entrevistada dentro de este grupo generacional que señaló que su abuela le había hecho masajes después del parto de sus dos hijos. Ésta es una situación esporádica (que revisaremos en otro capítulo) producto de un hecho puntual como es el haber dado a luz. Sin embargo, pudimos constatar que las mujeres jóvenes no acostumbran a hacerse masajes como parte de un tratamiento frecuente o cotidiano, al contrario de los que se pudiera pensar considerando que en el "continente" los masajes como un método de relajación y de embellecimiento corporal están ampliamente extendidos dentro de un grupo específico de la sociedad chilena.

Ahora bien, no ocurre lo mismo con el uso de los aceites, si bien las mujeres jóvenes no señalan utilizar algún tipo de aceite natural producido por alguna especialista en la isla, muchas mujeres jóvenes (y también hombres) acostumbran a usar el aceite *Monoï Tiare Tahiti* pero no le dan el uso directamente relacionado con la práctica de masajes corporales si no que la motivación de su utilización se centra en otro elementos relacionados con un cuidado estético.

Finalmente se debe destacar que dentro de la tradición de cuidado del cuerpo entre mujeres rapa nui, al igual que con los remedios específicos, son las mujeres mayores las

encargadas de la producción y elaboración de los aceites como también de la aplicación de los masajes con éstos. Por lo tanto, las generaciones más jóvenes de mujeres se transforman en receptoras tanto del conocimiento como de la parte práctica de los tratamientos relativos a los masajes y usos de aceites.

Como hemos podido describir, la sociedad rapa nui posee una vasta gama de tratamientos relacionados al cuidado del cuerpo tanto en estados de salud como de enfermedad que se basan en una cultura material compleja. La cual posee a su haber el uso de una variada cantidad de hierbas y plantas con propiedades medicinales, así como también, la elaboración y uso de aceites y la práctica de masajes.

Si bien, hemos mencionado remedios y tratamientos que forman parte de la tradición rapa nui y que son elaborados y aplicados en base a los niveles mencionados, queremos destacar la distinción entre los “remedios” tradicionales y los “cuidados o tratamientos” en general, debido a que los “remedios” mencionados sólo son utilizados como medicinas en caso de enfermedad, mientras que los “cuidados tradicionales para el cuerpo” son considerados como parte de un tratamiento diario dentro de la tradición, es decir, que son utilizados principalmente en estados de salud, ayudando al bienestar integral del individuo.

CAPÍTULO SEGUNDO

El Cuerpo Estético: **La piel como medio de cuidado** **cosmético y adorno.**

Los temas a tratar en este capítulo están dados por un acercamiento a las zonas del cuerpo que son percibidas y tratadas por las mujeres rapa nui como las más significativas, en relación a una dimensión estética y cosmética del cuidado del cuerpo femenino.

De esta forma, nos aproximaremos al “patrón estético corporal” manejado por las mujeres rapa nui de distintos grupos generacionales para poder distinguir las zonas del cuerpo femenino a las que le asignan mayor importancia para los tratamientos de orden cosmético. Este “patrón estético corporal” lo entenderemos como el ideal estético de cuerpo femenino en su totalidad; también trataremos el ideal estético de partes específicas del cuerpo femenino mencionadas por mujeres jóvenes entrevistadas.

A su vez, iremos revisando los distintos tratamientos y prácticas cosméticas que tienen por finalidad realzar los cánones de belleza que se encuentran incorporados en la sociedad rapa nui. De esta forma, podemos adelantar que los cuidados cosméticos de orden tradicional más relevantes están asociados principalmente a los tratamientos practicados para el cabello y la piel.

Para finalizar incorporamos el uso de adornos corporales entendidos como medios cosméticos y estéticos tradicionales como son las pinturas corporales y fundamentalmente el tatuaje.

I. “Patrón Estético Corporal”: el cuerpo y sus partes estéticamente relevantes

El “patrón estético corporal” que señalaron las **mujeres jóvenes** no se acerca tanto al tan exacerbado “culto a la delgadez” presente en las sociedades occidentales actuales. Si bien, es importante mantenerse delgada lo relevante es no perder las formas y proporciones características del cuerpo femenino. Emilia señala:

“...yo tengo que estar flaca, ...no es por ellos (los hombres), es por nosotras que no nos cabe la ropa, quieres estar bonita ¡porque no vai a estar muy flaca o muy guatona que te quede feo!, siempre te gusta así bonito”.

En un sentido estético las mujeres jóvenes le otorgan una relevancia especial a como lucen zonas específicas de su cuerpo. Catalina comenta como deben lucir ciertas partes del cuerpo de la mujer para que se considere bonito:

“Que no tuviera tanto *busto*, normal, ni mucho ni poco. *Trasero* redondito pero no tanto, sino redondito bien bonito, bonitas piernas, que no tuviera guata”.

También considera que las *piernas* deben ser: “...un poco duras... que no sean tampoco sueltas...”.

Respecto al *ventre* confiesa que “... de repente me da vergüenza mostrar la guata... (aprieta con su mano el abdomen mostrando que no es firme como desearía)”.

Si bien, las mujeres jóvenes se muestran interesadas en lucir un vientre plano, fuerte y no voluminoso al igual que el canon de belleza presente en la cultura occidental, no hacen referencia específica sobre el *ombligo*.

Teniendo presente que antiguamente el *ombligo* tenía un valor relevante ya que se consideraba como la zona del cuerpo donde se concentraba la energía del individuo, el lugar donde residía el “mana” era una zona del cuerpo catalogada como especial. El ombligo además poseía una carga erótica o sensual que provocaba interés y preocupación por la forma que debía tener entre hombres y mujeres, existían “ombligos” estéticamente más agraciados que otros. Es interesante mencionar lo que comenta Catalina (joven) sobre

la distinta percepción que poseen las mujeres de su edad y las mujeres de mayor edad respecto al ombligo:

"...ahora no lo pescan (el ombligo), por ejemplo, mi tía como es mayor de edad me decía que en su tiempo lo que ella hacía, coqueteaba así se escondían el ombligo, de repente ya les daba calor... y se lo veían y después lo cerraban, y como los hombres son curiosos decían: "¡ah!, yo quiero mirárselo", y nunca se lo podían ver, pero yo encuentro que a los cabros de ahora no les importa eso... ya no les importa el ombligo, les importa más abajo (zona genital) o más arriba (pechos)"..."Ella (la tía) siempre me dice, cuando llega a mi casa, me dice que no ande mostrando el ombligo, pero no importa, si ya no les importa eso".

Al respecto Emilia comenta: "No es que no tiene que importarles si no que... ¡es natural!, como que nadie lo tuviera, es natural".

Podemos observar que las mujeres jóvenes en gran medida le asignan valor estético a ciertas zonas del cuerpo como los *glúteos*, los *pechos*, el *vientre* o las *piernas* principalmente de acuerdo a la carga erótica asociada a estas partes del cuerpo. Por lo tanto, en este caso el ombligo deja de tener una importancia estética al perder su connotación erótica y "estar permitido" mostrarlo libremente. Distinto es lo que ocurre con el *trasero* como señala Emilia:

"...es una parte íntima de la mujer también porque si no fuera importante, igual que los brazos lo traerías así (descubiertos), entonces es como importante tapar"

En relación a los *pechos*, si bien principalmente las mujeres jóvenes reconocen una carga erótica, la gran mayoría de ellas (independiente de su edad) asocia su valor al amamantamiento. Recuerdo, por ejemplo, el comentario de una señora sobre las fotografías de personas desnudas en las calles de Santiago, mencionaba que el pecho no importa que se muestre libremente porque: "el pecho es para el hijo". También Catalina considera que los pechos son: "para después, por los hijos y la leche". A su vez, las mujeres coinciden que los pechos son "delicados" tal como dice Beatriz, mujer de edad mayor:

“El seno... esa zona porque son muy delicados, ...cualquier cosa que toca ese ¡duele!, aunque se toca así suavemente duele”.

Debemos mencionar que si bien los pechos fueron considerados como una zona importante del cuerpo de la mujer, y sobre todo a las mujeres jóvenes les importa mantener unos pechos firmes considerando la carga erótica otorgada, ninguna de las entrevistadas dio a conocer algún cuidado tradicional estandarizado entre las mujeres rapa nui:

Beatriz (edad mayor) mencionó: “... los senos por ejemplo, ...tratar... que uno no se esfuerce mucho (de hacer fuerza), para poder cuidar su seno, porque uno hace fuerza y todo el cuerpo y toda la célula del cuerpo va ahí también”

Mientras que Emilia (joven) señala que para cuidar y evitar la caída de los senos hay que: “ponerse sostén, para que no se te caigan... nada más”.

Al contrario, Natalia, también mujer joven cuenta que:

“...a mi hija le di pecho dos años y sigo teniendo los mismo pechos... nunca me puse sostén, ¡nunca!... mi abuela me dijo: "nunca te pongai sostén porque el sostén te sostiene", obviamente te sostiene, tu te sacai el sostén y se caen, pero si tenía los pechos naturales y no usai nada y los dejai naturales, ¡quedan naturales!... por ejemplo... mi prima tiene los senos, ¡pucha!, aquí (arriba), los tiene muy bonitos y no ha usado sostén hasta los 18 años, y tenía sus pechos normales bien bonitos y después empezó a usar sostén porque los encontró bonitos y todo, y tiene acá los pechos (abajo, caídos) y no tiene hijos (...) yo creo que si influye (el uso de sostén), bueno... depende, pero yo nunca en mi vida usé un sostén y nunca voy a usar...”

Las mujeres de mediana edad, no hacen alusión respecto al cuidado de los pechos, sin embargo también vinculan la importancia de éstos a la alimentación que pueden entregar al recién nacido.

Respecto al “patrón estético corporal” entre las **mujeres de mediana edad**, una entrevistada de este grupo hace mención a la forma característica del cuerpo de la mujer rapa nui. Andrea comenta:

“Maceteada, yo creo que ese es el patrón de la isla, si, en general (mujeres de todas las edades)... niñas jóvenes son delgaditas pero sabe que llega una edad que eso se deja, yo creo el patrón es ese...”.

El “patrón corporal” descrito por Andrea hace referencia a que las mujeres de la isla en su mayoría van engordando y engruesando su cuerpo con la edad. Es un hecho que en la isla existen altos índices de obesidad y particularmente de diabetes principalmente entre las mujeres de mediana edad y mayores. Esto se debe en gran medida al cambio alimenticio sufrido en las últimas tres décadas donde se han ido abandonando las comidas tradicionales por alimentos elaborados traídos del continente como el arroz, la harina, el pan, el azúcar, etc., lo que ha afectado directamente la salud de muchos isleños. Maeva, además mencionó que el organismo de los rapa nui no se encuentra habituado a este tipo de alimentos lo que incide directamente en el aumento y la aparición de enfermedades relacionadas con la alimentación y el estilo de vida.

Sin embargo, para Andrea el ideal estético del cuerpo femenino, entre las mujeres jóvenes y las mayores está cambiando, lo que influye en las personas para que vayan modificando sus modos alimenticios y su estilo de vida cotidiano:

“...yo creo que la mentalidad ahora ha cambiado hartito... en la gente adulta, en la gente mucho más adulta que nosotros y gente joven ha cambiado un poco de que ser delgada es bonito... entre la (gente más joven) en general ha habido eso, pero todavía no está la conciencia de que para llegar a ser delgada, para ser así hay que hacer ejercicio, o sea, para ellos, para que uno llegue a eso hay que dejar de comer... es todo un complemento... Pero ahora, si tu miras por ejemplo en el gimnasio, la gente se ha preocupado más de hacer gimnasia, bajar de peso, estar delgada... no era común, yo creo que poquitos años (de eso), 4 ó 5 años...”

La noción de que el “patrón estético corporal” ha variado en las distintas generaciones, principalmente entre las mujeres de mayor edad y las mujeres más jóvenes se verifica con Mariana, del grupo de **mujeres mayores**, quien comenta que:

Las mujeres deben ser “rellenitas”, ya que al hombre “no le gusta puro hueso porque debe tener donde tomar”.

Para lograr o mantener cierto ideal estético del cuerpo, sea este cual sea, las mujeres entrevistadas de los distintos grupos generacionales coinciden en que es necesario llevar una buena dieta, donde deben prevalecer los “alimentos naturales”, considerados estos como las frutas y verduras que se plantan y cosechan en la isla. A su vez, las mujeres jóvenes y de mediana edad destacan la importancia de hacer ejercicio para mantenerse saludables y delgadas.

Los tres grupos generacionales de mujeres comparten la significación de la valorización asociada a tratar de responder a cierto “patrón estético corporal”. Aunque las características estéticas definidas como relevantes varían entre una generación y otra, destacándose entre las mayores la tendencia a valorar una apariencia más voluptuosa, mientras que las mujeres de mediana edad y principalmente las jóvenes tienden a valorar una forma corporal más cercana a la delgadez, todos los grupos poseen el valor común de considerar que la imagen estética manejada por las mujeres sobre su cuerpo la establecen acorde a lo que para el hombre resulta más o menos atractivo. De esta forma veíamos como Mariana (edad mayor) le da importancia a ser “rellenita” en función de la importancia que el hombre le otorga a esa característica específica del cuerpo femenino.

Sin embargo, en las generaciones de mediana edad y de mujeres jóvenes está presente también la relevancia del “patrón estético” asociado a un carácter más individual. Anteriormente vimos que Emilia se refería a la importancia de “estar flaca” para sentirse bien y bonita: “es por nosotras que no nos cabe la ropa”, en el mismo sentido Andrea (mediana edad) comenta:

“...hay como más toma de conciencia de que en realidad es bueno estar delgada porque te queda mejor la ropa, estás mucho más sana, respiras mejor, caminas mejor, funcionas mucho mejor en todo sentido, o sea, son varios los factores que influyen, pero bueno positivo”.

Si bien, como vemos está presente en las generaciones más jóvenes un factor personal para la valoración de cierto ideal estético del cuerpo, el nudo central se aproxima a la relación que se establece con el hombre, dotando al cuerpo femenino de una “especial” carga erótica y sensual que iremos revisando más adelante.

En un ámbito distinto, pero dentro de lo que consideramos como “patrón corporal”, resulta interesante exponer lo que mencionan algunas personas mayores, los *koros* y las *nuas* de la isla, respecto al aspecto y la fuerza física de los antiguos habitantes, tal como señala Beatriz:

“...se veía distinto, se veía más ágil, más ágil que uno mismo esa persona, no importa esa persona de cien años porque esa persona ya no puede caminar, pero esa persona de 70, 80 años son ágil, ...las personas de aquí, la gente de ahora salieron chicos, la gente de esa época...grande hay personas que median dos metros noventa, dos ochenta, ¡dos metros ochenta!, (...) más alto, más grande, más ágil, persona de esa época son muy ágil, o sea para ir a los barrancos digamos ...camina igual que una parte plana”

“Físicamente se ve bien, físicamente ...esas personas tiene las caras así largas, (más largas) por su cuerpo (...) los ojos azules, ojos pardos y los ojos lo más que me gusta, los verde”

También eran delgados pero hay que considerar que: “...esas personas... son más altos”

A este respecto muchas personas mayores señalan que antiguamente no existían enfermedades en la isla comentando que éstas aparecieron sólo con la llegada de los barcos venidos de lugares lejanos. Esta creencia se puede entender si consideramos que el sistema médico tradicional *rapa nui* puede haber justificado las enfermedades desde una perspectiva “personalística”, por lo cual la enfermedad no era considerada como la entendemos actualmente, sino, se refiere a espíritus o seres malignos que se han apoderado del cuerpo de un individuo, debido principalmente a transgresiones de tabúes que ha efectuado la persona que se ve afectada por un mal. Además, la visión sobre la inexistencia de enfermedades antes de la llegada de los occidentales, se hace comprensible al revisar la historia del pueblo *rapa nui*, y verificar que muchas de las embarcaciones que anclaron trajeron consigo más desgracias que beneficios para los isleños.

En este sentido, exponer ésta descripción que señala a los antiguos habitantes como hombres y mujeres dotados físicamente, con una fuerza y agilidad que no son comparables a los habitantes de hoy en día poseyendo cuerpos inverosímiles. Resulta interesante al leerlo no como una narración fantástica, si no como la caracterización, positivización e

idealización de los antiguos habitantes. En base a descripciones y apariencias físicas que van más allá de la realidad dotándolos de algo sobre humano, casi mítico, en contraste a la población actual rapa nui e incluso a la que existió hace poco más de un siglo que se vio severamente afectada y disminuida por distintas enfermedades.

Beatriz continúa con la descripción de los antiguos habitantes centrándose en la piel y el cabello:

“¿¡la piel!?, yo soy negra... ¡usted es negra! (comparándonos con su mamá)... mi mamá más blanca que esto (muestra una hoja de papel blanco), y esas personas son blancas, ¡blancas, lo que es blanca!, y nace como un pelo así... ¡como ceniza!...o sea, queda como ceniza... no tanto (blanco), pero así medio oscuro y medio ceniza, cuando con el tiempo con la edad empieza a poner blanco (se refiere a las canas), el pelo te queda rubio, rubio”

Al igual que la descripción anterior, las características mencionadas son exageradas, aunque pueden ser asociadas a las antiguas *neru*, - las vírgenes escondidas de la luz del sol en cuevas durante meses para ser ofrecidas al ariki como esposas -, donde el prolongado encierro al que se veían expuestas provocaba que su piel se tornara delgada y extremadamente blanca o pálida, al igual el cabello perdía color tomando un aspecto ceniciento producto de la falta de la luz solar.

Independiente de la connotación que poseen las características señaladas sobre el cabello y la piel, ambas zonas del cuerpo poseen actualmente una especial relevancia entre las mujeres rapa nui de distintas edades.

II. Cabello y Piel

A. Cabello

El cabello posee una connotación singular en la estética y belleza de la mujer rapa nui en las distintas generaciones con las que trabajamos. En general, encuentran que es bonito el cabello largo siendo común ver en la isla a muchas mujeres, sobre todo jóvenes, con el cabello hasta la cintura o más largo.

Mariana, del grupo de **mayor edad**, encuentra que el cabello es bonito: “bien largo, ¡hasta los tobillos!”. Ella cuenta que cuando joven usaba el cabello extremadamente largo, dice que lo tenía de un color rojizo muy bonito causando la admiración de los hombres, motivo por el que se vio obligada a cortárselo ya que provocaba unos celos extremos a su marido. Así mismo, señala que el cuidado consiste sólo en lavarlo con shampoo y cepillarlo a diario.

Las mujeres de **mediana edad** coinciden en que es más bonito llevar el cabello largo, sin embargo, la mayoría de las mujeres de este grupo y también del grupo anterior lo tienen corto. Ellas señalan que se lo cortan ya adultas porque les permite trabajar mejor, más aún si deben encargarse de las plantaciones en sus parcelas, además su cuidado es más fácil y sencillo a diferencia del cabello largo. También comentan que lo cortan porque “cansa el pelo largo y duele la cabeza” por el peso que significa para el cuero cabelludo.

Así también, las **mujeres jóvenes** dicen que les gusta cuidar su cabello como el caso de Emilia:

“¡yo cuido harto mi pelo!... tener el pelo limpio... te acuestas tranquila...masajes pa'l pelo también”.

Es común, entonces que las mujeres de todas las edades cuiden y se preocupen de su cabello, estando los tratamientos más bien relacionados a lo que ofrece la industria cosmética en el mercado como shampoo, bálsamos, shampoo colorantes y tinturas. Éstas últimas son bastante utilizadas por las mujeres rapa nui independiente de su edad, tal como señala Florencia (mujer joven):

“...¡ya las mujeres todas se tiñen el pelo en la isla!, y eso hace unos años no existía, ¡se teñían las mujeres de la Fach y de carabineros!, ellas se teñían el pelo, pero ahora hasta yo lo tengo teñido, entonces, igual aquí ha cambiado mucho eso...”.

Para el lavado del cabello algunas mujeres acostumbran a usar agua de lluvia, es decir, que al lavar su cabello utilizan el shampoo normal que se ofrece en el mercado, pero en vez de hacerlo con agua de la llave juntan agua de lluvia en un tiesto y lavan su cabello para que quede brillante y suave.

Natalia comenta que entre las mujeres jóvenes es frecuente el uso del *Monoï Tiare Tahiti*, aceite bronceador traído desde Tahití elaborado en base al perfume de flor de *tiare*,

al cual se le agregan distintas esencias como coco, vainilla, caramelo, etc. que otorgan diferentes olores a este suave pero penetrante aceite que logra estampar un aroma y textura asociado a lo polinésico. Para su uso en el cabello Natalia dice:

“...hay un aceite de coco que es solamente de coco, no tiene otro ingrediente más, ¡y el pelo te lo deja pero exquisito!... y los demás aceites hay olor a vainilla, coco medio toffe, hay de todo...o sea el de coco te sirve mucho (para el cabello) y el de vainilla te sirve pa'l pelo... te da más facilidad de que te crezca el pelo, te lo deja bonito”.

Respecto a la aplicación señala: “Después de bañarte te echai y listo, nada más, y si querí que tu pelo se encrespe te echai la cuestión y empezai así (a apretar el pelo hacia arriba con la mano) y queda, queda crespo, y si querí que este liso te lo peinaí bien, ¡y queda liso!, super bonito”.

Las mujeres rapa nui, entonces, hacen uso de cosméticos masivos, particularmente de shampoo y tinturas para el pelo, combinados con usos tradicionales como los aceites y agua lluvia. A su vez, comentan que no se maquillan mucho y tampoco se preocupan de llevar una vestimenta “muy arreglada”, ya que, como comentó Alejandra (mujer joven), en la isla no hay donde lucir vestimentas más formales exceptuando las personas que trabajan en oficinas o en el banco que deben cumplir con éstos requisitos. En este sentido hay que aclarar que si bien, las vestimentas y el maquillaje utilizados no se manejan con los mismos patrones estéticos y cosméticos que en el continente, donde arreglarse muchas veces se orienta a lo elegante o formal, las mujeres rapa nui si se preocupan de cómo lucen sus vestimentas y principalmente su cabello y, como veremos a continuación, su piel.

B. Piel

Es bastante común que las mujeres rapa nui consideren que no realizan ningún tipo de cuidado “especial” para su cuerpo, así, los cuidados para el cuerpo los asocian a las prácticas que llevan las “continentales” a la isla, tal como comenta Natalia:

“Aquí no se cuida nadie el cuerpo, llega el verano bronceador no más... pero las viejas que vienen de afuera, las continentales, esas siempre pa' las arrugas,

para el clima de la sal (...). Acá yo cacho que no hay esa necesidad, no, y acá hay un sauna, hay un lugar para hacer masajes, y todas las chilenas son las que se van pa' allá o sea, las de aquí no... no es parte de la costumbre”.

Cuando les preguntaba sobre que hacen para el cuidado de su cuerpo y de las zonas que más les gustan de su cuerpo, las entrevistas en general tendían a responder que son “baños, cremas y cosas así...” como dice Florencia, sin detenerse espontáneamente a especificar este tipo de tratamientos, ya que, asocian los tratamientos para el cuerpo a cuidados de orden “estético” que tienen estrecha relación con prácticas externas y occidentales como el sauna, cremas especiales para el rostro, tratamientos de peluquería, etc. que aún no han sido adoptadas por su cultura y que por ende son percibidas como algo extraño y lejano a su realidad cotidiana.

Sin embargo, al ir indagando un poco más podemos notar que las mujeres rapa nui entrevistadas si ponen en práctica cuidados de índole cosmético para su cuerpo que más bien se dirigen a tratamientos que son percibidos como cercanos, formando parte de la cotidianidad, por ejemplo, recién veíamos la importancia del pelo entre las mujeres rapa nui y como han incorporado el uso de cosméticos masivos para su cuidado diario. En este sentido, también toma un lugar especial la importancia otorgada a la “piel”.

Si bien la relevancia que le otorgan a la piel no la expresan de forma directa, ésta se desprende porque en gran medida las practicas de cuidado del cuerpo están orientadas a proteger la piel.

Algunas mujeres mencionan que acostumbran a utilizar *cremas* y *aceites* para que la piel logre lucir tersa y suave. Principalmente son las mujeres jóvenes las que plantean estos usos, por ejemplo Natalia, a diferencia de Emilia y Catalina, dice que no ocupa cremas pero si el *aceite Monoi*:

“No, yo nunca me he hecho ningún tipo de tratamientos, nada... mira, en el verano ocupo el *Monoi*... es un aceite bronceador que lo ocupo todo el año, es lo único que ocupo, yo no uso cremas, no uso, no me pinto mucho, lo único que me pinto son los labios y los ojos y nada más...”

A su vez, la preocupación por la piel se percibe en cierta recurrencia que hacen sobre las características que debe tener una piel bonita, por ejemplo, respecto a las piernas, pero haciendo alusión directa a la piel Emilia dice:

“...que no tenga nada, o sea, ni cicatrices, que estén bien formadas, sin cicatrices, que tenga la piel color zanahoria... no, ni tanto, así como dorada”.

Respecto al color de la piel Natalia señala que usando el aceite *monoi*:

“...pa’l verano quedai negra, ¡es riquísimo!”.

Las mujeres jóvenes se muestran muy interesadas en no tener la piel con marcas como cicatrices y principalmente con estrías, Natalia dice al respecto:

"...igual salen estrías, hay estrías que son negrisimas, feisimas..., (para que las estrías no se noten dice que toma mucho sol y ocupa) ...ese *monoi* que te estaba diciendo, el *monoi* de vainilla porque es más rojo y el *monoi tiare tahiti* rojo, ¡pucha!, es que no todos tienen la misma piel, me entendí, (si tienes la piel muy blanca) no se va a notar, pero si son de esas negras (las estrías), ¡porque hay unas negras que son feisimas!... bueno, a mi no me salieron estrías por los niños, me salieron por el crecimiento porque yo a los trece años me pegué el estirón..."

Respecto a las estrías que pueden aparecer durante el embarazo, Catalina comenta que su mamá no tiene estrías a pesar de que tiene tres hijos:

"porque me dijo mi mamá que cuando uno está embarazada a uno le pica la guata pero ella no se rascaba, se aguantaba, se aguantaba entonces no tiene ni una estría"

En relación a las cicatrices, mujeres mayores como Marta y Sonia comentaron que el "aceite de tiburón" lo utilizan para borrar marcas producidas por algún accidente que implique un corte o principalmente a las provocadas por quemaduras graves.

Independiente de las cicatrices que pueden dejar marcas antiestéticas, al considerar que la piel es la parte externa del cuerpo lo relacionan con que es más fuerte que otras zonas del cuerpo “por naturaleza”:

"es que esa parte (lo externo) de tu cuerpo... está más afuera, tiene más protección de repente". (Florencia, mujer joven).

Algunas entrevistadas incluso distinguieron lo delicado de distintas zonas del cuerpo de acuerdo a la firmeza o grosor de la piel. Así, las zonas del cuerpo con “piel delgada”, se caracterizan por ser partes más sensibles y delicadas como los pechos y la vagina, mientras que las zonas del cuerpo menos delicadas se consideran que poseen una “piel firme o

gruesa”. Por lo tanto, la piel que está más expuesta al medio ambiente se debe caracterizar por ser firme y dura.

La piel, entonces debe ser tersa, sin presentar marcas que denoten defectos, así mismo debe ser resistente. Para lo cual, una de las prácticas más sencillas y utilizadas por todas las mujeres es *"el baño en el mar"*:

"El agua de mar es bueno porque tiene mucho yodo y te endurece la piel...".
(Natalia, mujer joven).

Al respecto Beatriz (mujer mayor) dice: "... agua salada para su cuidado, pero uno va al mar así no más, a bañarse en el mar, alguno va saca el agua salada viene a la casa y lo calienta y lo pone..."

Además del baño con “agua de mar o en el mar”, las mujeres rapa nui acostumbran a hacer baños corporales con distintas hierbas como revisamos en el capítulo anterior. Si bien su uso no está dado sólo por un afán estético o exclusivo para el cuidado de la piel, forman parte de una práctica tradicional que al igual que la aplicación de aceites, buscan el bienestar del cuerpo y del individuo en general.

Durante mi estadía en Isla de Pascua Maeva elaboró un texto para que pudiéramos revisar una serie de *aceites esenciales* elaborados a partir de distintas hierbas y flores que se encuentran actualmente en la Isla. En el texto Maeva señala las propiedades de los aceites esenciales orientados al cuidado de los distintos tipos de piel. El contenido fundamental del texto lo expongo a continuación⁷⁷:

*Maeva señala que el uso de **aceites y baños** con distintos tipos de hierbas practicados por las mujeres rapa nui son tratamientos tradicionales sentidos como una necesidad diaria tanto para el cuidado de la piel como para la tranquilidad y bienestar del individuo.*

*Desde una perspectiva fisiológica las moléculas pequeñas que forman los **aceites** tienen la cualidad de ser “capaces de penetrar a través de la capa de la piel y acceder a las distintas partes del cuerpo por vía circulatoria y a través del sistema linfático”.*

⁷⁷ El escrito original es elaborado por Maeva (nombre falso) en inglés. La traducción al español es propia y es discutida y revisada con la autora. Expongo el contenido fundamental del texto; las frases o párrafos que se muestran entrecomillas (“...”) son traducciones literales del texto original.

Los usos de distintos **aceites** van a estar dados por el tipo de piel de la personas, ya sea, **piel seca, normal o grasa**. Las funciones del cuidado de la piel a través de **aceites** consisten en: “limpiar, humectar, nutrir, estimular, y sanar nuestra piel”.

La **piel seca**, se caracteriza por sentir el rostro tirante, quemarse rápidamente al estar expuesto al aire libre, esto significa que la piel: “tiene un tono delicado o baja elasticidad, y puede mostrar signos de peladuras o aspecto escamoso. La glándula sebácea está produciendo muy poco sebo, lo que resulta en una falta de humedad con un incremento prematuro de arrugas o líneas de expresión”.

En el **tratamiento** para este tipo de piel es necesario mejorar la circulación a través del **masaje facial**, el cual debe efectuarse con **aceites** que ayuden a superar la sequedad de la piel. Los aceites utilizados para este fin son: **aceite de coco**, el cual “posee entre un 75 y 85% de vitamina E por lo que es regenerador de la piel”. **Aloe vera**, esta hierba actúa como humectante y suavizante de la piel, siendo óptimo su uso en pieles secas. .

El rostro que posee una **piel normal** se caracteriza por sentirse “liso y flexible, mostrando un estado de balance y óptima nutrición”. Para cuidar y mantener este tipo de piel se pueden usar los **aceites** elaborados en base a las siguientes hierbas o flores: **lavanda fina**, “posee propiedades suavizantes y de balance”. **Geranio**, sirve como “astringente y humectante”. **Patchouli**, el cual es útil como “un leve antiséptico y tónico para la piel”. **Frankincense**, puede ser utilizado como “suavizante y calmante” en la piel de tipo normal.

A diferencia de la **piel seca y normal**, la **piel grasa** se caracteriza por sentir el rostro “grasoso”, además “los poros están abiertos luciendo puntos negros o espinillas”. Existen distintos tipos de **aceites** que ayudan a superar este tipo de piel entre los cuales encontramos: **Ylang – ylang**, el cual sirve como suavizante, aliviando la piel grasa. **Limón**, este fruto “tiene la facultad de balancear la producción de sebo, teniendo un efecto anti-infeccioso”. Al igual que en la **piel normal**, la **lavanda fina** también puede ser utilizada siendo beneficioso “para el balance de la piel” además que posee “efectos curativos”. **Eucaliptos**, es útil ya que posee propiedades anti-infecciosas. También se puede utilizar **naranja y petitgrain** donde “los pequeños brotes verdes son utilizados en la destilación (del aceite)”. Posee “un aroma ligero, suave, dulce, pero vivaz y frutoso, tiene un claro color amarillo” lo que es bueno para

la tranquilidad. “Ayuda al sistema respiratorio. Para el sistema reproductor femenino es parte integral para combatir el síndrome premenstrual y para el stress menopausico”.

Como hemos revisado, las mujeres rapa nui entrevistadas no señalan de forma explícita la importancia que le asignan a la piel, ni tampoco la describen como una de las zonas del cuerpo que le otorgan mayor importancia, sin embargo los cuidados practicados por ellas mismas fueron señalando lo contrario.

Es así, que a través de los tratamientos de uso cosmético como las *cremas humectantes, aceites y baños de hierbas* podemos desprender la posición que ocupa este órgano del cuerpo humano dentro de las practicas tradicionales orientadas al cuidado de la salud, embellecimiento y bienestar de los individuos. Primero, en el sentido de que la piel es la principal encargada de absorber las propiedades presentes en *aceites y hierbas* utilizadas, encargándose de provocar tranquilidad y equilibrio en todo el cuerpo; ésta cualidad de la piel es muy importante dentro de la tradición rapa nui si consideramos que gran parte de la medicina tradicional se practica con remedios que se aplican como “cremas” sobre la piel, por lo tanto su capacidad de efectividad está dada por la absorción que hace la piel de las medicinas utilizadas.

En segundo término, tenemos que la importancia de la piel está dada por considerarse como la barrera y protector inmediato de nuestro cuerpo, lo que implica a su vez, que es la “cara” visible de nuestro cuerpo, y por ende nuestra primera presentación como individuos. En este sentido ocupa un lugar fundamental la valorización estética y la belleza que se le asigna a la piel entre las mujeres rapa nui. Valorización que abre un espacio para entender el *tatuaje rapa nui* como una forma de expresión implantada en la piel, zona del cuerpo a la cual le atribuyen tantos cuidados como los que hemos revisado, dándole un valor especial en su tratamiento y aspecto estéticamente agradable.

Expresión del Tatuaje o “Ta-kona” y Pinturas Corporales Rapa Nui

El arte del tatuaje o “*ta-kona*”⁷⁸ forma parte de la cultura tradicional de Isla de Pascua y más extensamente de la cultura polinésica en general. La práctica del tatuaje debe haber llegado a Isla de Pascua en tiempos remotos, sin embargo, no contamos con antecedentes históricos o arqueológicos que permitan precisar la época exacta en que se incorporó esta práctica en la Isla. Tampoco, si su introducción llegó con las primeras migraciones que ocuparon la isla o su incorporación fue posterior producto de los sucesivos contactos con otras islas del pacífico.

Si bien, el origen del tatuaje es común entre distintos pueblos polinésicos, cada una de estas culturas logró desarrollar la expresión del tatuaje en forma independiente otorgándole un sentido propio tanto a la manifestación artística como al significado simbólico del tatuaje dentro de cada sociedad.

Ya los primeros navegantes del siglo XVIII que llegan a Isla de Pascua venidos de occidente, dejan registros sobre el uso de tatuajes y de pinturas corporales entre los rapanui. Tal es el caso del mismo Roggeween, el primer navegante europeo en llegar a Isla de Pascua en 1722, el navegante holandés habría escrito:

“la pintura de los rostros y otras partes del cuerpo eran de diseños regulares en tales proporciones que cada parte del cuerpo estaba en absoluta armonía”⁷⁹.

Así mismo, un acompañante llamado Behrens señalaría respecto a las pinturas corporales: “Las mujeres están generalmente pintadas de un color rojo encendido que es más vivo que el que nosotros conocemos”⁸⁰.

Posteriormente, en el año 1786 la expedición francesa comandada por La Pérouse dejaría un importante registro a través de dibujos de los isleños, los cuales serán utilizados más tarde por Métraux en su viaje a Isla de Pascua en el año 1934 para ser mostrado a los propios habitantes de Rapa Nui, debido a que en esa fecha ya había desaparecido la practica del tatuaje tradicional entre los habitantes de Isla de Pascua.

⁷⁸ Término con el que se designa al tatuaje en lengua Rapa Nui.

⁷⁹ Arredondo, Ana M. (1997: 358). Traducción desde el inglés

⁸⁰ Campbell, Ramón. (1999: 73).

También existe una variedad de menciones realizadas por navegantes del siglo XIX respecto al uso de tatuajes y pinturas corporales, los que al igual que en el siglo anterior quedaban asombrados por los diseños usados y los fuertes colores de las pinturas corporales. En el año 1816 quedó el registro de la embarcación del “Rurik” comandada por un navegante ruso llamado Kotsebu, en esta ocasión el grupo de hombres que llegó a tierra señaló haber visto danzas y “guerreros” pintados de rojo y negro que lograron intimidar a la tripulación⁸¹. Otros navegantes del siglo XIX a su paso por Isla de Pascua fueron dejando más registros de este arte, como la acuarela de Pierre Loti, quien llega a la isla en el año 1872.

A pesar de los numerosos navegantes que llegaron a Isla de Pascua y que fueron dejando registros acerca de los tatuajes y de las pinturas corporales los documentos elaborados que existen hasta el día de hoy son pocos, haciéndose la información escasa y fragmentada. Así mismo, los textos más completos y detallados como los de Thomson o Routledge recogen información en la etapa final de la presencia del tatuaje tradicional rapa nui ya a fines del siglo XIX y principios del XX, una vez, que los misioneros estaban instalados en la isla desde hace décadas y ya habían logrado introducir un fuerte proceso de evangelización donde los tatuajes fueron negativizados siendo percibidos como parte del “salvajismo” de los isleños.

Antiguamente, entre los rapa nui el uso del tatuaje poseía una connotación de embellecer el cuerpo e indicar la posición social de un individuo, tal como señala Alfred Métraux:

“El rango y la riqueza de un individuo quedaban a menudo indicados por la extensión y la belleza de los motivos tatuados en su piel”⁸².

Siguiendo a Métraux la estética de un individuo no se centraba en las vestimentas o la manera de llevar el pelo, si no, que la preocupación del individuo se centraba en el tatuaje, estos trabajos se iniciaban en la niñez aproximadamente a los ocho años de edad y continuaban hasta la adultez cuando el cuerpo debiera estar cubierto de tatuajes en la máxima extensión posible.

⁸¹ Op. cit. Métraux. (1941: 45).

⁸² Ibid. (1941: 78)

Los trabajos adquirirían tanto un significado personal como social, considerando que los distintos diseños simbolizaban eventos de la historia de un individuo, como también dejaban en evidencia la posición del individuo dentro del grupo, indicando su condición de riqueza y poder dentro de la jerarquía social. Lo cual generaría una identificación con la comunidad, entendiendo que la comunidad a través de los diseños podía “leer” el sentido personal y social del tatuaje. De esta forma se producía una relación entre la identidad personal (del individuo), y la identidad de la comunidad, encontrando que una se funde con la otra. Otro aspecto tremendamente relevante en relación a la importancia del uso del tatuaje, tiene que ver con su connotación estética como mencionamos recientemente, es decir, el afán de belleza que existe detrás de su práctica. El tatuaje ante todo, es una forma de adorno corporal que pretende embellecer el cuerpo de un individuo dentro de los cánones estéticos de una sociedad.

En relación a las pinturas corporales Alfred Métraux⁸³ menciona que ayudaban a realzar los diseños azul oscuro de los tatuajes. Las pinturas corporales eran elaboradas con tierra de color de llamativos tonos rojos, grises y blancos, además de utilizar el polvo de cúrcuma de la cual se obtiene un color naranja. El Padre Sebastián Englert⁸⁴ en su libro “La tierra de Hotu Matu’a” menciona que la más llamativa de estas tierras de color era la llamada *ki’ea*, la cual otorgaba el color rojo que llamó tanto la atención de muchos de los navegantes. La pintura es un adorno para el cuerpo que debe ser retocada permanentemente, ya que, sus diseños se realizan sobre la piel, sin introducirse en la epidermis como es el caso de los tatuajes.

Incluso el Padre S. Englert señala un relato que hace referencia al cuidado que se debe tener al utilizar las pinturas corporales para que éstas no se corran, siendo necesario aplicarlas sólo poco tiempo antes de ser usadas para un evento determinado. De forma breve, este relato cuenta que un hombre llamado *Ure Pooi* provoca que unas jóvenes muy preocupadas de su apariencia lleguen horas antes a celebrar una fiesta para la cual habían adornado su cuerpo con *ki’ea*, al tener que esperar tanto tiempo en que se efectuara la celebración la pintura de las jóvenes se estropeó, por lo que debieron volver a pintarse.

⁸³ Op, cit. Métraux. 1941.

⁸⁴ Englert, S. 1988

A diferencia de las pinturas corporales, los tatuajes son permanentes. Métraux señala que éstos se llevaban a cabo con una pequeña aguja hecha a base de hueso la cual iban golpeando sobre la piel. El colorante utilizado se obtenía de un tallo llamado *ti*, mezclado con jugo de *poporo*, logrando obtener el color azul oscuro propio del tatuaje polinesico. Stephen Chauvet⁸⁵, Englert y otros mencionan que los tatuajes también eran elaborados con espinas de pescado, y al igual que las agujas de hueso poseían unos pequeños dientecllos que servían para introducir en la epidermis el polvo de *ti*, de esta forma, los tatuajes se hacen indelebles.

Es importante tener presente que la tradición del arte del tatuaje se encuentra en todas las culturas que conforman la Polinesia. Por lo cual, es posible encontrar distintas referencias respecto a las similitudes que existen en el arte del tatuaje entre diversos lugares de la polinesia. Las similitudes se encuentran tanto a nivel del tipo de instrumentos utilizados para realizar el tatuaje como en la preparación de pigmentos y en los diseños usados⁸⁶. Ahora bien, las diferencias también se hacen patentes, a lo que A. M. Arredondo señala:

“... las diferencias que existen cuando se comparan otras partes de la polinesia sugieren que los diseños cambiaron a través del tiempo, y cada isla o grupo de islas adquirió sus propias características o estilos básicamente en aislamiento”⁸⁷

Consideramos entonces, que debemos destacar aspectos del tatuaje Maorí de Nueva Zelandia debido a que es útil para dar referencias más detalladas del uso y aplicación de tatuajes, ya que, existe un mayor número de información producto de que su desaparición es mucho más tardía a la de Isla de Pascua, siendo incluso posible encontrar actualmente en Nueva Zelandia a ancianos con el rostro tatuado. A su vez, decidimos utilizar información existente sobre el tatuaje Maorí antes que otra cultura de la polinesia, al considerar las similitudes más cercanas que posee con la cultura Rapa Nui.

Respecto a la elaboración de los tatuajes, los Maorí, utilizaban herramientas similares a las que hemos mencionado recientemente para los tatuajes en Isla de Pascua. El

⁸⁵ Chauvet, Stephen. (1946: 47).

⁸⁶ Op, cit. Arredondo. (1997: 358).

⁸⁷ Ibid. (1997: 358)

trabajo de D.R. Simmons⁸⁸, nos entrega con mayor detalle el modo y las herramientas utilizadas para realizar el tatuaje del rostro entre los maorí. El primer paso para la realización de un tatuaje es el dibujo del diseño que se va a usar, posteriormente se procede a seleccionar las herramientas necesarias para el diseño ya establecido. Las herramientas tradicionalmente eran de hueso, existía una variedad de ellas y su uso estaba dado por el nivel de avance en que se encontraba la elaboración del tatuaje, y el detalle que requería el diseño en un determinado sector del rostro. El autor menciona la descripción hecha por Elson Best en 1904: el primer instrumento utilizado tiene una superficie plana y es el que corta la piel, preparando para que pueda ser insertado el pigmento; el segundo instrumento, tiene una superficie ranurada y es el que coloca el pigmento en la piel; finalmente se señalan otros dos instrumentos, o cinceles, que van a ser utilizados de acuerdo al diseño que se quiera implementar, uno es el “*uhi kohiti*” que tiene la superficie plana, y el otro es el “*uhi matarau*”, el cual posee la superficie dentellada.

Como podemos observar, la técnica maorí utilizada para llevar a cabo el tatuaje posee una herramienta que es dentellada que va insertando el pigmento, al igual que entre los rapa nui. Sin embargo, los maorí, también utilizan otra técnica para el tatuaje, la “*escarificación*”, lo cual consiste en ir haciendo cortes en la piel de poca profundidad, los cuales eran lo primero que se hacía para ir dando forma al tatuaje y posteriormente se insertaba el pigmento. De este modo, los diseños obtenidos resultan no sólo con dibujos, sino que también otorgan relieve a la piel imitando al tallado en madera.



Tatuaje de Jefe Tribal Maorí. Fotografía del año 1907. Simmons. (2004: 98)

⁸⁸ Simmons D. R. (2002: 24).

En cuanto a la elaboración de los diseños, específicamente en el tatuaje del rostro utilizado por los maorí de Nueva Zelandia, existirían “campos de diseño” con límites muy definidos donde el artista podía expresar los motivos. De esta forma, el rostro era dividido en cuatro “campos mayores de diseño”, los cuales se distinguen al dibujar una cruz sobre el rostro, en dirección vertical cruza por el centro del rostro desde la parte más alta de la frente hasta la barbilla; y en dirección horizontal cruza desde un extremo de la mandíbula al otro, pasando justo por la línea de los ojos. Entonces, cada uno de los “campos mayores” quedarían definidos por: el lado izquierdo (1) y el lado derecho (2) de la frente hasta los ojos; y el lado izquierdo (3) y el lado derecho (4) del rostro bajo los ojos. A su vez, ambas áreas de diseños (1-2; y 3-4) serían simétricos entre sí a la hora de elaborar los diseños.



Campos mayores de diseño. En, Simmons D. R. (2002: 25)

Las áreas secundarias de diseño están dadas por los puntos de intersección entre un “campo mayor” y otro, es decir, que las áreas secundarias serían cada uno de los extremos marcados por la cruz en el rostro: parte más alta de la frente, zona de la barbilla, ambos lados de las orejas. La particularidad de éstas áreas era que el artista podía implementar diversos diseños con mayor libertad estética. De forma distinta, los campos mayores debían seguir un patrón y una simetría entre ambos grupos de áreas mayores donde el modelo se repetía de manera desdoblada, de esta forma, los diseños seguían reglas claramente definidas. El tatuaje masculino maorí se orientaba principalmente en el rostro y las nalgas, mientras que en las mujeres el tatuaje se realizaba principalmente en los labios y la barbilla.



Mujer Maorí con tatuaje en los labios y la barbilla. En, Simmons D. R. (2002: 120)

Respecto a los diseños utilizados en el tatuaje rapa nui no poseemos información tan detallada, sin embargo, al observar los diversos registros da la impresión que también operaban con campos de diseños que le entregan una mayor armonía y simetría a los trabajos. Por lo cual, es muy probable que, al igual que entre los diseños maorí, se utilizara, en términos de Lévi-Strauss el "desdoblamiento de la representación". Es decir la repetición de dos pares de diseños dos veces de forma simétrica; considerando además que en Rapa Nui existe un término que designa a los dibujos hechos a ambos lados del cuerpo de manera simétrica, llamándolos *paré pu*. Así mismo, de acuerdo a las observaciones generadas por navegantes y estudiosos, señalarían que el arte del tatuaje entre los rapa nui tendría una faceta más libre en términos artísticos a los desarrollados en otros lugares de la polinesia.

Por ejemplo, Thomson a fines del siglo XIX hace registros de tatuajes y se refiere a los diseños utilizados en Isla de Pascua:

“De forma distinta a los samoanos y otros isleños donde un patrón estándar es adherido, los diseños están sólo limitados por el gusto y la habilidad del artista”⁸⁹.

Métaux, describe el tipo de diseño utilizados por los Rapa Nui:

“...se caracteriza por la importancia concedida a las superficies llanas, de formas geométricas, que se extienden por la cara y otras partes del cuerpo. Otra de sus particularidades es el empleo frecuente de motivos realistas: representaciones de pájaros, plantas o instrumentos”⁹⁰.

⁸⁹ Op, cit. Arredondo. (1997: 359)

⁹⁰ Op, cit. Métraux. (1941: 78)

En relación, a la extensión de los tatuajes en el cuerpo para hombres y mujeres, existe información poco clara, algunos antecedentes señalan que tanto hombres como mujeres tatuaban todo su cuerpo, mientras otros se refieren a que las mujeres se tatuaban en menor medida. Sin embargo, es muy probable que la extensión de los tatuajes sea acorde al rango que un individuo ocupaba, tanto en la sociedad en general como al interior del grupo específico al que pertenecía.

Así mismo, la extensión del tatuaje debió de estar delimitada por los patrones estéticos y las reglas decorativas que imperaban en una determinada época. Así por ejemplo, en el tatuaje facial practicado por los maorí de Nueva Zelandia las normas del diseño permitían el tatuaje del rostro completo para los hombres, mientras que en las mujeres se centraba en los labios y en la barbilla. Sólo en las áreas asignadas arbitrariamente se dejaban las marcas acorde a la historia personal de un individuo indicando su estatus dentro de la sociedad.

De esta forma, frecuentemente se menciona que hombres y mujeres rapa nui eran tatuados en distintas partes del cuerpo como los muslos, los brazos, las manos, el rostro, los labios, el cuello, los senos e incluso la vagina en el caso de las mujeres, utilizando diversos diseños que iban adornando el cuerpo

Thomson, en el año 1886 da a conocer a través de su libro “Te-pito-o-te-hennua”⁹¹ un diseño muy hermoso, en el cual una mujer presenta casi por completo su cuerpo tatuado, tanto la parte frontal, desde la zona bajo los senos hasta las pantorrillas, a excepción de la zona genital, como por la espalda, desde la altura de los hombros hasta las pantorrillas. El diseño se muestra de forma muy armónica guardando una estricta simetría entre el dibujo de un lado del cuerpo y el otro.

En este caso, de acuerdo a lo caracterizado por Thomson, la mujer descrita no posee su zona genital tatuada. Sin embargo, diversos autores mencionan el uso del tatuaje en los genitales entre las mujeres rapa nui, al respecto Campell afirma que los rapa nui se tatuaban los genitales:

“Se tatuaban cuidadosamente todo el cuerpo, hasta los órganos genitales”⁹²

⁹¹ En, Op, cit. Campbell. (1999: 72)

⁹² Op, cit. (1999: 72)

Antecedentes similares existen entre los maorí de Nueva Zelanda, quienes también habrían practicado el tatuaje de la zona genital entre las mujeres.

Respecto al tatuaje de los genitales masculinos entre los rapa nui no existe mucha información que lo acredite, pero puede ser posible que utilizaran pinturas en dicha área del cuerpo, de acuerdo a lo señalado por Arredondo:

“Para el área púbica masculina, no hay información, sin embargo, en la figura “tapa” en el Museo Peabody el pene está pintado con ki’ea, pigmento rojo, lo cual podría indicar algún tipo de decoración para una ocasión”⁹³.

Es interesante mencionar que se señala que el tatuaje ayudaba a evitar el envejecimiento de la piel, retrasando la aparición de arrugas, considerando que la vagina sería tatuada también por este motivo. Siguiendo a Arredondo, en su artículo escribe:

“...el tatuaje fue hecho para prevenir las arrugas de la piel, agregando que la vulva fue tatuada para evitar su envejecimiento”⁹⁴.

Ahora bien, este argumento se muestra completamente coherente con lo que hemos investigado⁹⁵ respecto a la gran relevancia que representa la vagina entre las mujeres rapa nui hasta el día de hoy. Lo que se ve reforzado a través de la practica de una serie de cuidados específicos para dicha área del cuerpo, donde uno de sus motivos principales estaría dado por intentar aminorar el cambio propio de la fisonomía de la vagina producto del influjo de la edad.

Continuando con los registros existirían zonas del cuerpo que eran tatuadas de forma más frecuente, como también habrían diseños específicos más utilizados. Al respecto el Padre S. Englert señala:

“De las figuras, hechas en las partes tatuadas, unas eran convencionales y constantemente usadas, como el *retu* [tatuaje en la frente] y *pangaha’a* [en las mejillas], otras variaban según el gusto individual... mencionaremos solamente algunas de las figuras más comunes: el *retu*, tatuaje preferido de las mujeres y de forma graciosa, se componía de dos líneas paralelas en la parte

⁹³ Op, cit. Arredondo. (1997: 360)

⁹⁴ Ibid. (1997: 360)

⁹⁵ Este tema será tratado extensamente en el próximo capítulo.

más alta de la frente y de pintas redondas, del tamaño de cerezas; el *pangah'a*, dos fajas, en forma de cuñas puestas en ángulo recto sobre las mejillas; el *rima kona*, tatuaje completo de todo el dorso de la mano hasta las uñas, o de la muñeca y parte de la mano”⁹⁶.

El autor menciona que cada una de las partes del cuerpo que eran tatuadas recibía un término específico, tal como se pudo observar en la cita.

K. Routledge⁹⁷, menciona otras figuras utilizadas en los tatuajes como: el cincel, casas, botes y pollos. También existen referencias a tatuajes sobre el pecho, que al parecer eran más comunes entre los hombres, usando diversas figuras como el *mangai* o anzuelo, *ao* o insignia de mando, *komari* o vagina para el caso de los hombres casados.

Ya a fines del siglo XIX, se comienza a mencionar el desuso de la tradición del tatuaje entre los rapa nui, tal como escribiera Thomson⁹⁸:

“El tatuaje no es practicado actualmente, no es observado en niños ni en personas jóvenes. Pero todos aquellos de edad avanzada están ornamentados en todas las partes del cuerpo”.

El arte del tatuaje entre los rapa nui se vio drásticamente disminuido con la llegada de los misioneros a la isla en la segunda mitad del siglo XIX, momento desde el cual los rapa nui estuvieron expuestos a una fuerte aculturación con fines de evangelización, donde la perspectiva religiosa traída por los misioneros se impone y el uso del tatuaje es considerado símbolo de un estado inferior, ya que para ojos occidentales cumplía cabalmente con el estereotipo de la caricaturización del “salvaje”: un sujeto totalmente “pintarrajeado” con figuras “aterradoras” y prácticamente desnudo, además de usar plumas como atuendo, insignias de mando y símbolos de culto considerados paganos. De esta forma es absolutamente desvalorizado incitando a los isleños a abandonar esta antigua práctica.

⁹⁶ Op. cit. Englert, S. (1988: 171).

⁹⁷ Routledge, K. (1978: 219).

⁹⁸ Op, cit. Arredondo (1997: 359)

En este sentido, la concepción acerca de los tatuajes y las pinturas corporales manejada por los occidentales en aquella época, se contrapone absolutamente a la relevancia asignada por Levi-Strauss a estas prácticas de orden estético:

“Había que estar pintado para ser hombre [ser humano]; el que permanecía al natural no se distinguía de los irracionales”⁹⁹. Más adelante continúa: “(...) Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal “estúpido” al hombre civilizado. Seguidamente, distintos en cuanto al estilo y a la composición según las castas, expresan la jerarquía de los *status* en una sociedad compleja. De esta manera poseen una función sociológica”¹⁰⁰.

A. El Tatuaje o Ta-kona Rapa Nui Hoy...

A pesar de la completa desaparición del tatuaje tradicional rapa nui, donde ya no podemos encontrar a los últimos representantes de este arte a diferencia del caso de los maorí de Nueva Zelandia, actualmente el arte del tatuaje está siendo revalorizado y reutilizado por los habitantes de Isla de Pascua, otorgándole un valor positivo a su práctica. Así, es posible encontrar una gran cantidad de jóvenes rapa nui, tanto hombres como mujeres utilizando, diseñando y elaborando tatuajes.

Al respecto Arredondo escribe:

“En los últimos 15 años, ha ocurrido un movimiento de revitalización del tatuaje, no sólo en Rapa Nui si no en toda polinesia. En Rapa Nui, diferentes y nuevos motivos de la cultura están apareciendo como un significado de identidad, como también diseños que reflejan la herencia polinesica del pueblo Rapa Nui”¹⁰¹.

Los tatuajes que actualmente se están elaborando no cumplen la misma función ni poseen el mismo significado que antiguamente. Sin embargo, el tatuaje que se realiza hoy en día en Isla de Pascua mantiene la connotación estética relativa a la belleza corporal, y lo

⁹⁹ Lévi-Strauss, C. (1997:194).

¹⁰⁰ Ibid. (1997: 201- 202)

¹⁰¹ Ibid. (1997: 361)

que es más interesante aún, posiblemente ha logrado unificar un *doble sentido de identidad*, es decir, que por un lado se destaca la identidad personal, y por otro lado se logra reelaborar un sentido de identidad de la comunidad. De esta forma, el individuo dentro de su comunidad logra reestablecer y mantener una concordancia con su cultura que lo hacen sentirse parte de un grupo específico dotado de cualidades y características (a sabiendas) particulares. Distinto es, por ejemplo, lo que ocurre en la práctica del tatuaje en occidente donde la relevancia primera está dada por un sentido de posesión del cuerpo y de apariencia personal, antes que por un significado para la comunidad.

Es así que, podemos desprender de nuestro estudio que la moda de los tatuajes que hoy está presente en las sociedades occidentales, no ha sido utilizada entre los rapa nui como un medio para “occidentalizar” su cultura, ni siquiera se observa un deseo por emular la cultura occidental, sino, por el contrario ha sido útil para dar a conocer la reelaboración y desarrollo de su arte del tatuaje con símbolos y significados que son propios a su cultura rapa nui y polinesica o que han sido apropiados de las culturas foráneas pero sufren una readecuación en el diseño a su realidad cultural. Bajo lo cual, se puede percibir un fuerte “orgullo cultural”, y más exactamente, un fuerte sentido de identidad cultural que se quiere dar a conocer o ganar un espacio importante dentro de la sociedad mayor.

Resulta interesante destacar la distinción señalada por Michel King¹⁰², quien realiza importantes estudios sobre el *moko*¹⁰³ maorí en la década de los '70, gracias a los cuales fue posible realizar una delineación del tatuaje maorí en el siglo XX. Coincidentemente a lo que hemos señalado, este autor había distinguido la importancia del tatuaje actual para la sociedad maorí hace tres décadas atrás :

“Para el moko pre-europeo entendió que éste “fue parte de una expresión unificada de la visión de vida; el tatuaje poseuropeo, sin embargo, aumentó una nueva conciencia de los Maorí, como puesta en escena de grupo minoritario que necesitó afirmar su identidad”¹⁰⁴.

La relevancia de esta cita, radica en que considerando las relaciones existentes entre la cultura rapa nui y la cultura maorí, y más específicamente las similitudes en el arte del

¹⁰² Op, cit. Simmons. (2002: 23)

¹⁰³ Término con el que designan los maorí al tatuaje.

¹⁰⁴ Op, cit. Simmons. (2002: 23).

tatuaje, podríamos suponer, en base a lo que hemos observado, que entre los rapa nui ocurre un proceso similar al vivido por los maorí, pero que sin embargo, habría que investigar en detención para no dejar de tener presente las diferencias entre ambas culturas.

En torno a la práctica de los tatuajes se generan un serie actividades sumamente concretas y observables como son la utilización de los diseños y la elaboración de los diseños y del tatuaje por el propio tatuador. Así, es posible encontrar a jóvenes rapa nui que se dedican al arte del tatuaje, no como una forma ligera de pasatiempos sino como un oficio serio que esta dotado de una fuerte carga artística. Tal es el caso de un joven rapa nui que durante mi estadía en la Isla asistió a un congreso mundial de tatuadores en Asia llevando con él, orgulloso, un álbum con más de cien fotografías de distintos modelos y diseños de sus trabajos en tatuajes. Entre los diseños era posible observar, por ejemplo, algunos modelos femeninos que poseen formas de enredaderas estando tatuadas en las caderas o tobillos, tal como señalaron jóvenes entrevistadas.



Diseño de Tatuaje utilizado en las caderas

Los diseños utilizados en los tatuajes actuales nos indican un afán de marca identitaria. Algunas de nuestras entrevistadas nos mencionaron los diseños de tatuajes que se están usando actualmente en Isla de Pascua, lo que a modo de ejemplo, es bueno exponer:

... “Se hacen típicamente los delfines...esos alacranes de Tahití que son así como un ciempiés”

...“tortugas, sirenas, pescados, cruces”...

...“*Manutara*¹⁰⁵ también se hacen. Se hacen *mangai*¹⁰⁶ también”

...“De mis primas, una tiene una sirena y acá un *mangai*, la otra tiene un pescado y acá la parte de atrás de un *moai* que es un dibujo súper bonito de un *manutara* con una cuestión así, super bonito”...

...“También hay enredaderas...”

¹⁰⁵ Tipo de ave

¹⁰⁶ Término rapa nui que denomina al anzuelo

...“Acá, ahora está de moda (las enredaderas), las mujeres se hacen siempre una cuestión acá (en las caderas)...”...

...“Casi todas tienen. La “X” se hizo una enredadera aquí todo esto (zona baja del vientre, pasando por las caderas hasta la parte baja de la espalda)...en el pié también”...

...“¡Pura marihuana!”...

Otra de nuestra entrevistadas, Natalia (mujer joven), se refiere de forma tangencial a la belleza que otorga el tatuaje, considerando además que ella es madre de dos niños y es una de las exponentes de la típica belleza polinesica:

“¿Tu vai a ver alguna mamá con dos niños igual a mi? (refiriéndose a su belleza típicamente polinesica)... (sólo) una... porque ella tiene lo mismo que yo (en relación a la belleza y los tatuajes), y siempre me preguntaba (como hacerlo para verse bien)... (al final) quedó igual que yo, ¡...las dos tenemos tatuaje!”.

La elaboración de estos diseños actualmente se realiza con instrumentos modernos que utilizan los tatuadores en general en distintas partes del mundo. Estos instrumentos incorporan la utilización de agujas especiales para este arte, con las que el tatuador va insertando la tinta en la epidermis a través de un movimiento repetitivo y golpeado, logrando dar forma al dibujo en la piel. Por lo que podemos ver el principio de operación es el mismo entre los métodos antiguos utilizados para el tatuaje rapa nui y los modernos.

Muchos de los diseños que se mencionan coinciden con los utilizados para las pinturas corporales, las cuales actualmente se hacen una vez al año durante la “*Tapati Rapa Nui*” y de forma más frecuente por los grupos de música y danza presentes en la Isla. La “*Tapati Rapa Nui*” es una fiesta que surgió hace un par de años atrás la cual se realiza en el mes de febrero durante un par de semanas con el fin de dar muestras y emular las antiguas tradiciones rapa nui expresadas en las distintas costumbres que tiene que ver con el ámbito culinario, de confección de vestidos e indumentarias tradicionales, las representaciones artísticas en relación a la música y la danza, como también la expresión de las pinturas corporales.

Distintas entrevistadas como también otras personas con las que me tocó relacionarme señalaban la “*Tapati*” como una fiesta muy bonita y entretenida de la que disfrutaban mucho, a su vez, exclamaban que era bueno que los “continentales” y “extranjeros” vinieran en esa fecha que es más dinámica y entretenida. Muchos de los rapa nui que tuve la ocasión de entrevistar o conversar sobre la “*Tapati*” comentaban que lo que más les gustaba era que se pintaban, todos en la isla incluso los extranjeros usan para esta ocasión las pinturas corporales. Entre los diseños más utilizados, distintos a los señalados en los tatuajes, se mencionan peces, vagina o “*komari*” en el caso de las mujeres. Además, a diferencia del tatuaje actual la pintura corporal cubre todo el cuerpo, es así que las mujeres rapa nui comentan que sólo utilizan una falda, pero los pechos los llevan descubiertos, sin embargo consideran que los “tapan” con las pinturas. Los colores utilizados son los mismos a los usados antiguamente, es decir, tonos blancos, rojos, azules, naranjos, negros. Los cuales, a excepción del negro, los hacen a partir de tierra de color del mismo modo que la forma tradicional, para obtener un tono negro utilizan hollín. Para quitarse las pinturas corporales usan agua volcánica ya que de esta forma logran que la piel quede muy suave, sin embargo, no ocurre lo mismo con los tonos negros en base a hollín, ya que este material es muy difícil de quitar, demorando un poco más en desaparecer completamente.

Los diseños mencionados, tanto de los tatuajes como de las pinturas corporales, tienen una estrecha relación con la realidad cultural de la isla. De esta forma, es posible observar imágenes o elementos relativos a la cultura tradicional, los cuales antiguamente eran altamente valorados quedando grabados en los numerosos petroglifos de la isla.

Principalmente en los tatuajes podemos encontrar diseños como el *manutara*: ave que habita en las costas de la isla específicamente en los montes rocosos *motu-nui*, *motu-iti* y *motu-kaokao* frente al centro ceremonial de *Orongo*, donde antiguamente se celebraba la ceremonia del hombre-pajaro o *tangata-manu*, la cual asignaba al nuevo jefe político durante un año adjudicado gracias a la “complicidad divina” que ayudaba en la audacia del servidor o *hopu* del jefe o guerrero tribal que pretendía ser *tangata-manu* al traer el primer huevo de *manutara* de la estación.

Otros diseños tradicionales recurrentes son los anzuelos o *mangai* y las tortugas de mar, elementos que eran altamente apreciados debido a la importancia que tenía la pesca dentro de las actividades económicas y como fuente de alimentación entre los isleños. Los *moai*, son otros de los diseños utilizados en los tatuajes actuales, estas monumentales esculturas de piedra se ubican sobre los *ahu* o sepulcros, donde se levantaban como figuras tutelares con las que se veneraba a los antepasados, dotados de una función mágico – religiosa en ceremonias específicas. Los *moai* actualmente se presentan como la figura más representativa de la cultura de Isla de Pacua en el exterior. Ahora bien, también se encuentran presentes dentro de los diseños de los tatuajes actuales elementos introducidos y que han sido adoptados por los rapa nui, como las *cruces*, *sirenas* o *enredaderas* que representan plantas de marihuana.

De este modo, es posible entrever que principalmente los jóvenes rapa nui, tanto hombres como mujeres, poseen un fuerte deseo de remarcar el valor de su identidad cultural, volviendo a los símbolos propios que les otorgan este sentido. Claramente, se produce una reapropiación, una reelaboración y resignificación de elementos tradicionales, tanto polinesicos como pascuenses. A su vez, van generando una apropiación de símbolos externos a la cultural original pero que sin embargo, pasan a formar parte de esta trama por medio de una readecuación y valorización acorde a sus intereses como comunidad y expresión cultural.

Lo que planteamos es un fenómeno similar a lo que señalan Weisner y Fajreldin en relación a la medicina tradicional rapa nui, donde “todo” pasa a ser factible de devenir pascuense como elemento que acentúa lo identitario:

“Los aspectos médicos como el resto de los aspectos culturales no han quedado fuera de la dinámica histórica de introducción, cambio, reelaboración o permanencia de elementos culturales (...).hemos visto la permanente incorporación de concepciones y elementos que alguna vez fueron foráneos y que son utilizados de acuerdo a las necesidades contingentes, como muchos elementos botánicos, en el ámbito de la medicina naturalística”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Weisner, M. y Fajreldin, V. (2001: 8). URL.

Es así, que podemos aventurarnos a plantear que el tatuaje actual en rapa nui posiblemente se relaciona con un status relativo a la aceptación social, principalmente entre los jóvenes, tanto por la acentuación de la belleza estética como por un signo de identificación cultural que lleva una fuerte carga de orgullo étnico. A su vez, la práctica del tatuaje otorga un ámbito de significado y sentido a la cultura que va más allá del embellecimiento del cuerpo y de la elaboración de ciertas figuras propias de la cultura tradicional. Como tan claramente lo expone Lévi – Strauss haciendo referencia al relevante significado del tatuaje tradicional en la sociedad Maorí:

"Los tatuajes no son sólo ornamentos ni tampoco se reducen... a emblemas, marcas de nobleza y de grados en la jerarquía social; son también mensajes que llevan el sello de una finalidad espiritual y transmiten lecciones: El tatuaje maorí no sólo está destinado a grabar un diseño en la carne, si no, también a imprimir en el espíritu todas las tradiciones y la filosofía de la raza"¹⁰⁸.

No podríamos pensar entonces, que la revitalización del tatuaje en la cultura rapa nui, se orienta en último término a ese mismo afán, donde a través de este claro símbolo de “corporización” de la cultura, como es el tatuaje, se pretende intentar aprehender la cultura tradicional de la que fueron violentamente despojados. De esta forma, el tatuaje rapa nui actual, debe adaptarse y reinventarse acorde a las nuevas formas de organización y significación social, pasando a constituirse como un elemento estético dotado de una enorme y visible carga de identidad social y cultural.

A su vez, podemos considerar que el tatuaje se transforma en un sello del cuerpo de un individuo, ayuda, de acuerdo a los cánones estéticos de una cultura a embellecer el cuerpo como también se puede entender como un símbolo que es llevado “a costas” por un sujeto, y como símbolo, se puede entender como una forma de comunicación. De este modo, el tatuaje que posee un individuo concretiza un momento, logrando atrapar el presente en el sentido que sólo seremos observadores directos de este diseño artístico mientras el sujeto viva; el tatuaje nace y muere con el individuo, encontrando una fuerte marca de la individualidad, pero (y quizá este es uno de los aspectos más interesantes de la revitalización de un aspecto de la cultura tradicional) ligada indiscutiblemente a la cultura

¹⁰⁸ Lévi - Strauss, C. (1977: 233).

que lo origina, como también a la comunidad de la cual se forma parte, otorgándole sentido y dignidad al individuo y a la sociedad.

Finalmente, queremos dejar claro, que esta es una pequeña aproximación a un gran tema, el cual hemos querido incluir en esta investigación acerca del cuerpo y los cuidados corporales, ya que, da muestras claras de los símbolos asociados al cuerpo y cómo estos entregan sentido y significado a aspectos identitarios de una cultura.

Debemos destacar que es un tema que debiera ser tratado en investigaciones futuras, considerando que aún falta mucho por indagar. Así mismo, la variedad de estudios nos ayudan, no sólo a tomar conciencia de la capacidad creativa que implica el tatuaje, si no también a revalorar costumbres ancestrales que pueden entregar una mayor comprensión y tolerancia frente a la diversidad de la actividad humana.

CAPÍTULO TERCERO

La Vagina:

El Cuerpo Acentuado, sobre los cuidados esenciales del cuerpo femenino.

Después de haber tratado en el capítulo primero el cuerpo desde una perspectiva global, es decir, el cuerpo visto como conjunto para la aplicación de tratamientos; en el presente capítulo revisaremos el cuerpo femenino centrado en una zona específica. La zona del cuerpo a la que nos referiremos no fue escogida al azar, tampoco la habíamos considerado como un supuesto de la investigación, si no, que su importancia nace particularmente a través de la experiencia etnográfica en Isla de Pascua. He ahí, el nombre del capítulo, donde se “acentúa” una zona específica del cuerpo que es continuamente referida y recibe una singular importancia entre las mujeres rapa nui entrevistadas. La vagina, es la zona del cuerpo de la mujer que es “acentuada” en una medida mucho mayor respecto a cualquier otra zona del cuerpo humano en general o de la mujer en particular.

Revisaremos las características y el valor otorgado a esta zona específica del cuerpo femenino, como también sus cuidados y tratamientos practicados cotidianamente por las mujeres rapa nui. De este modo, podremos indagar en la importancia y relevancia cultural desprendida de la gran valorización entregada a esta zona del cuerpo femenino.

A su vez, nos acercaremos a todo lo estrechamente relacionado al mundo femenino como es la menstruación, el parto, el aborto y la anticoncepción femenina desde la perspectiva de los cuidados y tratamientos tradicionales rapa nui. Intentaremos dar cuenta de algunos cambios que han sufrido éstos tratamientos en la forma que se llevan a cabo adaptándose a una realidad social y cultural cambiante.

I. Caracterización y Valorización Otorgada a la Zona del Cuerpo Femenino de Mayor Relevancia: la Vagina

Las mujeres entrevistadas de los distintos grupos generacionales coinciden en que la zona del cuerpo de la mujer más importante es la vagina y la zona genital. Las entrevistadas atribuyen diversas características a esta parte del cuerpo femenino, además de otorgarle un gran valor que incide directamente en la forma de cuidado diario que manejan las mujeres rapa nui.

En relación a la importancia de la zona genital, Florencia, **mujer joven**, señala: “... yo creo que la parte más importante (del cuerpo de la mujer) es la vagina porque igual es la parte más delicada que tiene la mujer”.

A su vez, Catalina, del mismo grupo generacional considera que la vagina es una de las partes más importantes del cuerpo femenino, y su importancia radica en:

“...como se hacen los hijos, las relaciones sexuales... es la máquina de los hijos”

Las **mujeres de mediana edad** también mencionaron la importancia de la vagina y del vientre para el cuerpo de la mujer. Al respecto, Isabel comenta:

“... yo considero que ahí hay un mundo, un mundo que igual es donde procrea la mujer... y es una de las partes más maravillosas que yo encuentro, de eso de poder hacer ser humano...”.

Elena, también, se refiere a la vagina como la parte más importante del cuerpo femenino mencionando que:

“Yo pienso que la parte de abajo (vagina) (es) primordial... una mujer presenta esa ventaja (vagina bien cuidada) hasta los 60 años... y si puede más mejor, mucho más, con eso te digo todo, yo tengo 40 ahora, la Mariana tiene 61 y ella tiene 10 años más (de relaciones sexuales) porque ella sabe como hay que hacer las cosas (cuidados vaginales)...”.

Mariana, **mujer mayor**, considera que el órgano del cuerpo femenino, tanto interno como externo, fundamental para la vida de la mujer es la vagina. Ella a menudo menciona

que si ésta zona del cuerpo es bien cuidada y manejada va a ayudar a la vida en pareja de la mujer, específicamente a las relaciones sexuales que la mujer mantenga con su pareja.

Beatriz, del mismo grupo generacional, atribuye la importancia de la vagina:
“...porque son muy delicados (la vagina), (ya que) tiene la piel suave de la vagina de la mujer”.

Mediante estas citas queda claro que para las mujeres rapa nui, independiente de su edad, con las que se logró distintos tipos de acercamiento, la zona del cuerpo femenino más importante, por excelencia, fue siempre la vagina.

Podemos desprender que la *importancia otorgada a la vagina* radica en **tres características** esenciales atribuidas directamente a esta zona del cuerpo, las cuales se repiten frecuentemente durante todo el trabajo etnográfico. Primero tenemos que la vagina es considerada la *zona “más delicada” del cuerpo femenino*. Luego, se menciona que la vagina es importante para el desempeño de *“las relaciones sexuales”*; y por último, se considera que la vagina es fundamental para *“la procreación”*, es decir, para la reproducción humana.

Éstas características entendidas por mujeres rapa nui de distintas edades como propias de la vagina nos acercarán a las valorizaciones otorgadas a la zona genital del cuerpo de la mujer, lo que a su vez incidiría en la relación generada con una construcción de identidad de género entre las mujeres rapa nui. Antes de profundizar en este punto es necesario mencionar las *motivaciones específicas que inciden en el cuidado genital femenino* que permiten justificar en un primer nivel, el uso de prácticas y tratamientos propios para ésta zona del cuerpo femenino.

A. Motivaciones Específicas para el Cuidado Genital Femenino

La vagina presenta ciertas condiciones particulares que hacen que merezca, según las mujeres rapa nui, cuidados y tratamientos específicos.

Mujeres **jóvenes** como Amanda, Natalia, Florencia y Alejandra, reconocieron que la vagina es una zona del cuerpo femenino extremadamente sensible, a lo que agregaron que la vagina es una zona “muy húmeda” lo que hace necesario las prácticas de limpieza y

secado genital. Además señalaron que el clima en la isla al ser de gran humedad, influye en este constante estado de lubricación de la vagina, aumentando las posibilidades de contraer infecciones.

Al respecto Amanda comenta: “... aquí como es húmedo siempre la mujer tiende a botar líquido, entonces, la mujer de aquí siempre se hace ese lavado”.

Los **tres grupos generacionales** de mujeres coinciden respecto a que el permanente estado de “humedad” de la vagina trae la necesidad de la practica de lavados y secado.

Isabel, mujer de **mediana edad** menciona:

“... la vagina es más húmeda y más grasosa, entonces con el agua caliente tu te sacas lo grasoso”.

Así mismo Mariana, **mujer mayor**, señala que “la mujer es muy húmeda por lo que tiene que limpiarse”, haciendo referencia a la zona genital femenina.

Podemos observar que esta concepción y práctica sobre la vagina es contraria a lo que sucede en las sociedades occidentales donde se estima conveniente que la mujer mantenga un estado de humedad y lubricación en la zona genital, que incluso, serán necesarios para las relaciones sexuales.

La constante referencia de las mujeres a la humedad de la vagina no es la única condición que incide en la práctica de ciertos cuidados vaginales. Las entrevistadas señalaron que más bien el inicio de los cuidados vaginales se produce de acuerdo a dos condiciones, una es la **aparición de la menstruación**, y la otra, a la que se le otorga más importancia, es **el inicio de la vida sexual**.

Mujeres **jóvenes** entrevistadas señalaron estas dos condiciones como motivaciones para llevar a cabo la practica de lavados vaginales. Por ejemplo, Florencia comenta que:

“... cuando se es niña no se dan tanto esos problemas que se dan después, cuando tu eres niña chica tu no tienes la regla por ejemplo, tus pechos no se desarrollan, tus vellos todavía no salen y no te llega la regla, entonces, como que no hay mayores complicaciones, claro, lo que si una limpieza siempre en la parte íntima... pero yo creo que el cuerpo de la mujer empieza a necesitar de tu apoyo cuando tu ya empiezas a desarrollarte físicamente, cuando empieza a

llegarte tu regla, y yo pienso que ya de ahí es preocupación ciento por ciento...”.

De forma distinta, Amanda señala que los lavados vaginales comienzan con la vida sexual:

“Cuando empezai a tener relaciones, porque cuando tu empezai a tener relaciones ya tení un poco más de flujo, ya empezai a tener frío, te empieza a picar, muchas cosas. No cuando tu eres niñita no es necesario”.

Las mujeres de **mediana edad** y **mayores** coinciden en la necesidad de comenzar el lavado genital con el inicio de la vida sexual y particularmente con el inicio de la vida en pareja. Al respecto, Elena comenta:

“... cuando tu entras a estar casada ya viene la etapa que tu tienes que aprender por obligación (los cuidados), porque se supone que cuando tu te casas no más tienes relaciones, ya, ahora es diferente...”.

Sin embargo, la vida sexual y en pareja que se muestra como una nueva etapa en la vida de la mujer, iniciándose así de forma fluida y simple una practica relativa al cuidado genital, donde las abuelas principalmente, se preocupan de enseñar y traspasar los tratamientos a las mujeres más jóvenes que comienzan su vida sexual (como veremos más adelante), no ocurrió en el mismo momento para todas las mujeres. Algunas mujeres del grupo generacional de mediana edad y sólo una mujer mayor (que se encuentra en el límite de edad para formar parte del grupo generacional de mediana edad que hemos establecido), expresaron que de acuerdo a su experiencia el momento en que recibieron el aprendizaje de estos tratamientos fue tardía, una vez que ya habían constituido una familia y llevaban una vida sexual activa.

Aunque esta situación no es común a todos los casos, éstas entrevistadas manifestaron que antiguamente existía un fuerte “tabú” sobre el sexo y la sexualidad, tal como mencionamos en el capítulo primero sobre el desarrollo del cuerpo femenino donde existía un gran “desconocimiento” durante la adolescencia sobre la menstruación y sus implicancias. De esta forma, los tratamientos relativos al cuidado genital femenino, al menos por un grupo de mujeres, no siempre fue tratado con la espontaneidad que se percibe

actualmente. En estos casos las mujeres no aprendían los tratamientos por parte de su madre o abuela, sino, que otro pariente no tan cercano, ya sea, una tía abuela o una prima mayor se acercaba para conversarles y enseñarles estos cuidados tradicionales.

Podemos aventurarnos a decir que el excesivo pudor que sufrieron estas mujeres en relación a aprendizajes tradicionales que se sitúan y manejan directamente en el cuerpo, es producto de la fuerte introducción del catolicismo en la Isla. La religión Católica moderna hace patente la división entre cuerpo y alma, donde se intenta una negación de lo físico y una exaltación del alma como valor supremo del ser humano, el acceso a lo divino está dado por el alma y no por el cuerpo. El cuerpo pasa a ser concebido por la religión como un resto de la conciencia y raciocinio humano, donde su terrenalidad se expresa en la “contaminación” a través de la sexualidad fuera de la finalidad de la procreación.

Bajo la inculcación religiosa de esta “negativización” del cuerpo es factible comprender una ruptura entre lo que dice la practica tradicional y lo que manda la “nueva” religión que se impone. Así mismo, la limpieza vaginal está directamente relacionada a la vida sexual de las mujeres, haciéndose patente una fuerte e importante carga erótica y sensual en la vida cotidiana de las mujeres.

Sin embargo, a pesar de la fuerza que ha tenido la Iglesia Católica en Isla de Pascua, donde la gran mayoría de sus habitantes se declaran muy católicos, éstas prácticas tradicionales relativas al cuidado del cuerpo, específicamente el cuidado genital femenino, sobreviven hasta el día de hoy, pasando a formar parte de la cotidianeidad entre los/as rapanui. Incluso es importante destacar que los hombres rapanui conocen los tratamientos que practican las mujeres, y éstas no evitan, ni se avergüenzan en dar las explicaciones o descripciones de los tratamientos delante de ellos como pude observar durante mi estadía en la Isla. Incluso, hombres y mujeres destacan que es una fuente de orgullo y placer para el hombre rapanui.

La continuidad de los cuidados tradicionales en la zona genital femenina se pueden atribuir a dos motivos: uno tiene que ver con la relevancia otorgada a la procreación tanto desde la perspectiva de la religión católica como entre las mujeres rapanui. Como ya vimos, una de las características fundamentales de la zona genital femenina dice relación con la capacidad de procrear; de esta forma ambas posturas no entran en contradicción. El segundo motivo tiene que ver con que las practicas relativas al cuidado genital femenino

expresan una fuerte atribución a la construcción de identidad de género y cultural, la cual se basa en la distinción frente a un “otro” masculino y frente a un “otro/a” foráneo no perteneciente a la cultura rapa nui.

II. Prácticas y Tratamientos Utilizados para el Cuidado Vaginal.

Durante el trabajo de campo tuve la posibilidad de estar en contacto con mujeres rapa nui de distintas edades que colaboraron con nueva información o ayudaron a corroborar y profundizar en temas que ya habían sido mencionados por las personas entrevistadas. Esta información producto de la observación participante, junto con lo mencionado por las mujeres de distintas edades entrevistadas, nos lleva a desprender que existen y comúnmente se utilizan dos tipos de tratamientos específicos para el cuidado de la zona genital femenina. Sin excepción, las mujeres rapa nui de distintas edades coincidieron en los diversos tipos de tratamientos y prácticas utilizadas para dicho fin.

Es frecuente que a las dos prácticas orientadas para el cuidado vaginal se les llame y se conozcan como “lavado vaginal” o “limpieza vaginal”, lo que en un comienzo me provocó cierta confusión considerando que durante mis primeros días en Isla de Pascua no contaba con mayores detalles a cerca de cómo se llevaban a cabo los lavados vaginales. Particularmente, en los casos donde las mujeres explicaban los beneficios y virtudes de algún tipo de lavado fue necesario ir aclarando a que tipo de tratamiento se referían para ir distinguiendo correctamente en que consistía uno y otro tratamiento y no mezclarlos o confundirlos. Una vez familiarizada con el tema, conociendo en que consisten los tratamientos fue posible hacer la distinción sin dificultades, para lo que resultó fundamental las caracterizaciones y descripciones de las “informantes clave”. De esta forma, se distinguen dos tipos de tratamientos; uno es la “limpieza o aseo vaginal” diaria, mientras que el otro es un baño a vapor que se aplica en la zona genital femenina, que también es conocido en lengua rapa nui como “*ahi piha piha*”.

A. “Ahi Piha Piha” o Baño a Vapor

El “*ahi piha piha*” es un lavado específico para la zona genital femenina que se basa en la aplicación de vapor y calor. Este tratamiento tiene la propiedad de desinfectar y limpiar profundamente la zona genital femenina, entendiendo que la limpieza y el cuidado no sólo comprende la zona externa de la vagina: los labios menores y mayores, si no, que la limpieza por vapor se extiende hasta el interior de la vagina alcanzando al cuello del útero.

Las mujeres entrevistadas señalaron que este tipo de tratamiento, además de limpiar, es útil y efectivo para casos de cistitis, para infecciones vaginales, para malestares producto de los llamados “enfriamientos”. Florencia y Amanda (mujeres jóvenes), explicaron en que momentos utilizan este tratamiento:

Florencia: “Ese baño es principalmente cuando siento dolores... cuando tengo problemas de cistitis, cuando siento dolor de ovario, pero no esos dolores de ovarios que sientes cuando te va a llegar la regla si no de repente... más encima que yo sufro caleta de lo que es la espalda, ovario, todo, en cualquier época (del año), enfriamientos. Entonces, yo igual me lo tengo que estar haciendo constantemente, no todos los días, porque ahí puedo estar meses sin ningún problema, sin sentir ningún dolor de nada, de nada, ni una molestia, pero hay veces que viene fuerte y tengo que estar ahí”.

A su vez, Amanda señala: “... la mujer de aquí siempre se hace ese lavado... que son pa’ las infecciones... cuando uno fluye mucho, tiene mucho flujo con eso... cuando hay cistitis también sirve pa’ eso...”.

El *ahi piha piha* se elabora fundamentalmente en base a la higuera, aunque también es frecuente el uso de hierbas como el *miri vai hi* o la utilización de *agua de mar*.

En el caso que se efectuó el tratamiento con alguna hierba se debe preparar un agua igual que el *vai ra’ akau* o agua de higuera¹⁰⁹ como mencionamos en el capítulo primero. Es decir que, se pone a hervir agua de la llave en una olla junto con la hierba, una vez que el agua a tomado el color de la hierba estará lista para ser utilizada en el tratamiento, siendo

¹⁰⁹ Para mayor información sobre “*vai ra’ akau*” véase el Capítulo Primero.

importante esperar que baje la temperatura del agua para no quemarse con el vapor hasta una temperatura soportable para la mujer que se va a hacer la aplicación.

Respecto a la preparación y función del *ahi piha piha* con higuera Florencia (mujer joven) señala:

“... la higuera cocida, se cocina, y el agua, y el humo, o sea, el vapor que sale de la ollita te entra y eso te limpia por dentro... se llama acá *ahi piha piha*...”

En caso de realizar el tratamiento con *agua de mar* Natalia y Amanda señalan sus propiedades y el modo de aplicarlo:

Natalia: “Ese vapor (de agua de mar) va con yodo, te limpia”.

Amanda: “Se hierve el agua (de mar)... te sentai en el tarro y te tapai con algo encima aquí (sobre las piernas), y te entra todo el vapor pa’ adentro”.

Entonces, para la aplicación del tratamiento en la zona genital femenina, el agua debe estar en un recipiente, ya sea, mantenerse en la olla o traspasarse a un balde, o idealmente para mayor comodidad a un bidé. Una vez, que la mujer sienta que la temperatura del agua es la indicada para su resistencia debe ponerse en cuclillas sobre el recipiente y taparse las piernas con alguna toalla o un trozo de tela para que no se escape el calor de forma que se concentre en la zona genital. Tal como explica Amanda:

“Se hace como un vapor... te sentai un buen rato te tapai con una frazada o con una toalla, cosa que no entre el aire, y el vapor ese te saca todo lo malo...”

La aplicación debe mantenerse el máximo de tiempo posible mientras exista vapor y el agua este caliente. Además es fundamental que la persona que se aplica el tratamiento se proteja del frío por lo que no debe esperar a que el agua enfrié totalmente, ni debe exponerse al aire libre y al viento luego de haber hecho el *ahi piha piha*.

Las **mujeres jóvenes** señalaron que realizan este tipo de lavados sólo cuando sufren de infecciones, de cistitis o alguna otra molestia en la zona genital, en tal caso, idealmente, deben repetir el tratamiento varias veces al día durante un par de semanas. Distintamente, las **mujeres de mediana edad y mayores**, si bien, también mencionaron la utilidad de este tratamiento para curar infecciones vaginales señalaron que la aplicación del *ahi piha piha*

debía realizarse dos veces a la semana y no sólo cuando se sintieran molestias, de esta forma podían evitar infecciones. Además, este tipo de cuidado lo consideran fundamental para “mantenerse bien” cuando se es mayor, es decir, verse libre de enfermedades e infecciones que tienen relación con la zona genital y el aparato reproductor femenino.

Podemos observar, que existe un proceso diferenciador en el uso del tratamiento para cada una de las generaciones. Para las **mujeres mayores** el uso del tratamiento forma parte de una práctica recurrente y continúa, ya que se le otorga un valor *preventivo* asociado a su bienestar. Por el contrario, para las **mujeres jóvenes** el carácter preventivo del tratamiento no resulta significativo por lo que su uso está dado sólo para *curar* malestares de un momento determinado. Mientras que las mujeres de **mediana edad**, se encuentran en una fase intermedia entre la significación *preventiva* o *curativa* del tratamiento, ya que si bien reconocen la importancia de éste en su dimensión preventiva, en la práctica lo utilizan fundamentalmente como un medio curativo de alguna infección de tipo vaginal. Señalando que no pueden realizarlo frecuentemente debido a que trabajan y les falta tiempo para dedicarse al tratamiento.

De cierta forma, el cambio de hábitos de vida que ha sido introducido por elementos propios de un modo de vida moderno, ayuda a explicar este cambio en la connotación preventiva o curativa de dicho tratamiento, entendiendo que mujeres de mediana edad y jóvenes tienen un mayor número de actividades fuera del hogar, generalmente relacionados con trabajos remunerados que les dificulta mantener una disposición personal continua, que se traduce en “la falta de tiempo”, para llevar a cabo continuamente esta práctica.

Florencia (mujer joven), deja ver claramente la connotación *curativa* otorgada al *ahi piha piha*:

“... acá en la isla se da que las mujeres sufren mucho de cistitis o de cosas de enfriamiento por la humedad... entonces, acá tenía las dos opciones o ir al médico, a la matrona y que te vea y te recete óvulos para que te limpie, porque se supone que es el hongo que está afectándote por la humedad, o lo otro es hacerse el proceso que hacen aquí a lo antiguo, yo conozco dos, uno de una

piedra caliente¹¹⁰, nunca me lo he hecho si, pero sí el de la higuera, el de la higuera cocida...”.

De esta forma, Florencia, deja en claro que la intención del tratamiento es curar la infección producida por hongos, para lo cual existe la opción de utilizar la “medicina occidental” ofrecida en el hospital o recurrir a la medicina tradicional, específicamente en este caso al tratamiento conocido como *ahi piha piha*.

Florencia, es la única entrevistada que hace una mención detallada respecto a la sensación física y emocional, y a la importancia personal que posee el tratamiento, por lo que nos parece interesante exponer su descripción:

“... yo creo que es casi el más efectivo de todos (los tratamientos)... yo me siento mejor con lo tradicional... me siento como más limpia, por decirte, porque el hecho de que tu te estés... metiendo cosas (óvulos) y todo no me da la seguridad de que... me estoy limpiando, que me estoy curando, no me da esa seguridad; con la otra parte, con la medicina de nosotros, yo siento, ¡yo siento todo el proceso!, entonces, uno lo siente cuando te entra el vapor, tu sientes que te está limpiando y si tu te lo haces todos los días, tu vas sintiendo algo diferente, es que estoy más relajada...”

Gran parte de las mujeres entrevistadas independiente del grupo generacional, constantemente se referían a que no era común que las mujeres rapa nui siguieran utilizando este tipo de tratamientos, principalmente refiriéndose a las mujeres jóvenes. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres entrevistadas, y también con las que se estableció algún tipo de contacto conocen y han utilizado alguna vez el tratamiento de *ahi piha piha*, la excepción la conforman principalmente mujeres adolescentes que hace poco tiempo comenzaron a menstruar y no han iniciado su vida sexual por lo que no han ingresado por completo a un proceso de aprendizaje mayor.

Ahora bien, no podemos verificar con exactitud que tan extendidas están actualmente entre las mujeres de la isla estas prácticas, pero podríamos aventurarnos que de

¹¹⁰ Esta práctica la revisaremos más adelante, en relación a los cuidados propios para malestares menstruales y para el parto.

acuerdo a lo observado en terreno y de acuerdo a las experiencias mencionadas por las propias entrevistadas estas practicas han sobrevivido a lo largo del tiempo, incluso considerando las introducciones externas y los cambios sufridos principalmente en los últimos treinta años. Por lo tanto, todo indica que estos tratamientos pueden seguir manteniéndose por mucho tiempo más, entendiendo que pasan a ser practicas que mantienen un sentido y un significado establecido profundamente en la trama cultural.

El discurso señalado por las mujeres entrevistadas, donde mencionan que ellas si realizan practicas de cuidado tradicional, pero no así otras mujeres rapa nui principalmente si son jóvenes, se contradice con lo observado y la información obtenida durante el trabajo de campo. Este aspecto repetido continuamente en el discurso de las mujeres rapa nui durante mi estadía en Isla de Pascua, se puede ver claramente expresado en el tratamiento que es por excelencia el más difundido: “la limpieza vaginal”, el cual revisaremos a continuación.

B. Limpieza Vaginal

El segundo tratamiento relativo al cuidado vaginal, quizá más comúnmente utilizado y conocido entre las mujeres rapa nui es la “*limpieza o aseo vaginal*”. Ésta es un tipo de limpieza diaria de la zona genital femenina que forma parte de su higiene personal de uso cotidiano.

Ésta práctica consiste en el lavado externo e interno de la vagina para lo cual se utiliza agua tibia para no sufrir quemaduras, siendo eso sí muy importante no utilizar agua fría, hecho que recalcan y reiteraban constantemente las entrevistadas, ya que, de lo contrario se puede enfermar. El agua es utilizada sola o con hierbas como la higuera, el matico y el eucalipto, también es frecuente el uso de agua de mar.

La limpieza genital la realizan con el dedo índice de la mano, el cual se puede cubrir con alguna tela suave, o simplemente tenerlo descubierto. En este punto no existe un acuerdo imperativo, coincidiendo en que se debía hacer bajo el modo que resultara más cómodo y efectivo para la mujer, sin que existiera contradicción por el uso o no de alguna tela sobre el dedo índice para la limpieza.

La limpieza en sí, se efectúa humedeciendo el dedo en el agua tibia e inmediatamente se limpia toda la zona genital desde adentro hacia afuera, alcanzando la zona interna y externa de la vagina. Se realiza así una limpieza profunda que alcanza hasta el cuello del útero en la zona interna de la vagina, y los labios menores y mayores en la zona externa de la vagina, con el fin de quitar toda la mucosidad.

Una vez, que se siente la vagina limpia y libre de cualquier viscosidad es muy importante que se proceda a secar minuciosamente toda la zona, tanto interna como externa, con una tela suave que no bote pelusas. Este proceso de limpieza y secado vaginal debe repetirse tres veces al día: en la mañana, la tarde y la noche.

La finalidad inmediata de esta práctica está dada por lograr que la zona genital se encuentre limpia, seca y libre de mucosidad, lo que ayuda a evitar todo tipo de infecciones, haciéndose imprescindible la practica de la limpieza y secado vaginal luego de tener relaciones sexuales, lo que evita que se mantengan las secreciones generadas en el acto sexual al interior de la vagina. A su vez, ésta limpieza ayuda a mantener la vagina firme y apretada, por lo que, la importancia del uso de las hierbas que mencionamos anteriormente y del agua de mar, radica en que son efectivas para dicho fin.

Respecto al proceso de la limpieza vaginal Natalia y Amanda (mujeres jóvenes) señalaron:

Natalia: “El aseo diario, ¡en la mañana, en la hora de almuerzo y en la noche!... se calienta el agua y se lava”.

Amanda: “¡Ah!, no, aquí somos bien limpias, se calienta el agua ¡sin jabón!, o sea, los químicos que tiene el jabón yo creo que donde siempre está transpirando ese lugar se pone como mal olor, ¡yo no me lavo con jabón!, pura agüita no más... yo me lavo de adentro pa’ afuera con el dedo... adentro de la vagina siempre hay cosas mucosas, igual cuando tiene relaciones eso se queda adentro, el espermio del hombre, se limpia de adentro hacia fuera, ya cuando suena como gui, gui, ¡ya está limpio ya!, pero si está como baboso todavía está sucio adentro. Yo por lo menos con las manos (hago la limpieza), porque siempre hay que tener las uñas limpias, cortaitas, cuando yo me dejo las uñas largas no me lavo pa’ adentro porque las uñas me puede hacer heridas”.

Es importante destacar que las mujeres entrevistadas siempre señalaron que esta práctica la realizan con gran cuidado para no herir esta zona del cuerpo tan sensible, por lo que mencionan que es fundamental llevar las uñas cortas. Así mismo, las manos y las uñas deben estar muy limpias antes de hacer una limpieza interna de la vagina para no provocar algún tipo de infección.

Maeva, como médico obstetra, considera que al efectuar la limpieza genital con gran cuidado higiénico no debe producir problemas al interior de la vagina, incluso señala que entre las mujeres rapa nui existe un índice bajísimo de cáncer al útero. En cuanto a la limpieza genital masculina, Maeva señala que el hombre también practica una limpieza de la zona genital con agua tibia, principalmente después de tener relaciones sexuales. Sin embargo, no se hace referencia a la limpieza genital masculina como un practica que sea llevada a cabo cotidiana y permanentemente con extremos cuidados como es el caso de las mujeres.

Los tratamientos y cuidados relativos al cuerpo que hemos revisado incorporan la noción de lo frío y caliente. Constantemente, se hace referencia a que no debe “entrar frío” o no debe “enfriarse” el cuerpo, ya sea, al llevar a cabo alguno de los tratamientos mencionados o simplemente en el diario vivir de los individuos, ya que, de lo contrario existen muchas probabilidades de enfermar o padecer algún malestar. Por ejemplo, Florencia, contaba que ella frecuentemente sufría de “enfriamientos” producto de las actividades que realizaba a diario, como cuando bailaba en un conjunto de danza y música rapa nui donde debía estar descalza por largos momentos, y el tiempo no ayudaba considerando que era pleno invierno, con frío y mucha humedad. También, en situaciones tan simples como quedarse conversando con los amigos sentada sobre una roca o el pasto algo humedecido. Como consecuencia de los “enfriamientos”, Florencia, se refiere a que sufre muy seguido de cistitis o de dolores de espalda, en la zona lumbar, en estas oportunidades ella se hace tratamientos como el “ahi piha piha”. El que (como ya mencionamos) es a base de calor permitiendo eliminar “lo frío” que ha causado el malestar.

Para protegerse del “frío” que puede tomar el cuerpo, particularmente en la zona genital, las mujeres rapa nui **mayores** y de **mediana edad** hicieron hincapié en el uso de “pañitos”. Estos pañitos son de uso personal, cada mujer debe fabricarse un número

suficiente para poder utilizarlos diariamente, considerando que deben ser lavados y luego se vuelen a usar. Estos pañitos vienen a ser el equivalente de los “protectores diarios” que se venden actualmente, aun cuando el uso de pañitos entre las mujeres rapa nui es de carácter tradicional y no ha sido adquirido y asimilado desde la costumbre continental actual de usar “protectores diarios”. A su vez, la motivación de su uso es distinta, ya que, las mujeres rapa nui no los utilizan como una manera de conservar cierta limpieza en la vagina (como bien vimos ellas manejan otras practicas), sino, que el uso de los pañitos es expresamente para proteger la zona genital del ambiente frío y húmedo, manteniendo una tibieza constante en la zona que trata de evitar los posibles enfriamientos.

III. Importancia Asignada al Cuidado de la Zona Genital Femenina

Al inicio del capítulo mencionamos tres “**características esenciales**” atribuidas a la vagina que están en estrecha relación con la importancia y el valor otorgado a esta zona del cuerpo femenino, así también, entregan una base lógica a la importancia y al tipo de tratamientos y practicas utilizadas para el cuidado de la zona genital femenina.

Las condiciones o características que pudimos establecer como las más importantes para la vagina, acorde a la información facilitada por las entrevistadas, fueron: *la zona genital es la más delicada y sensible del cuerpo femenino; posibilita la procreación; y es fundamental para el desempeño de las relaciones sexuales.*

Estas condiciones asignadas a la vagina entregan *sentido y significado* a la práctica de la *limpieza o lavado vaginal*, al generar una relación entre las características señaladas y la práctica de los lavados. Donde las características otorgadas a la vagina se refieren a la parte subjetiva y emotiva, es decir, a la percepción y a la valorización social establecida sobre la vagina, y el otro se refiere a una práctica concreta como es el lavado vaginal que posee un sentido social y cultural mayor. Es así que, al establecer la relación entre ambos aspectos, podemos entender la importancia asignada al cuidado vaginal.

De esta forma, pasaremos a revisar cada una de las características otorgadas a la vagina y como éstos elementos inciden y justifican la práctica de la limpieza vaginal, lo que

finalmente entrega las bases para entender dentro del entramado cultural la importancia del cuidado genital femenino.

Al hacer uso de las diversas practicas para el cuidado de la zona genital femenina, las mujeres rapa nui señalan que ésta parte del cuerpo es susceptible de contraer infecciones, ya sea, a través de agentes ambientales como de agentes externos transmitidos por el acto sexual como mencionó Maeva. Por lo cual, al ser la *vagina una zona tan delicada* debe ser constantemente limpiada para evitar este tipo de enfermedades o infecciones.

Este primer argumento que sostiene la limpieza vaginal es muy importante, principalmente al ser entendido como una práctica preventiva, que ayuda a no padecer posteriormente enfermedades que afectan al aparato reproductor femenino como el transmitido por el papiloma humano, u otras que pueden no llegar a tener mayores consecuencias pero no por eso menos importantes, como las infecciones que provocan hongos vaginales. En este sentido, podemos decir que una primera lectura sobre la importancia de la limpieza vaginal que practican las mujeres rapa nui, radica en que: la vagina es la *zona más delicada del cuerpo femenino*, por lo que se debe practicar una higiene diaria que impida cualquier tipo de infección o malestar.

La relación que se genera entre la limpieza vaginal y la condición asignada a la vagina de que posee la *capacidad de procrear*, de engendrar a un ser humano, opera en el mismo sentido de la relación anterior. Ya que, la vagina al tener la característica propia y la capacidad de engendrar a un niño/a se hace necesario su cuidado para poder acoger favorablemente en el vientre, como también, para evitar cualquier complicación en el aparato reproductor femenino tanto antes como después del embarazo.

Al respecto, Florencia (mujer joven) señala:

“Yo creo que después más adulta me voy a cuidar más... porque... después viene el otro proceso de tener hijos y hacer tu familia... yo creo que ese mismo hecho después te va a traer consecuencias, o sea, otras cosas dentro de ti que uno nunca sabe...”.

Las entrevistadas en general señalan que es importante cuidar la vagina desde antes de tener hijos, ya que, la facultad de reproducir se traduce en que la vagina se encuentra sana, por tanto, en buenas condiciones para engendrar un niño/a. Por el contrario, si la vagina no recibe los cuidados necesarios se pueden tener complicaciones para engendrar.

Entonces, respecto a la relación entre la limpieza vaginal y la *capacidad de procrear*, podemos señalar que: *para que la mujer pueda desarrollar beneficiosamente su potencial de procreación es necesario practicar cuidados específicos para la zona genital que van a ser indispensables para mantener la vagina saludable y fuerte.*

La importancia asignada a la vagina en relación a la facultad de procrear no es algo que se haya desarrollado actualmente en la cultura Rapa Nui. Existen variados registros históricos y etnográficos, que se refieren a la época antigua de Isla de Pascua, donde se trata (aunque puede ser en forma somera) la importancia otorgada a la capacidad reproductiva de la mujer representada por la vagina, principalmente en prácticas de orden ritual.

Carla, una de nuestras entrevistadas del grupo de mediana edad, cuenta que en el pasado se guardaba a las niñas más hermosas en las “cuevas de las vírgenes” para ser ofrecidas al *ariki*, son las llamadas *neru*, que mencionamos en los capítulos precedentes. Las *neru* debían esperar el momento en que podían ser escogidas como la mujer apropiada para engendrar los hijos del *ariki*. Para elegir a la mujer indicada llegaba un especialista que se encargaba de palpar la vagina de las jóvenes, para constatar su virginidad y además distinguir cuales eran las mujeres más fértiles. Por lo tanto, las ofrecidas al *ariki* como esposa.

La importancia otorgada antiguamente a la vagina también se puede leer a través de los petroglifos que aún se ven en distintos lugares de Isla de Pascua, donde recurrentemente se interpretaba los genitales femeninos tallándolos en las rocas volcánicas de la isla. Actualmente, durante la *Tapati* o semana Rapa Nui, se utilizan las pinturas corporales, los motivos utilizados pueden ser los que la persona quiera, ya no es un requisito como antiguamente diseñar motivos que tengan estrecha relación con el oficio que desempeñaba el padre, por lo que hombres, mujeres y niños de una misma familia utilizaban los mismos motivos de pintura corporal. Carla comenta que durante la *Tapati* (realizada en el mes de febrero), las mujeres acostumbran pintarse genitales femeninos, destaca que esta

representación se elabora con gran respeto ya que los genitales femeninos “son los que dan vida”.

Las mujeres entrevistadas, frecuentemente planteaban que las mujeres de menor edad no emplean los tratamientos para el cuidado vaginal. No sólo las mujeres mayores siempre hacen referencia a este hecho, si no, que las mujeres jóvenes también lo hacen. De esta forma, las mujeres entrevistadas señalaban que la generación menor a la de ellas no hace uso de los cuidados tradicionales, al contrario de lo que pudimos observar.

Por ejemplo, Natalia y Amanda, mujeres de la generación joven, de 22 y 26 años respectivamente, señalan respecto al uso de cuidados tradicionales para la zona genital entre mujeres más jóvenes:

Natalia: “No, no creo (que los usen) son todas las niñas muy descuidadas últimamente...”

Amanda: “¡En este tiempo, no creo!... no se preocupan mucho, se preocupan de andar pinchando con cabritos... no es que se vean que son sucias, sino que la manera que son... Igual aquí en la isla es muy chiquitita y todo se comenta pero las cabras de ahora no, no están preocupadas de eso”.

A su vez, respecto al uso de los cuidados tradicionales, específicamente el cuidado de la zona vaginal, Elena de 40 años, de la generación de mediana edad, señala:

“No están conservando, yo diría y pensaría y afirmararía, la edad de 35 años pa’ arriba está conservando eso, pero de 30 pa’ abajo nada, eso yo lo afirmararía”.

Del mismo modo, Mariana de 61 años, del grupo de mujeres mayores, comenta que las mujeres jóvenes son reticentes a aprender y que “por flojera no hace aseo vaginal, se duchan y listo pero no es lo mismo”.

Podemos observar que entre las mujeres rapa nui independiente de su edad, se genera la noción de que las mujeres más jóvenes no utilizan costumbres provenientes de la tradición cultural rapa nui. A su vez, siempre son calificadas como “flojas” o “descuidadas”.

Si bien, no podríamos afirmar por qué se produce está constante descalificación hacia las generaciones más jóvenes, en las entrevistas con mujeres jóvenes se dio una situación que puede ayudar a entender esta percepción de mujeres mayores hacia las más

jóvenes. En este caso no nos referimos al grupo generacional de mayor y menor edad definido, sino, a una mujer que es mayor en relación a otra, independiente de la generación a la que pertenezcan, por lo que una mujer joven puede calificar de forma negativa a una mujer más joven aún.

Las mujeres de menor edad entrevistadas fueron dos jóvenes de 15 años, ambas señalaron que ellas están aprendiendo como cuidarse y sólo hace poco tiempo se han ido enterando de cosas que deben hacer. Como por ejemplo, jamás deben utilizar agua fría para lavar la vagina y menos aún si se está menstruando.

Junto a las dos mujeres más jóvenes entrevistadas, otras **mujeres jóvenes** comparten la idea de que las mujeres cuando son mayores deben cuidarse más, es decir, que el cuidado de la zona genital en las mujeres se va haciendo más riguroso con la edad.

Al respecto, Catalina, señala: “Estamos como recién aprendiendo a hacer las cuestiones, pero encuentro que esta parte (la vagina) se la cuidan porque como son mayores son más delicadas... esas cuestiones de las dolencias a ellas les llegan porque son más delicadas que nosotras, en cambio a nosotras no nos va a llegar a ahora, más mayores nos va a empezar a doler”.

En el mismo sentido, Florencia, comenta: “... yo creo que yo me voy a cuidar más (cuando mayor), porque aparte que cuando uno se va poniendo como un poquito más adulta, no se, de repente las enfermedades no son iguales a las enfermedades que te dan cuando tu estás más joven... yo me imagino en realidad que debe ser así... yo creo que la parte higiene va a ser más porque yo lo veo, lo veo en mi mamá, lo veo en mi abuela, en mis tías que pa’ la edad que tienen todas son pero hiper-higiénicas...”

La constante referencia a las mujeres más jóvenes como “descuidadas” o que no conocen, o practican los cuidados tradicionales relativos a la zona genital, pueden ser producto de la noción entre las mujeres jóvenes que cuando sean mayores la vagina necesita mayores cuidados, ya que es “más delicada” y en ese momento van a poner de forma más rigurosa en práctica los tratamientos. A su vez, el aprendizaje de los cuidados y tratamientos es un proceso que va de menos a más intensidad acorde a la experiencia y al

momento de vida de una mujer. Por lo tanto, la puesta en práctica del cuidado de la zona genital femenina forma parte de un proceso de aprendizaje y de experiencia de vida.

Las **mujeres mayores y de mediana edad**, también concuerdan con la noción de que el cuidado genital se va haciendo más importante con la edad. Muchas de ellas reconocen que la practica constante y cuidadosa de los tratamientos los hicieron ya mayores, una vez que sintieron que les era importante para su vida personal principalmente cuando tenían una relación de pareja estable.

En este sentido, Mariana, mujer mayor, señalaba que la limpieza vaginal es mucho mejor cuando la mujer es mayor porque “ya es mujer y tiene su pareja”. Además, se hacen más necesarios estos cuidados debido a que “la vagina se pone más débil, no es como cuando se es joven”, debido a que la firmeza muscular se va debilitando con la edad.

En este punto, entonces, podemos comenzar a establecer la relación entre la condición otorgada a la vagina como una *zona fundamental del cuerpo para las relaciones sexuales* y la limpieza genital.

Anteriormente vimos que las mujeres rapa nui señalan que diariamente realizan la limpieza vaginal, como también, después de tener relaciones sexuales. De esta forma, se limpia toda la zona genital y así se pueden evitar posibles infecciones.

A su vez, las mujeres rapa nui recurren a la practica de los lavados vaginales para mantener esa zona del cuerpo de forma tal, que la fuerza que va perdiendo la vagina a lo largo de la vida, junto con las huellas dejadas por el embarazo, el parto y las relaciones sexuales afecten en el menor grado posible la fisonomía original de la vagina. Por lo tanto, a través de los lavados vaginales, la vagina se mantiene “limpia” y “apretada”, condiciones que van a considerar que inciden directamente en la calidad de las relaciones sexuales que mantenga la mujer rapa nui.

Las mujeres entrevistadas de distintas edades comentaron que el cuidado y la limpieza vaginal es bueno e importante principalmente para “estar con un hombre”. Entre las **mujeres jóvenes**, Ana, comentó que la limpieza vaginal “da buenos resultados” para mantener relaciones sexuales con un hombre, a su vez, agregó que es importante “creer” en los beneficios para llevar a cabo la limpieza. Mujeres de **mediana edad**, como Elena, señalaron que la limpieza vaginal es “beneficioso para uno como mujer”, ya que, ayuda a la

relación de pareja. Así mismo, Rita, agregó que el lavado vaginal es positivo porque ayuda a “mantener al hombre”, ya que, incide en las relaciones sexuales produciendo mayor placer tanto al hombre como a la mujer.

También, **mujeres mayores** como Mariana señalaron que:

“la mujer rapa nui vuelve loca a los hombres porque se lava”. También comenta que los hombres rapa nui “están acostumbrados que sus mujeres estén limpias... les gusta que las mujeres se laven (y estén bien secas internamente)... así sienten mejor, gozan más, y lo hacen saber a sus mujeres, existe comunicación en ese sentido”.

A su vez, Mariana, especifica en que “la mujer rapa nui es seca” producto de la limpieza genital:

“La mujer debe estar bien seca... no importa que a uno le duela un poco pero tu satisfaces al hombre”.

Tanto **mujeres mayores** como mujeres de **mediana edad** comentaron que para el acto sexual era importante para el placer del hombre intentar secar los fluidos antes de la penetración, ellas consideran que de esta forma la vagina se mantiene “más apretada” lo que finalmente incide en el placer de la relación sexual.

Esta práctica podría resultar bastante extraña en occidente si se considera que para que el acto sexual sea placentero tanto para el hombre como para la mujer es necesario cierto grado de lubricación de la vagina que facilite la penetración. Al comentar esta situación con Maeva su información difiere de la expresada por otras mujeres rapa nui. Ella nos señaló que dentro de la cultura polinésica era común el uso de aceites y masajes también en la zona genital que preparan el ambiente y anteceden a la realización del acto sexual, por lo que el uso del aceite natural ayuda a reemplazar la lubricación natural de la vagina. Sin embargo, las mujeres entrevistadas que comentaron que era importante para el acto sexual secar la vagina antes de la penetración, no hicieron alusión al uso de aceites u otro elemento que ayude a humedecer la vagina, sino, por el contrario destacaron que lo importante es intentar “secar” la vagina. Podemos suponer, que si bien, los aceites forman parte de una tradición de cuidado del cuerpo en las culturas polinésicas, puede ser que su

uso específico en la zona genital femenina se haya desvirtuado, quedando presente sólo la noción de que la vagina debe mantenerse seca antes del acto sexual.

De esta forma, de acuerdo a las entrevistadas los cuidados de la zona genital femenina van a incidir directamente en la calidad de las relaciones sexuales. A su vez, el sexo placentero para las parejas de las mujeres rapa nui, pasa a formar parte fundamental de su vida, atendiendo que de esta forma ellas pueden “conservar” la relación de pareja impidiendo que el hombre las “abandone” por otra mujer. Como comenta Mariana (mujer mayor):

“El sexo es un arte”. “Hay que satisfacer al marido para retenerlo”.

En este sentido algunas mujeres señalaron que no sólo es necesaria la limpieza vaginal, sino, también la mujer debe aprender a “utilizar” la vagina en sus relaciones sexuales por medio de una “técnica sexual” que se ha ido transmitiendo de generación en generación. Esta técnica sexual es propia de algunas familias por lo que sólo algunas familias polinesicas la conocen y la utilizan. Las mujeres que manejan esta técnica señalan que a lo largo de su vida han podido enseñar la “técnica sexual” a muchas mujeres, incluso extranjeras y continentales, ayudándolas en sus relaciones de pareja. Sin embargo, destacan que las mujeres no deben divulgar quien les entregó este conocimiento, ya que es un “secreto” que se mantiene dentro de las familias. Así, ellas deciden a quien quieren o no dar a conocer la “técnica”.

Esta “técnica sexual” a grandes rasgos se basa en la contracción y relajación de los músculos de la vagina durante el acto sexual imitando un masaje. Considerando que los rapa nui y las culturas polinesicas en general, poseen un amplio “manejo” y conocimiento sobre los masajes o *tauromi* para cada una de las partes del cuerpo humano, por lo que, existe un conocimiento avanzado y específico sobre la forma, el modo y las circunstancias en que deben ser llevados a cabo los masajes, la “técnica sexual” que mencionamos puede haberse desarrollado con las mismas prácticas y conocimientos sobre los masajes.

Gracias a la práctica de la limpieza vaginal y al conocimiento de “la técnica sexual”, las mujeres rapa nui consideran que poseen un “tesoro” referente al plano erótico y sexual que las coloca en ventaja frente a otras mujeres que no son rapa nui.

Al tratar este tema con distintas mujeres, es muy común que ellas cuenten con gran orgullo que tuvieron que ayudar a una mujer continental a recuperar a su marido. Cuentan que muchas veces han llegado matrimonios de continentales a vivir a la Isla, y luego de un par de meses se separan, ya que, el hombre continental se ha ido con una mujer rapa nui. Entonces, llega la mujer continental a hablar con una mujer rapa nui sobre su desconsuelo y tristeza de que el marido la haya abandonado. En ese momento, la mujer rapa nui le pregunta a la afectada como hace “el aseo” de su “zona íntima”, y ella le contesta, “normal”, que se ducha todos los días. Así, la mujer rapa nui sabe que la mujer que ha sido abandonada no se hace una “limpieza genital profunda”, entonces, le enseña detalladamente como debe limpiarse diariamente la vagina y además le explica “la técnica” para que pueda recuperar al marido. Finalmente comentan, que pasado un tiempo, el matrimonio se arregla y vuelven a estar juntos.

Debemos señalar, entonces, que *la vagina a través de su relevancia para las relaciones sexuales*, encarna una profunda e importante connotación erótica, la cual va a ser tratada por las mujeres rapa nui como un *don*. Consecuentemente, serán indispensables los cuidados realizados a la zona genital femenina en base a prácticas, tratamientos y aprendizajes específicos para mantener de buena forma la vagina, y así hacer buen uso del “*don*” que las mujeres rapa nui manejan. .

Rita, expresa muy bien, la diferenciación establecida con otras mujeres:

“La mujer rapa nui tiene algo que las demás mujeres no tienen ni saben”

Se elabora, entonces, una identidad de género femenino específica a su cultura que posee una base en la apropiación y elaboración de elementos que dan fuerza y valor al erotismo femenino, reafirmando en las conductas y costumbres particulares relativas al cuidado del cuerpo femenino, principalmente respecto al cuidado de la zona genital. Finalmente, los elementos elaborados propios y específicos a su condición e identidad de género, se van a transformar en aspectos importantes de la mujer rapa nui para la realización de la vida cotidiana, tanto a nivel de convivencia en comunidad como a nivel personal de vida en pareja y familiar.

Las tres condiciones asignadas a la vagina por las mujeres rapa nui - *zona del cuerpo más delicada, permite la procreación y es fundamental en las relaciones sexuales* - tal como hemos revisado entran en estrecha relación y significación con la práctica de la limpieza vaginal, logrando que ésta última se torne en un *valor*.

Entre las entrevistadas de distintas edades es frecuente que señalen que las mujeres rapa nui prácticamente no sufren de infecciones. Incluso, orgullosas comentan que cuando deben hacerse exámenes con la matrona o el ginecólogo generalmente no les encuentran ni un problema, es más realzan que los médicos consideran que mantienen la zona genital sin grandes cambios a lo largo de su vida.

Al respecto, Marta, mujer mayor señala entusiasmada que las matronas en los exámenes les dicen que:

“(La zona genital) está como nuevo, como si nunca hubiera tenido nada, ni relaciones, ni hijos”.

La limpieza vaginal, entonces gana importancia, encontrándose en estrecha relación con las características esenciales atribuidas a la vagina, relacionada también, con la relevancia del carácter erótico atribuido a ésta. El erotismo elaborado por las mujeres rapa nui sólo va a reafirmar la “limpieza” de la zona genital femenina como significativa y normativa en las conductas del grupo.

Al respecto, Amanda mujer joven señaló: “¡Ah!, no, aquí somos bien limpias... aquí las mujeres pascuenses están acostumbradas a la cuestión de la limpieza, de limpio...”

Así mismo, Elena comentó respecto al valor que le otorga a la limpieza vaginal: “... no hay que tomar como obligación, hay que tomar como una cosa de cada día... es una cosa que necesita el cuerpo, eso es, para su cuerpo, para su mente y para todo, no solamente pensar en el sexo, es una cosa que es como ética...”

Mariana, mujer mayor, comenta: “La mujer pascuense es limpia porque se hace aseo”. A su vez, agrega: “¿Por qué va a tener vergüenza de hacer aseo si es tu cuerpo?”.

Al igual que Mariana, Marta, una vez expresó un comentario en los mismos términos sobre la limpieza vaginal: “¿por qué va a ser sucio si haces aseo con tu cuerpo?”.

Necesariamente, al establecer el valor de la limpieza y cuidados genitales –junto con la valorización dada a la vagina-, atravesados por el erotismo y la práctica sexual, se genera un relación complementaria con el sexo opuesto y entre ambos géneros, que ayudan a entender la importancia determinante entregada por las mujeres rapa nui a la “mantención del hombre”. A su vez, la limpieza vaginal elaborada y construida como un valor, pasa a formar parte de un entramado cultural al que se le asigna una función y una significación para el grupo. Específicamente, en este caso, pasa a constituirse en un factor diferenciador y fundamental en la construcción de identidad de género y étnica de la mujer rapa nui.

IV. Aprendizaje de Cuidados y Tratamientos para la Zona Genital Femenina

Como mencionamos anteriormente el aprendizaje de los cuidados y tratamientos específicos para la zona genital de la mujer forma parte de un proceso. El cual tiene que ver con la forma en que se va produciendo el desarrollo físico de la mujer y con la iniciación de su vida sexual. Es decir, que no existe un tiempo determinado estrictamente en la vida de la mujer rapa nui para aprender los cuidados necesarios para la zona vaginal, por lo que no se produciría un rito de iniciación específico o alguna otra ocasión especial establecida para traspasar estos conocimientos.

El aprendizaje y la enseñanza se generan, entonces, de forma gradual, siendo un proceso individual de cada mujer, por lo que va a depender en gran medida del interés que demuestre la mujer joven en aprender las prácticas tradicionales sobre el cuidado del cuerpo.

El proceso de aprendizaje entre las mujeres rapa nui entrevistadas se inicia normalmente de dos formas, como ya vimos, uno tiene que ver con la llegada de la menstruación, donde con la aparición de la menarquia en las mujeres adolescentes comienzan a emplearse ciertas nociones básicas del cuidado tradicional del cuerpo entre los rapa nui, como es la concepción de lo “frío” y “caliente”. Por lo que, es común que en este período a las mujeres adolescentes les adviertan que deben evitar “tomar frío” para no sufrir malestares de tipo menstrual.

La otra forma de dar inicio al aprendizaje de los cuidados para la zona genital femenina se produce una vez que la mujer comienza a tener relaciones sexuales. Ya que, producto de esta nueva experiencia sienten que los tratamientos son útiles y necesarios para sentirse más cómodas y evitar infecciones. Ambos procesos de aprendizaje no son excluyentes, sino, que se van complementando uno con otro, ocurriendo que se aprenda una parte de los cuidados primero, cuando adolescentes, y más adulta se de inicio a los otros aprendizajes que tienen mayor relación con una vida sexual activa.

De esta forma, puede ser frecuente que las mujeres den inicio al aprendizaje de métodos tradicionales para el cuidado de la zona genital cuando se presentan períodos menstruales problemáticos, más aún si se es muy joven y aún no han iniciado su vida sexual.

Florencia, mujer joven, señala que comenzó a aprender sobre los tratamientos con sus primeras menstruaciones, debido a que se presentaron con mucho malestar:

“...cuando... llegó la regla y empezamos con las complicaciones, ahí empezó recién la parte de la enseñanza y el cuidado”.

“Yo lo aprendí después de mi segunda regla, que fue super dolorosa... como los típicos dolores... que la espalda y todo, entonces, yo no sabía que hacer...”

En este caso, la entrevistada comenta que inicia su aprendizaje en tratamientos como el *ahi piha piha*, el cual revisamos anteriormente y también es frecuentemente utilizado entre las mujeres rapa nui para apaciguar las molestias menstruales¹¹¹. Florencia menciona cómo se produjo su aprendizaje del tratamiento donde su abuela se encargó de enseñarle el uso y elaboración de ésta práctica:

“...en ese tiempo venía siempre mi abuela, todas las mañanas, y mi abuela me vio... entonces yo le dije: “*nua* sabe que me duele acá y me siento mal”, y ella partió y me dijo: “mira, yo te voy a hacer un agua que ¡esto es para toda tu vida!”, y ella me hizo el agua, me puso el vapor y estuvimos conversando...”.

“... mi abuela siempre estuvo al lado mío... ¡ella me hacía todo!, iba me cortaba las hojas, me las calentaba, me las ponía, me decía: “ya, tu tienes que

¹¹¹ Al respecto se profundizará en la sección para cuidados menstruales.

colocarte así, tienes que pararte así”. Con la piedra, me hizo una vez la piedra y me la puso así como guatero¹¹²”. “... Si, mi abuela fue la que me explicó como hacerlo... yo no entendía mucho y ahí empecé a comprender porque me sucedía y cómo cuidarme, y cómo después mejorarme cuando yo estuviera sola...”.

El grueso de las mujeres entrevistadas señalaron que conocieron y aprendieron a utilizar los tratamientos tradicionales debido al acercamiento de alguna abuela, tía o tía abuela, siendo la abuela la persona más recurrentemente nombrada para encargarse de la enseñanza de los tratamientos tradicionales.

Dentro de este proceso de socialización de los cuidados y tratamientos tradicionales para la zona genital femenina podemos mencionar que la enseñanza a cargo de la abuela se produce como una constante entre las mujeres rapa nui. Aunque se presentaron excepciones entre las entrevistadas, sólo una mujer joven y otra de mediana edad señalan haber aprendido los tratamientos por su madre, en cambio entre las mujeres mayores hay dos casos que mencionaron haber aprendido del padre, pero ambas entrevistadas especificaron que sus padres habían sido parteros.

Si bien, tenemos presente que la formación de las familias polinésicas son bastante peculiares a ojos de la típica formación de familia nuclear occidental, en la mayoría de los casos que mencionamos las mujeres fueron criadas por su madre o sus tías, las cuales muchas de las veces no tuvieron o no han tenido una mayor incidencia en el proceso de socialización de los tratamientos a pesar de haber conformado un mismo hogar, en cambio, la abuela o la tía abuela quienes no vivían junto a sus nietas se hicieron cargo de la enseñanza de los cuidados tradicionales.

De esta forma, podemos señalar que en el *proceso de enseñanza – aprendizaje* de los cuidados y tratamientos tradicionales, recurrentemente se genera el siguiente cuadro: la abuela cumple un **“rol activo”** en el proceso aun cuando no viva con su hija; la madre tiene un **“rol pasivo”** incluso viviendo con su hija; mientras que la hija cumple un **“rol receptivo”** en el proceso de aprendizaje. Los roles de cada uno de los individuos irían

¹¹² El tratamiento que menciona la entrevistada como "la piedra" lo revisaremos a continuación en la sección que corresponde a cuidados menstruales.

cambiando a medida que ocurran los cambios generacionales, de esta forma se da cabida para pasar del rol “pasivo” al “activo”, y del rol “receptivo” al “pasivo”.

Este proceso de socialización se muestra bastante coherente si consideramos que las propias entrevistadas señalan que el aprendizaje es un proceso gradual por lo que a lo largo de la vida de la mujer se va adquiriendo la experiencia necesaria para manejar de forma cabal los cuidados y tratamientos. A su vez, consideran que las mujeres a medida que avanzan en edad deben ir necesitando y practicando mayores cuidados para el cuerpo, los cuales, los va entregando su propia experiencia de vida y conocimiento adquirido respecto a los tratamientos para su cuidado. De esta forma, resulta congruente que las mujeres mayores se encarguen de la enseñanza y el aprendizaje de las mujeres más jóvenes.

V. Cuidados durante Menstruación, Parto y Nacimiento

A. Menstruación

Los lavados vaginales a los que hemos hecho referencia continúan practicándose regularmente durante el periodo menstrual. Diariamente realizan el aseo vaginal y en algunas ocasiones hacen los baños a vapor, ambos tratamientos son beneficiosos y útiles, de acuerdo a lo indicado por las entrevistadas, ya que ayudan a limpiar profundamente toda la zona vaginal de los residuos dejados por la sangre menstrual. A su vez, el *ahi piha piha* o baño a vapor tiene la cualidad de ayudar a "bajar la sangre".

Los cuidados y tratamientos específicos para la menstruación se refieren principalmente a tratamientos efectuados para aminorar malestares menstruales y cuidados específicos para evitar estos malestares.

Como ya hemos visto, los cuidados para el cuerpo en la tradición rapa nui basan su concepción para la realización de los tratamientos y los cuidados en general en la noción de lo “frío” y “caliente”. De esta forma, los cuidados preventivos para evitar malestares menstruales tienen directa relación con esta noción restringiéndose fundamentalmente a no utilizar agua fría para lavar la zona vaginal.

Emilia, mujer joven, señala los cuidados que deben tomar cuando están menstruando:

"... con agua caliente (tibia) nos tenemos que bañar, tienes que cuidarte andar abrigada para no tomar el frío porque si no los ovarios... te duelen más".

Sandra, mujer de mediana edad, cuenta sobre las diferencias experimentadas cuando joven en "el continente" como estudiante de una escuela en Santiago, respecto a los cuidados que debían tener las mujeres cuando menstruaban:

"Allá (en Santiago), mi apoderada era todo lo contrario (a su mamá), bueno tenía el pelo largo, que no me lavara el pelo... que no me estuviera mojando los pies, entonces yo le decía que: "no, mi mamá se moja igual, mi mamá se lava el pelo igual". En cambio en la Isla: "... esa parte (la vagina) como teníamos que cuidar... el bañarse todos los días no era malo si anduviéramos o no anduviéramos (menstruando), no había ese tabú..."

Si bien las restricciones durante la menstruación no eran las mismas a las que habían en el continente, los cuidados se basan fundamentalmente en evitar que el cuerpo se enfríe o que pase frío, sin existir mayores restricciones de orden práctico a diferencia del continente. Las mujeres de mediana edad y mayores comentan que desde niñas han podido desempeñar su vida "normal" cuando están menstruando, no recuerdan que se les haya exigido que dejen de lado alguna actividad cotidiana como lavarse el pelo o bañarse, creencias que fueron bastante comunes y extendidas dentro de la cultura popular en América y que tiene su base en la teoría hipocrática.

Estos resabios de la medicina hipocrática presente en el continente se basan en la oposición del frío /calor. La sangre, entonces, se considera caliente, mientras que elementos como el aire y el agua son calificados como fríos. Esta cualidad –frío /calor- asignada a los elementos no varía, como es el caso del agua. Aunque ésta sea calentada no perderá su cualidad fría que entra oposición con la sangre - caliente. Es así que, la prohibición de bañarse o lavarse el pelo durante la menstruación, recurrente en el continente hasta hace unas décadas atrás, se basa en que un elemento esencialmente frío como el agua se opone a la sangre menstrual.

Como veremos a continuación en el tipo de tratamientos utilizados para aliviar las molestias menstruales, las prácticas médicas en Isla de Pascua funcionan a partir del contraste entre el frío y el calor, donde la sangre se percibe como caliente por lo que el choque con lo frío puede provocar una descompensación en el cuerpo que finalmente se expresa en la enfermedad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el continente, el agua pierde su connotación fría al ser calentada, lo que implica que los lavados vaginales y los baños en general continúan durante la menstruación. A su vez, el calor es parte fundamental de los tratamientos para ayudar a la sanación del malestar.

Es difícil poder definir si esta concepción en los tratamientos de la medicina rapanui son producto del contacto con la cultura occidental o son anteriores a éstos. Sin embargo, independiente de su origen las nociones médicas mencionadas forman parte de un grueso constructo material, teórico y simbólico en la medicina tradicional en Isla de Pascua.

i. Tratamientos: Guatero Rapa Nui y Ahi piha piha:

Los tratamientos para los malestares menstruales, se enfocan en calmar dolores propios del periodo menstrual como son dolencias en la zona del vientre o en la zona lumbar de la espalda. Los tratamientos utilizados con dicho fin son el *ahi piha piha* o baño a vapor y el sistema denominado "*guatero rapa nui*".

El tratamiento *ahi piha piha* descrito anteriormente, consiste básicamente en un baño a vapor específico para la zona genital femenina, donde se utiliza el calor por vapor de agua hervida generalmente con higuierilla o agua de mar. La mujer debe vaciar el agua en un recipiente y ponerse en cuclillas sobre éste, de esta forma el calor del vapor que sube por la zona genital junto con las propiedades de la hierba utilizada ayuda a que el proceso de sanación sea eficiente.

El tratamiento conocido como "*guatero rapa nui*" tradicionalmente consistía en calentar piedras en un hoyo a modo de curanto, una vez calientes las piedras eran retiradas con extremo cuidado para no sufrir quemaduras graves, y eran envueltas en hojas de higuierilla o plátano, imitando a un guatero, se colocaban en la zona del vientre y en la parte baja de la espalda para apaciguar las molestias.

Actualmente, este tratamiento ha sufrido variaciones acorde a los materiales que hay en día se encuentran a disposición en la Isla. De esta forma, ya no es necesario que el guatero se elabore con piedras, si no, que se usan los “guateros” (o bolsas de agua caliente) que se ofrecen en el mercado. Éstos pueden ser utilizados con agua de higuerilla (*vai ra'akau*) o agua de mar hervida, como comenta Nancy (mujer de mediana edad), ya que: "el agua de mar es buena por la sal, ayuda a ajustar todo". A su vez, si no tienen guatero se las ingenian para dar uso como tal a otros objetos que tengan a disposición como botellas o calcetines, éste último se utiliza con arena y agua de mar, formando una especie de compresa que va a ser puesta sobre las zonas con molestia.

Ambos tratamientos, *ahi piha piha* y *guatero*, actúan de acuerdo a la oposición que se genera entre lo frío y el calor. Es decir, se entiende que lo que está causando el malestar es el enfriamiento de esa zona del cuerpo por lo que la sangre menstrual no puede "bajar" en toda su intensidad, viene a ser como que la sangre haya sufrido cierto grado de condensación al interior del cuerpo producto del frío, causando la dolencia. Por lo cual, es necesario aplicar calor para que la sangre menstrual se diluya y pueda ser expulsada correctamente por el cuerpo.

De acuerdo a Maeva, los malestares producidos en la zona genital femenina pueden no sólo ser producto de la menstruación si no que el semen del hombre que queda al interior de la vagina producto del acto sexual, también puede causar diversos problemas de infección, por lo tanto generan malestares. A su vez, las infecciones vaginales pueden ser provocadas tanto por agentes del ambiente, como por contacto sexual. De este modo, las distintas formas de limpieza vaginal realizadas por las mujeres rapa nui, se pueden tornar en un método que ayuda a combatir y prevenir este tipo de infecciones.

B. Parto y Puerperio

Como veremos a continuación los cuidados y tratamientos que dicen relación con el parto tradicional y el posparto, coinciden con los utilizados para los malestares menstruales aunque su intencionalidad está puesta en otro fin.

Antiguamente, antes de la construcción del hospital, el parto se llevaba a cabo en casa a través de la forma tradicional. La atención del parto la podía desarrollar el partero o

la comadrona por lo que podía ser hombre o mujer la persona encargada. El proceso del parto, tal como cuenta Antonia (mujer mayor), hija de un partero, consistía en primer lugar, en verificar la dilatación para asegurarse que era el momento del nacimiento. Para verificar la dilatación, Antonia, señala que el partero hacía que la mujer se acostara y luego debía hacer fuerza, así, el partero podía medir cuanta era la dilatación y cerciorarse que el momento del parto había llegado. Sin embargo, Antonia y las otras entrevistadas no pudieron especificar detalladamente de qué forma median la dilatación para determinar el momento del parto o si sólo lo hacían en base a la observación.

Una vez, que el partero determinaba que el momento de dar a luz había llegado aplicaban la técnica de las "*piedras calientes*" - o "*guatero rapa nui*"- envueltas en hojas, generalmente de higuera y se las colocaban a la mujer en la zona inferior de la espalda. Luego el partero ayudaba a la mujer para el nacimiento, Antonia, recuerda que su padre se ponía frente a la mujer quien se encontraba acostada con las piernas flectadas y la tomaba por la espalda con sus brazos, luego presionaba su cuerpo contra las rodillas de la mujer para "ayudar a hacer fuerza". También menciona, que su padre le indicaba a la mujer que respire pero no con fuerza si no tranquilamente.

Maeva señala que a la hora del parto, tradicionalmente, la pareja de la mujer rapa nui tenía un rol activo en el nacimiento del niño, ayudando a la mujer en el parto y en todos los ritos correspondientes, como el corte del cordón umbilical del recién nacido. Así mismo, la nueva y positiva energía que trae el recién nacido, que viene desde el proceso de gestación ayuda a eliminar el dolor físico del parto, al ser, el bebé, esperado y recibido con mucho amor y cariño.

Una vez, que la madre daba a luz se lavaba a la mujer con agua tibia y se le daba a beber algo caliente como una sopa¹¹³. Al respecto, Beatriz, mujer mayor, comenta:

"... esa partera tiene agua hervida para lavar a las mamás, a las guaguas...y tiene una olla de sopa o de cualquier cosa caliente para dar a la mamá porque esa mamá ¡está fría el cuerpo!, para darse a la mamá para no estar enferma..."

¹¹³ De acuerdo a M. Weisner se trata generalmente de una "sopa de pollo atleta", común en Isla de Pascua como ingesta ritual, la que incluso, actualmente los familiares de la parturienta llevan al hospital con el beneplácito del personal médico

La madre que ha dado a luz también recibe los tratamientos en base a higuierilla o *ra'akau*. De acuerdo a Maeva, a la madre se le aplica el proceso del *ahi piha piha*, es decir, el baño a vapor en la zona del vientre y de los genitales. El cual permite que salga "lo frío" que ha quedado al interior del vientre materno, es decir, sangre, placenta y otros residuos del parto, a su vez, este tratamiento permite curar heridas internas. La aplicación del *ahi piha piha* provoca un calentamiento del cuerpo, haciéndolo sudar lo que permite que se vayan todas las impurezas a través de la piel.

El tratamiento de las "*pedras calientes*" también era utilizado en el puerperio, tal como lo describe Julia, mujer mayor:

"...cuando salga la guagua y se baña esa señora (la madre) y se queda en la cama, se sale pa' afuera hace un fuego... mete cualquier piedra adentro pa' calentar, después saca una hoja de plátano, envuelve piedra, está caliente... pone aquí atrás (zona lumbar), o abajo (entre piernas)... se mete pa' adentro (la piedra) pero no tan adentro, afuera no más pa'l calor... tiene que tener un mes pa' poner las piedras".

El tratamiento de las piedras calientes se repetía durante un mes desde que la mujer ha dado a luz. A su vez, Julia, agrega que este tratamiento es beneficioso para:

"... la mamá... porque cuando nace la guagua se agranda las caderas (se abren)... sirve para apretar, y bueno sana a las mujeres aquí, por eso no enferma, puros piedras grande, calentito". Continúa diciendo que el tratamiento es útil para: "...pa'l dolor... puede juntar los huesos... es bueno, por eso las mujeres aquí no enferma mucho, la antigua, ahora no sé...".

Lidia, también se refiere a los beneficios de este tratamiento para la madre:

"Para el dolor de cuando nació tu guagua, para quitar el dolor...le pone ahí como guatero, se pone caliente aquí (en el vientre), pa' que no pase ni un peligro otra vez, pa' que se sienta bien su cuerpo...".

La aplicación del tratamiento con "*pedras calientes*", al igual que el *ahi piha piha*, también posee la finalidad de permitir que el cuerpo expulse completamente todos los "residuos" que han quedado del embarazo y del parto.

El uso de ambos tratamientos en base al *ra' akau* van acompañados de la aplicación de masajes o *tauromis* que ayudan a expulsar estas sustancias internas, como también a

reposicionar los órganos internos del cuerpo. De esta forma, toda la zona del aparato reproductor femenino quedaría limpia y libre de cualquier sustancia que pueda provocar problemas o infecciones posteriores.

El masaje, al ser aplicado sobre distintos órganos del cuerpo, va a ayudar a un mejor funcionamiento de éstos. Por ejemplo, como señaló Maeva, el masaje aplicado en la zona del páncreas ayuda a producir bilis, la cual va a lubricar los órganos internos como los intestinos, principalmente el intestino delgado, lo que estimulará la producción de leche materna.

Maeva también mencionó que junto a la aplicación del masaje se utiliza algún tipo de aceite con la finalidad de cerrar los poros de la piel, que han sido abiertos con el calor provocado por los tratamientos. El aceite puede ser de higuera o de *tu tui* (cu cui), también se puede aplicar aceite de coco ya que es más suave. El uso del aceite es beneficioso para la madre, ya que, posee las propiedades de limpiar las impurezas de la piel, relajar los músculos y estimular la sangre.

Las entrevistadas, principalmente mayores, enfatizaron que durante el parto las caderas de la mujer se abren para dar paso al nacimiento del bebé, por lo que insistieron en que si el tratamiento posparto no se aplica, las caderas y los órganos internos no vuelven a ubicarse en su posición original, ya que, se mantienen "abiertas" las caderas, lo que aumenta las posibilidades de enfermar a padecer algún tipo de molestias relativas a la zona genital y reproductiva de la mujer.

En la isla, actualmente todos los niños nacen en el Hospital de Hanga Roa, por lo cual, el procedimiento tradicional que hemos descrito ha dado paso al modo convencional de la medicina occidental para llevar a cabo un parto. Sin embargo, los principios básicos de los tratamientos posparto siguen operando, si bien, ya no se utilizan las piedras calientes las mujeres han adaptado nuevas técnicas, con otros materiales, para llevar a cabo el tratamiento ahora adaptado, que posee la misma finalidad que el tratamiento tradicional, basándose en la forma de aplicación y principios médicos.

Natalia, mujer joven, tiene dos hijos. Muy orgullosa cuenta que cuando regresó del hospital a su casa, luego de haber dado a luz, su abuela le aplicó los tratamientos tradicionales rapanui para el posparto. En este caso, tal como lo describe Natalia, podemos

ver los cambios en la implementación que ha sufrido este tipo de tratamiento, sin embargo, la finalidad se conserva:

"...es que la piedra es el calor, es lo mismo que el guatero, bueno, a mi nunca me han puesto piedras ni nada, pero con la botella de pisco tu herví agua y metí agua dentro de la botella de pisco la cerrái y la envolví en un paño y sirve como guatero, eso era lo que me ponía mi abuelita, y eso sirve mucho para la sangre, para botar todo... yo tuve mucha suerte, bueno, a parte por tener a mi abuelita que me ayudó mucho, de cuando a mi me hacían así (masajes en el vientre) salía la mitad de todo pa' afuera, hay mujeres que ni haciéndole así se sale... Mi abuelita (me aplicaba el tratamiento), ella me lo hizo por una semana, dos semanas..."

Debemos mencionar que también se dio el caso de una mujer joven, que por el contrario, luego de dar a luz y salir del hospital no quiso que le hicieran el tratamiento, señalando que ya se encontraba bien y no necesitan de mayores cuidados.

Como hemos visto con los tratamientos y cuidados para la zona genital en general, las mujeres que han dado a luz también deben proteger la zona vaginal del frío, por lo que tienen que tener especial cuidado en utilizar un paño o una toalla en su ropa interior para protegerse de los enfriamientos. Al respecto, Julia señala:

"...cuando salga tiene que poner una tovallita (en el) calzón, cosa de lana ¡si po'!, porque si no va andar al viento así, ¡uh, cagaste!".

Los cuidados para el cuerpo de la mujer luego de haber dado a luz no sólo se centran en la zona genital y del vientre. Aunque, son las zonas del cuerpo que reciben los tratamientos más específicos e intensivos, las mujeres que han dado a luz deben poner especial atención en su alimentación y en no enfermar para poder amamantar correctamente al recién nacido.

Elena y Mariana, mujeres de mediana edad y mayor respectivamente, comentan que la madre debe evitar que "le llegue frío" principalmente en la espalda, de lo contrario la leche materna se puede cortar antes de tiempo. Así mismo, Beatriz (mujer mayor), señala que la madre no debe comer cualquier alimento porque el recién nacido puede enfermarse,

todos estos cuidados, en general, se presentan de forma muy similar entre las mujeres occidentales:

“... a la mamá tiene que darse comida especial para no tener problema la guagua, porque la mamá amamanta la guagua... bien alimentada pa’ que sea bueno (la leche) y que usted no sale al viento, que usted no come cosas raras para que no va la guagua a (enfermar)... se enferma de guata o que pone dura la caquita de la guagua, ¡que no come cosas raras!...”

Respecto a la forma de amamantar al recién nacido, resulta interesante mencionar una manera particular de dar de mamar que señaló una de las mujeres jóvenes entrevistadas. Esta técnica, según la entrevistada, sólo posee una finalidad estética ayudando a evitar la caída y pérdida de firmeza de los senos con el amamantamiento. Al respecto, Natalia, señala:

“... ella (tía de Natalia) me dijo que había que agarrar el pecho porque una mamá cuando tiene hijos tiene mucha leche... y me enseñaron a tomarme los pechos y a apretarlos (para que chorree así la leche) ¡y yo darle la leche a la guagua, no que la guagua me chupe!... tu apretarte y que salga la leche, y que la guagua... está chupando pero el pezón, no hay visto que hay guaguas que te tiran, te empiezan a tirar todo”.

Si bien, fue la única entrevistada que mencionó una técnica especial para dar de mamar al bebé, Natalia menciona que fue su tía quien le enseñó, por lo que, podemos suponer que al menos en parte de su familia puede ser utilizado dicho modo de amamantamiento.

Hemos revisado los cuidados y tratamientos que recibe la madre después de dar a luz y los cuidados que debe tener durante el amamantamiento. Sin embargo, el recién nacido también recibe una serie de cuidados que revisaremos a continuación.

C. Cuidados al Recién Nacido: la Relevancia Tradicional del Ombligo

Antonia, mujer mayor, comenta que su padre partero al nacer el bebé, lo tomaba de los pies, le limpiaba los ojos y la boca con una hierba que no específica, para hacer vomitar al bebé y así pueda botar todas las impurezas que puedan venir del embarazo.

A los recién nacidos, también se acostumbra darles una hierba llamada *ti'a pito* o hinojo. La hierba la dan a tomar como un té en un "patito" al bebé. Se considera que ésta hierba ayuda a la fuerza para el óptimo desarrollo y crecimiento del niño/a hasta adulto. Elena, mujer de mediana edad, comenta que hoy en día no se debe estar utilizando mucho porque en el hospital no dejan beber líquidos, aunque agrega que "no hay que hacerles caso", por lo que ella le dio a sus tres hijos. Tanto Elena como sus padres y abuelos, bebieron esta infusión a base *ti'a pito*. Maeva, a su vez, señala que el té de *ti'a pito* ayuda a evitar la ictericia.

Al recién nacido también se le aplica el *vai ra'akau* con la intención de que el bebé se relaje luego de lo "traumático" del parto. Maeva menciona que el baño es importante porque otorga calor provocando la agradable sensación de "ser y estar acogido", esta sensación es beneficiosa para el resto de la vida de una persona, ya que, es útil para lograr sentirse agradado y conforme en cualquier parte del mundo en que se pueda encontrar esa persona en el futuro.

De acuerdo a Maeva, el baño de higuera utilizado tanto para el bebé como para la madre es positivo para ambos, ya que, permite crear un proceso complementario entre madre e hijo/a. De esta forma, el cuidado tradicional del cuerpo es un proceso que se inicia desde el nacimiento de un individuo. Se recibe al niño recién nacido con ciertos cuidados tradicionales, los cuales continúan hasta su vejez y muerte. A su vez, la madre a recibido los cuidados de su cuerpo en base al uso del *ra'akau* también desde su nacimiento, al ser mujer, ella durante su juventud ha aprendido a realizar tratamientos específicos para la limpieza y el cuidado de la zona genital que la han preparado a su vez, para permitir acoger de buena forma al bebé en su vientre. Es así, que se genera un "proceso complementario" entre la madre y el hijo(a), donde ambos, son preparados para ser acogidos al momento de nacer, mientras que a la mujer se le prepara durante su vida para acoger a un nuevo ser, y así repetir el ciclo durante generaciones.

Uno de los ritos más importantes para el recién nacido dentro de la tradición rapa nui es el *corte del cordón umbilical*. Primero que nada, era importante cortar el cordón umbilical a una distancia considerable del ombligo. Así, relata Lidia (mujer mayor)

"...yo misma cortar esa (cordón umbilical)... el *taote* (médico) me dijo que hay que cortar cinco centímetros, y una guagua cortó yo siete centímetros, me enojo el doctor, me dijo a mi "¿por qué se cortó así?" dijo, yo pa' tener buena fuerza..."

De acuerdo a Maeva, tradicionalmente el cordón umbilical del bebé era cortado con una obsidiana, antes se anudaba y se cortaba a una distancia considerable del ombligo para que éste tome una forma más bien grande, lo que, como señaló Lidia era símbolo de fuerza y se consideraba estéticamente agradable. Estos pasos eran fundamentales para asegurar la energía y vitalidad del recién nacido.

Siguiendo a A. Métraux¹¹⁴, señala que antiguamente el cordón era cortado con los dientes por un hombre o una mujer, a su vez un sacerdote se encargaba de anudar correctamente el cordón, lo cual se efectuaba de una forma específica tal como destaca R. Campbell¹¹⁵:

"...los nudos al cordón debían ser dos: el primero hacia la derecha (*hahau a te matau*); y después de tres vueltas de cuerda en él; el segundo, a la izquierda (*hahau-matu-maui*). Si el cordón quedaba largo tal iba a ser la vida del niño".

Este ritual poseía una gran relevancia producto de la importancia y el simbolismo otorgado al ombligo, al respecto A. Métraux¹¹⁶ escribe:

"Esa ceremonia debía su importancia a las creencias relativas al ombligo. En un hombre, un "buen ombligo", es decir un ombligo prominente, era de algún modo el símbolo de su valentía y su energía. Un ombligo así era exhibido con orgullo".

A su vez, el acto de anudar el ombligo debía su relevancia a que:

"Al anudar el cordón umbilical del recién nacido, el sacerdote encerraba en su cuerpo la fuerza vital (*mana*) que, de otro modo, se hubiera escapado. Cada uno

¹¹⁴ Op. cit. Métraux. (1941: 105)

¹¹⁵ Op. cit. Campbell. (1999: 308)

¹¹⁶ Op.cit. Métraux. (1941: 106)

de los gestos, en esa ocasión, estaba regulado por la tradición y un error podía tener consecuencias graves para el niño.”

Métraux añade que el cordón umbilical una vez seco se ponía en una calabaza para ser enviado al mar por la abuela materna, o se enterraba bajo una roca, lugar que se transformaba en tabú, por lo que las personas que transgredían esa zona podían llegar a padecer úlceras.

Antonia (mujer mayor), cuenta que su padre cortaba el cordón al bebé y al día siguiente en la mañana lo llevaba en un pocillo de piedra a secar al sol para posteriormente enterrarlo. Hoy en día se acostumbra a enterrar la placenta en un lugar reservado, mientras que el cordón se guarda como recuerdo del nacimiento de los niño/as. Respecto al entierro de la placenta Métraux no hace ninguna mención específica lo que resulta ser un dato interesante si consideramos que, de acuerdo a lo que mencionan los isleños, actualmente en algunos casos se entierra sólo la placenta y no el cordón umbilical como antiguamente.

Actualmente en el Hospital de Hanga Roa se creó un lugar especialmente habilitado para el entierro de las placentas, siendo muy pocas y de extrema confianza, las personas que saben donde se entierra la placenta de algún niño o niña, debido a que en el lugar escogido se planta un árbol que va a representar el crecimiento, el estado de salud y bienestar del individuo por lo que se cree que a través de este árbol se puede inferir algún daño por otro extraño a la persona que simboliza. Este acto y su connotación es de extrema importancia considerando que se genera una relación entre lo que representa el árbol y la vida de un individuo, en este sentido se mantiene y maneja una concepción de cuerpo que se construye en estrecha relación con la naturaleza, de esta forma, cuerpo y naturaleza forman una unidad.

En general, actualmente las personas jóvenes y de mediana edad, tienden a señalar que el ombligo se guarda sólo como un recuerdo de los hijos. Ya no es enterrado, ni representaría el simbolismo antes otorgado. Aunque se encuentran niños y jóvenes en la isla que reconocen saber de casos donde se llevo a cabo el ritual, sin embargo, dicen no conocer la verdadera importancia de este acto, ni su significado. Al respecto Florencia, mujer joven, señala:

"Mira, de eso no tengo mucha noción, lo del asunto del ombligo... yo igual siempre me he hecho la pregunta de que por qué... cuando los niños nacen les

cortan el cordón umbilical y se lo guardan de repente los papás... con mis hermanos si (guardaron el cordón), pero nunca he hecho la pregunta, si no, que yo... pensé que era algo que se debía hacer, pero sí, lo vi en mis hermanos chicos que cuando ellos nacieron mis papás en el hospital les cortaron el cordón, mi papá creo que, no se, les hacían todo un proceso que ellos cortaban el cordón de los niños, y él siempre se traía los cordones umbilicales, los debe tener por ahí, pero en realidad decirte es por esto, es por esto, no tengo idea, tampoco curiosidad no me ha dado porque yo siempre he pensado que es algo normal, porque como varios papás también hacen lo mismo...no se, si hubiera sabido algo del ombligo yo creo que te lo hubiera dicho pero en realidad no tengo idea, ahora que tu me lo dices me entró la curiosidad".

Por otro lado, Natalia y Amanda, también jóvenes, cuentan respecto a la experiencia con sus hijos en relación al entierro de la placenta y el guardar el ombligo como recuerdo:

Natalia: "... la placenta hay gente aquí que lo agarra y lo va a tirar donde sus ancestros, por ejemplo, la placenta de mi hija está enterrada, mi abuelita la enterró".

Amanda: "Yo no enterré ni uno de los míos, lo que si tengo guardado son los ombligos, tengo anotado la fecha y toda la cuestión".

Natalia: "Yo también tengo guardado los ombligos de mis niños".

Ambas: "(Lo guardamos) ¡pa'l recuerdo!" (en coro)

Amanda: "Los míos, no, mi mami no me lo guardó"

Natalia: "Pero sobre el ombligo no sabemos nada".

En este caso Natalia, señala que su abuela enterró la placenta de su hija. De esta forma, la abuela, la mujer mayor, se hizo cargo de llevar a cabo el ritual por el cual esta niña entraría en relación con el mundo de la naturaleza y de los antepasados.

D. Anticoncepción y Abortivos

De acuerdo a la mayor parte de las entrevistadas no existe ningún método o remedio tradicional que pueda ser utilizado satisfactoriamente con una finalidad anticonceptiva. Sólo dos mujeres mayores señalaron que acorde a la preparación de ciertos remedios en base a determinadas hierbas éstos pueden cumplir esa finalidad.

Por ejemplo, Sonia, mujer mayor, señaló que el té de una hierba llamada *moma* tiene facultades anticonceptivas si se toma diariamente un vaso grande con esta preparación. Sin embargo, su nieta que se encontraba presente al momento de la conversación insistió afirmando tajantemente que el té de *moma* no tiene dicha propiedad. De esta forma, las mujeres en general, señalan que las únicas formas anticonceptivas eficaces son los métodos modernos entregados por la medicina occidental.

Distinta es la situación que ocurre con los *métodos abortivos*. Principalmente las mujeres mayores comentan que conocen distintos “remedios” para que “baje la menstruación” o para dar término a un embarazo. Lidia (mujer mayor) señala algunos remedios que son efectivos para bajar la sangre menstrual en caso que se produzca un retraso en el período menstrual de la mujer y existan dudas sobre un posible embarazo:

“... cuando no sale (la menstruación)... usted sabe está usted con un hombre, sabe la semana, el día, el momento pa’ salir (la menstruación) y no sale nada... cuenta cuantos días usted juntó con un hombre... cuando no quiere usted (el embarazo)... va a juntar el orégano con albahaca... pa’tomar eso usted pone albahaca y orégano en hojas nuevas de guayaba... lo junto todo y lo mete adentro de agua que está hervida y usted la echa en taza de té, después de un rato ve usted, ya salió todo el color (de las hierbas), usted saca (las hierbas) pa’botar eso y lo deja un poquito tibia, ahí se va a tomar usted, va a tomar todo, al tiro vuelve todo, al tiro sale (la menstruación), a mi me pasó... hay mucho remedio para hacer así, para tomar...”.

De acuerdo a la información entregada por Lidia este tipo de abortivos serían más seguros para la mujer, ya que, son más suaves y se realizan en los primeros días o meses de embarazo. También existen abortivos mucho más fuertes como es el caso del *miro tahiti*:

“Eso es más seguro (orégano y albahaca), más suave, usted ve suave pero (es) fuerte (el efecto)... pero con *miro tahiti* ¡es veneno puro!, es una cosa que está matando a usted misma... Hay algunas aquí de salir la guagua por seis meses, siete meses puede salir con el *miro tahiti* porque el *miro tahiti* es veneno puro...”

El *miro tahiti* es una planta que, de acuerdo a lo señalado por Maeva, puede ser utilizada bajo la misma preparación que recibe el *ra'akau* (higuerilla), pero la concentración del remedio debe ser más baja ya que su efecto es mucho más intenso y fuerte, por lo que, la preparación y aplicación del remedio debe ser realizada por alguien que maneje y conozca cabalmente las propiedades de esta hierba. La aplicación del *miro tahiti*, al igual que la higuerilla, puede ser externa con baños para el cuerpo, o interna al tomarlo como una infusión. Así mismo, Maeva, advierte sobre las propiedades abortivas de esta planta señalando que las mujeres embarazadas no lo pueden utilizar en ninguna de sus formas.

Lidia insistió en que esta planta es muy poderosa, siendo extremadamente peligrosa para la vida de la mujer al utilizarla como abortivo:

“... *miro tahiti* es veneno, *miro tahiti* se puede tomar para guagua estaba adentro dos meses, tres meses se puede salir porque es veneno, pero hay que cuidar bien a usted se puede morir... hay algunas, algunas que no sabe cuidar bien se muere al tiro, hay algunas que sale ¡pum!, afuera, tiene dolores, parece como dolores que va a salir (de parto), tiene dolores fuertes y... ahí sale al tiro”.

Finalmente, podemos señalar que desde niños, hombres y mujeres son introducidos en un proceso de aprendizaje del cuidado del cuerpo, del cual se hacen responsable la madre, la tía y fundamentalmente la abuela. Este proceso se inicia desde el parto, del momento en que nace una persona, y sólo comienza a presentar diferencias entre hombres y mujeres cuando la niña entra a la pubertad, más o menos entre los 11 y 14 años, momento en que puede dar inicio al aprendizaje del lavado y cuidado genital, lo cual va a estar dado en último término por la llegada de la menarquía y la iniciación sexual, antes que por un rango de edad determinado.

La zona genital femenina, en términos de Maeva, va a ser entendida como "una casa" por lo que necesita una higiene profunda. La limpieza se genera en comunión con un gran respeto hacia el cuerpo, así el cuerpo de la mujer puede ser percibido como "un templo". Implicando que sus cuidados sean muy significativos, ya que forman parte del respeto hacia el propio cuerpo. Maeva, comenta que los cuidados para el cuerpo se desempeñan en un ambiente de gran "ritualidad" y respeto. De esta forma, los individuos perciben que el respeto a su persona es el respeto a su cuerpo.

Hemos concluido aquí la presentación y análisis de los principales antecedentes recobrados en el trabajo de campo en Isla de Pascua. Dicha información la ordenamos en tres partes, donde nos referimos a, los tratamientos y prácticas asociadas a la sanación y el bienestar, luego expusimos los temas relacionados con el ámbito estético y cosmético del cuerpo, finalizando con el presente capítulo, dedicado a todo lo que tiene que ver con la importancia otorgada a la vagina. De esta forma, podemos dar paso a las conclusiones finales de esta investigación.

CONCLUSIONES

Desdoblamiento del Cuerpo: **El Individuo Integrado a la Comunidad.**

En los capítulos precedentes hemos revisado distintas dimensiones relacionadas con el cuidado del cuerpo entre las mujeres rapa nui. En el capítulo primero, nos acercamos al cuerpo y sus cuidados, visto de un forma total, es decir, el cuerpo en su conjunto sin señalar cuidados específicos para zonas específicas del cuerpo. De esta forma, logramos plantear como es que el cuerpo de la mujer en determinadas ocasiones es fuertemente marcado como el límite y la frontera del individuo, otorgándole a su vez un fuerte valor individual.

En el segundo capítulo elaboramos una revisión acerca del estado actual del uso cosmético y el patrón estético del cuerpo manejado entre las mujeres rapa nui, donde pudimos notar como se mantienen y reelaboran, a través de ciertas modificaciones y adaptaciones, aspectos estéticos y cosméticos que han sido importantes para la tradicional cultura polinésica y que lo siguen siendo hasta el día de hoy, como por ejemplo, el especial cuidado que se le otorga al cabello y la piel, como también la reelaboración y reapropiación del tatuaje.

En el tercer capítulo, nos acercamos al cuidado del cuerpo de la mujer, ya no, desde una visión total del cuerpo, sino centrado en un área específica del cuerpo donde los tratamientos y cuidados se transforman en prácticas netamente femeninas. De esta forma, el cuerpo de la mujer pasa a ser altamente apreciado y valorado, siendo posible distinguir una nueva relación con el cuerpo, que ya no está dada por la noción de cuerpo concebido como una frontera o un límite, al contrario el cuerpo dentro de las creencias y costumbres tradicionales se constituye y valora no sólo en relación a sí mismo, sino también en relación a “otro/as”.

Queremos iniciar la reflexión de estas conclusiones planteando en primer término que frente a la significación cultural de los cuidados corporales encontramos que entre las mujeres rapa nui se origina un manejo y un actuar en torno al cuerpo y sus cuidados que se despliega de forma doble, alcanzando dos estados y motivaciones en su funcionamiento y acción, los cuales resultan absolutamente coherentes a la realidad y significado sociocultural implícito entre las mujeres rapa nui de distintas generaciones.

Sin embargo, antes de continuar esta reflexión nos interesa ir exponiendo de a poco los principales resultados de la investigación que nos guían hacia dicho planteamiento. Para lo cual daremos cuenta en primer lugar de las costumbres y creencias en torno a los cuidados corporales, junto con las valorizaciones y percepciones, apuntando también a los cambios y continuidades en los cuidados corporales identificados en las distintas generaciones; finalmente nos acercaremos a la relación que establecen con el cuerpo en su manejo y cuidado las mujeres rapa nui, lo que nos conduce directamente a la construcción y significación cultural del cuidado del cuerpo femenino.

Por medio de los tratamientos y prácticas que hemos descrito a lo largo de la investigación queda manifiesto el hecho que las mujeres rapa nui poseen una compleja y especializada cultura material empleada en los cuidados corporales. Como bien quedó especificado, los tratamientos para su elaboración básica contemplan tres formas distintas pero interrelacionadas que dan cuenta de ésta cultura material, a saber, el uso de *hierbas*, de *aceites* y de *masajes*. Los diversos tratamientos tradicionales expuestos contemplan necesariamente la incorporación de uno o más de éstos elementos básicos para su constitución.

Teniendo presente los elementos materiales fundamentales con los que se pasa a dar forma y materialidad a los cuidados del cuerpo femenino dentro de la tradición rapa nui, podemos establecer que la diversidad de tratamientos que hemos descrito se pueden conjugar en tres ámbitos de acción distintos y que por ende poseen connotaciones o motivaciones diferentes respecto a su función y finalidad otorgada como cuidado corporal. Podemos distinguir entonces, como ámbitos de acción para el cuidado del cuerpo entre las mujeres rapa nui a: ***la sanación; la limpieza o higiene; y el embellecimiento.***

Los tratamientos relativos a la **sanación** se entienden como tal ya que apuntan en primer termino a reestablecer el estado de salud de un individuo o a ayudar a su bienestar. En este tipo de tratamientos incorporamos los que mencionamos como *remedios específicos*, es decir, el *numera* y el *ha hari*. Y los tratamientos utilizados para el cuerpo en su conjunto con un tipo de *uso diario o frecuente* como son el uso de hierbas para baños corporales, principalmente el *vai ra'akau* y el consumo de infusiones. En el ámbito de la sanación el uso de aceites y de masajes también va a estar dado exclusivamente por la perspectiva del reestablecimiento del bienestar del individuo dentro del marco de un tratamiento global, es decir, que incluye los tres niveles materiales del cuidado del cuerpo.

Por su parte los tratamientos relacionados a la **limpieza o higiene** tienen una directa relación con los cuidados corporales esencialmente femeninos que apuntan en primera instancia a mantener zonas específicas del cuerpo femenino sin “contaminantes” que pudieran dañar la zona del cuerpo definida. Es decir, que en este ámbito incorporamos todo lo que se relaciona con la limpieza genital femenina en sus distintas dimensiones, ya sea como uso diario entendido como la *limpieza vaginal cotidiana y frecuente*, o como los *lavados vaginales esporádicos* como el *ahi piha piha*.

A su vez, en los cuidados corporales que son estrictamente femeninos encontramos ciertos tratamientos que involucran los dos ámbitos de acción o respuesta que hemos descrito. Las prácticas de cuidado corporal relativas a los malestares menstruales, al parto y al puerperio como son fundamentalmente el *guatero rapa nui* y nuevamente el *ahi piha piha*, junto con la aplicación de masajes y aceites, cruzan el ámbito relativo sólo a la *limpieza e higiene* para incorporar el elemento de *sanación* en su intencionalidad. De este modo, la practica de dichos tratamientos se orientan en primera instancia a limpiar de todo residuo la zona afectada para evitar el mantenimiento de lo “frío” (residuos) al interior del cuerpo en contraste con lo cálido del cuerpo (la sangre). En segundo término, su intencionalidad se centra en reestablecer la “normalidad” del cuerpo ya sea superando las dolencias o malestares que tienen que ver con problemas menstruales, o el reestablecimiento del orden interno de los órganos producto del parto, a través también de la práctica de masajes y uso de aceites.

El tercer ámbito relativo a los cuidados corporales definido como **embellecimiento** se orienta en primer término a la connotación estética y cosmética que posee el tratamiento.

En este sentido, cobran relevancia partes específicas del cuerpo femenino al que van a ir orientados los cuidados para mantener o lograr ciertos cánones estéticos definidos por la propia cultura, es así, que los tratamientos orientados al cuidado del *cabello* y de la *piel* son los más sobresalientes, los cuales se basan fundamentalmente en el uso de aceites y baños corporales. En este ámbito también toma importancia la práctica del *tatuaje*, entendido desde la perspectiva que actúa como un elemento embellecedor del cuerpo que está siendo reelaborado y resignificado en función de la identidad cultural rapa nui.

Los cuidados del cuerpo que hemos agrupado fundamentalmente en *la limpieza o higiene y el embellecimiento* son llamados, en cierta medida, por D. Le Breton como *técnicas de mantenimiento*¹¹⁷, las cuales en su conjunto refieren a las diversas formas que prodigan las culturas para el cuidado de la corporeidad, tal como hemos expuesto en distintos niveles que pueden ir desde la higiene definidos como actos privados, hasta el cuidado otorgado al cabello definido como público. Siendo relevante el considerar que todas éstas técnicas de mantenimiento conducen a diferentes valorizaciones y percepciones designadas por la sociedad o un grupo a dichos usos y cuidados, a lo cual incorporamos también el ámbito de la *sanación*.

De esta forma pasaremos a revisar las diferencias y continuidades que ocurren en torno a los ámbitos recién definidos de prácticas de los cuidados corporales por los distintos grupos generacionales de mujeres rapa nui. Lo primero que debemos remitir es que dichas continuidades o diferencias entre una y otra generación están dadas fundamentalmente por *la percepción y la relevancia del uso* asignada a los tratamientos por un grupo determinado.

Respecto a los tratamientos relacionados con la **sanación** debemos distinguir entre el uso dado a los tratamientos de *uso frecuente* y a los *remedios específicos*. El tratamiento de estos *remedios específicos* al ser tan exclusivos, delicados y necesitar de un especialista para su elaboración y aplicación generan una mayor dificultad de uso y recurrencia, de esta forma, lo más común en las tres generaciones de mujeres que hemos definido es que la práctica y uso de éstos medicamentos se relacione a situaciones extremas cuando una persona no ha encontrado sanación en el sistema occidental de salud.

¹¹⁷ Op. Cit. Le Breton, D. (2002: 62). Para una mayor referencia del concepto véase Marco Teórico.

Distinto es lo que ocurre con los *tratamientos* definidos como de *uso frecuente*, éstos son practicados en mayor medida por las **mujeres mayores** quienes diariamente recurren a los baños de hierbas (principalmente *vai ra' akau*) como una forma de apaciguar malestares de orden físico, de esta forma, la valorización del tratamiento recae en su impronta de uso cotidiano junto con el carácter *preventivo*, lo que finalmente conlleva al bienestar de la mujer. Las **mujeres jóvenes** y de **mediana edad**, en cambio, recurren a tratamientos como el *vai ra' akau* en situaciones esporádicas y especiales que están sujetas al valor *curativo* del tratamiento.

Debemos agregar que ésta situación también se repite con ciertos tratamientos vinculados a la **limpieza**, específicamente es el caso del tratamiento *ahi piha piha*¹¹⁸. Mientras las **mujeres mayores** le otorgan un carácter de uso frecuente de al menos dos veces a la semana; las **mujeres jóvenes** sólo consideran su aplicación en caso de malestares en la zona del vientre y genital. Por su parte las mujeres de **mediana edad**, reconocen que el uso debiera ser frecuente sin embargo, en la práctica lo llevan a cabo de la misma forma que las mujeres jóvenes, es decir sólo cuando aparecen malestares.

Es así que, podemos plantear que entre las generaciones extremas se ha producido *un cambio en la percepción y valorización de uso de determinados tratamientos* que se asocian a una práctica frecuente o de fácil manipulación y acceso para las mujeres en general (como son los usos de hierbas en baños (*vai ra' akau*) y por vapor (*ahi piha piha*)). Donde el uso de los tratamientos va a estar dado para las **mujeres mayores** por su carácter *preventivo*, mientras que para las **mujeres jóvenes** la puesta en práctica de dichos tratamientos está dado por su carácter *curativo*. Esta distinción denota su movimiento si recalcamos que las mujeres de **mediana edad** se encuentran en la fase intermedia entre ambas percepciones de uso sobre los tratamientos. A su vez, debemos destacar que la valorización asignada a la efectividad del tratamiento no es puesta en duda por ninguno de los grupos generacionales, de esta forma el cambio se expresa sólo en la motivación del uso pero no así, en la relevancia y eficacia asignada al tratamiento.

De forma distinta, a lo que revisamos en los tratamientos relativos a la *sanación* y algunos relativos a la *limpieza*, donde su uso más recurrente es practicado por las mujeres

¹¹⁸ Lavado vaginal en base a vapor. Para una mayor referencia véase capítulo tercero.

mayores, los tratamientos relativos al **embellecimiento** se centran en el grupo generacional de **mujeres jóvenes**.

La connotación estética otorgada al cabello es una figura presente en diversas culturas, incluso en muchas sociedades, además de las que forman parte de la cultura polinésica, el cabello como símbolo de belleza se asocia a mantenerlo largo, mientras que al uso del cabello corto se le asigna una connotación de esfuerzo y trabajo¹¹⁹, características estéticas asignadas al cabello que se encuentran presente entre las mujeres rapa nui. Es así que las **mujeres jóvenes** tienden a llevar el pelo muy largo, mientras que las **mujeres de mediana edad y mayores** lo cortan en la medida que deben hacerse cargo del hogar y trabajar. De esta forma, los cuidados de tipo tradicional presentes en este nivel, entendidos como el uso de aceites fundamentalmente, encuentra una mayor respuesta entre las mujeres jóvenes quienes lo aplican tanto al cabello como a la piel, para lograr el canon estético requerido. En este punto, debemos destacar que la relevancia otorgada a la piel y al cabello en términos estéticos son absolutamente coherentes a un registro simbólico y figurativo relacionado a las clásicas características otorgadas a la belleza polinésica, siendo representativo el uso del cabello largo, brillante, denso y voluminoso; mientras que la piel debe lucir tersa, firme y con un color levemente dorado, de lo cual las mujeres rapa nui también se hacen parte, considerando además la plasticidad y facultad de resignificar y reelaborar elementos o características culturales que pueden provenir de diversos contextos culturales.

Es así que, en el ámbito del *embellecimiento*, incorporamos también el uso del tatuaje, el cual presenta una practica que está siendo reelaborada entre los rapa nui, principalmente entre los jóvenes. De esta forma, la actual práctica y uso del tatuaje ha cobrado un doble sentido, uno está dado por la valorización personal asignada a su uso producto de la condición estética y cosmética positiva del tatuaje, mientras que un segundo componente se orienta a la reapropiación de una practica tradicional desde la perspectiva social y comunitaria.

Entre los jóvenes rapa nui (hombres y mujeres) es posible observar un fuerte deseo de hacer ostensible el valor de su identidad cultural a través de signos y símbolos

¹¹⁹ En, Pérez –Rioja, J.A. 1988.

reelaborados, reapropiados y resignificados acorde a su cultura y a sus intereses como comunidad. Por lo tanto, podemos señalar que el tatuaje probablemente se enlaza a un status ligado a la aceptación social, tanto por su función estética, embellecedora, como por la relevancia asignada a la identificación cultural y étnica.

La revitalización del tatuaje entonces, se enmarca más allá del ámbito estético y cosmético, entregando signos y significados necesarios para constituirse en una forma de “corporización” de la cultura rapa nui, que intenta aprehender en la carne del sujeto la fuerza tradicional de su cultura. Se entiende así, la gran relevancia de la readaptación y reinención de una práctica rapa nui ancestral que había sido despojada a nuevos modos y formas de elaboración social.

En el ámbito del embellecimiento nos es posible disentir de la idea de la “ostentación del cuerpo”¹²⁰. Como hemos podido revisar, valorizaciones asignadas al cuerpo como la belleza, la sensualidad, la salud, la fuerza, y la limpieza se encuentran presentes en la sociedad y cultura rapa nui, siendo factibles de ser descifradas, además de presentar un sentido y significado dentro del entramado sociocultural. Incluso, éstas valorizaciones llegan a ser muy relevantes en el cuidado genital femenino, donde la limpieza y la mantención de la firmeza de la vagina encuentran una importancia especial dentro de lo que son los cuidados corporales y la relación establecida con el cuerpo en general.

Dentro del ámbito de los cuidados corporales relativos a la **limpieza e higiene** volvemos a notar que la práctica establecida con estos, de acuerdo a los grupos generacionales, es distinta a la que ocurre en el ámbito relacionado con el *embellecimiento* y la *sanación*. De este modo, debemos referirnos a uno de los cuidados más relevantes asignados por las mujeres rapa nui que además tiene la relevancia de incluir y ser concordante en sus diferentes características a los tres grupos generacionales.

La llamada ***limpieza vaginal diaria*** efectuada por las mujeres rapa nui de distintas generaciones sostiene su práctica y relevancia en base a tres aspectos significativos

¹²⁰ Término utilizado por D. LeBreton para referirse al imaginario del cuerpo basado en la limpieza, juventud, suavidad, seducción, etc., características todas que en la sociedad occidental se relacionan sólo con la condición física antes que con una forma de percibir y entender el cuerpo como la unidad de la mente y el cuerpo. Para una mayor referencia ver Marco Teórico apartado titulado “Lo Estético y Cosmético. El Cuerpo Hoy”.

otorgados a los genitales femeninos, específicamente a la vagina. Las valorizaciones sobre esta zona particular del cuerpo femenino recae en: referir a la *zona más delicada del cuerpo femenino* por lo que su limpieza responde a evitar cualquier tipo de infección que la dañe. Otras de las condiciones asignadas a la vagina tiene relación con su *capacidad de procrear*, la vagina debe ser cuidada para estar en condiciones de acoger en el vientre materno a un nuevo ser. La última valorización otorgada a la vagina responde a que es una *zona fundamental para las relaciones sexuales*, por lo que su cuidado se debe a que mantenga su firmeza y estado original.

Los tres grupos generacionales de mujeres al coincidir en las valorizaciones y percepciones asignadas a la vagina, coinciden en el tipo de uso y la significación entregada a este tipo de tratamiento específico. De este modo, los cuidados de la zona genital femenina pasan a constituirse en un valor ligado en primera instancia a la particularidad de género y cultural, en el sentido que ésta práctica es propia de la mujer, pero no de cualquier mujer, sino que de la *mujer rapa nui*. Entrega entonces, un sentido de identidad de género y étnica basada en la valorización de la higiene y lo limpio que se enlaza al erotismo y la sensualidad, por otro lado, la valorización se basa en una práctica exclusiva de la *mujer rapa nui*, es así que se refieren constantemente a que las *mujeres rapa nui* poseen “algo” que las demás mujeres desconocen. De esta forma, la elaboración y significación de la identidad de género y cultural se construyen y significan de forma conjunta.

La relevancia y significación asignada por las mujeres rapa nui a la zona genital femenina reflejada en la diversidad de tratamientos y cuidados particulares ayudan a constituir la identidad étnica y de género, por ende entregan un sentido y significado a las formas de percibir, elaborar y actuar en el mundo.

A su vez, la valorización asignada a la higiene corporal y específicamente a la higiene de los genitales femeninos puede recaer también en el hecho de que dentro de los cuidados de tipo tradicional las *prácticas de higiene* (que no incorporan la visión biomédica en su actuar) se relacionan con los elementos de *prevención*¹²¹:

“Las prácticas de higiene están frecuentemente incluidas en la prevención (...) los modos de prevención forman parte de la cultura de todos los días y sus

¹²¹ Le Breton, D. (2002: 61)

exigencias son recordadas por los ancianos. A la inversa, la prevención y la higiene orientadas desde un punto de vista médico [biomédico] se imponen desde el exterior...”

Es así que al considerar la gran preocupación preventiva en la limpieza e higiene vaginal, implica el evitar que elementos externos produzcan daños en esta zona del cuerpo femenino, tan significada por las mujeres rapa nui, que incluso pueden llegar a repercutir en la fisonomía interna de la vagina, y por ende afectar a todas las valoraciones asignadas.

Dentro de todos los procesos que implican la práctica y el uso de los diversos tratamientos revisados en la investigación, resulta importante destacar el *proceso de socialización de conocimientos* relativos a los cuidados corporales elaborado por las mujeres rapa nui. En este sentido, tenemos que cada grupo generacional definido posee un rol distinto en el proceso de socialización, donde la acción principal está dada por las mujeres mayores ya que son éstas las principales encargadas de transmitir los conocimientos a las mujeres jóvenes. De esta forma, las **mujeres mayores** cumplen un *rol activo* en el proceso, mientras que las **jóvenes** se transforman en las *receptoras* de este conocimiento, así mismo, las mujeres de **mediana edad** entran en una etapa intermedia basada en un *rol pasivo*.

Este cuadro resulta coherente a como se van produciendo los usos y costumbres en torno a los cuidados corporales, ya que, la relevancia en el proceso de las mujeres mayores corresponde al mayor uso y manejo dado a los diversos tratamientos. Es así que las mujeres de las distintas generaciones consideran que los cuidados se van haciendo más importantes y frecuentes con el paso de la edad. A su vez, concuerda con el planteamiento respecto a que las prácticas de higiene de orden tradicional son recordadas por las personas mayores.

Dentro de las estructuras tradicionales en torno a los diversos sistemas que rigen una sociedad son las personas mayores las que ostentan el conocimiento y los saberes tradicionales, lo que les otorga un rol relevante y especial dentro de la comunidad. En la sociedad rapa nui, este posicionamiento de respetabilidad y admiración hacia las personas mayores también se encuentra presente hasta el día de hoy, lo que deja el espacio abierto para su posición activa y relevante dentro de los procesos de socialización.

La situación del proceso de socialización así entendida resulta bastante favorable y positiva para el mantenimiento y continuidad de los cuidados tradicionales, ya que, como

todo proceso es un movimiento que va generando cambios en su interior, sin ser estático, lo que implica que los roles descritos estarían continuamente recibiendo cambios generacionales que asegurarían la transmisión de los conocimientos en lo que a cuidados corporales de la mujer rapa nui respecta.

Creemos entonces, que todas las creencias, costumbres, usos, prácticas y hábitos sobre el cuerpo encierran un significado, una función y un sentido acerca de la sociedad y grupos que las genera. Sin embargo, las sociedades y sus culturas no son inmóviles, por lo que las diversas creencias y costumbres acerca del cuerpo pueden variar a lo largo del tiempo indicando un cambio en la sociedad. A su vez, los cambios generados al interior de una sociedad debieran expresar variaciones en las creencias y costumbres sobre el cuerpo.

En este punto, ya podemos señalar que tras el término de la investigación hemos llegado a una conclusión que enmarca a los diversos temas que hemos ido tratando. Esta conclusión radica en que la relevancia cultural del cuidado del cuerpo femenino entre las mujeres rapa nui, estaría dada por una concepción de cuerpo que es elaborada acorde al manejo y la relación establecida con el cuerpo en referencia a *“otro/as”*. Estos “otros” son claramente identificables y evidentes, por un lado encontramos todo lo que representa lo externo, la *“cultura foránea”* que se trata de imponer e implementar en la Isla, y que de alguna u otra forma logra llevarse a cabo. Por otro lado, estaría la *“cultura originaria”*, entendiendo a la cultura rapa nui como el primer pueblo habitante de la isla que dio origen a la cultura y sociedad rapa nui, la cual independiente de sus variaciones y asimilaciones a lo largo de su historia a logrado sobrevivir hasta el presente, pudiendo sobreponerse de forma admirable a los distintos eventos trágicos y avatares de la historia.

En este sentido, debemos mencionar que se genera una situación en la sociedad rapa nui que es bastante particular. Este movimiento al que nos referimos lo hemos denominado *“superposición cultural”*. Este actuar de la sociedad rapa nui no puede ser visto como un "sincretismo" cultural, tal como el que ocurrió con la llegada de los primeros misioneros y que podría tener una de sus más claras expresiones bajo la simbolización del Cristo de madera Rapa Nui, considerando además que el sincretismo hace referencia fundamentalmente a practicas religiosas. Podríamos denominarlo como “hibridismo

cultural”¹²² en el sentido que se entiende como una diversidad de elementos provenientes de distintas culturas que dan forma y actúan en una sociedad, sin embargo, no clarifica el movimiento que queremos dar cuenta, que a diferencia del hibridismo cultural no lo exponemos como un cruce de prácticas y símbolos culturales.

De esta forma, lo que queremos definir como “superposición cultural” consiste en considerar que ambas realidades culturales, la rapa nui y la occidental representado por "lo chileno" o “continental”, corren y actúan en paralelo. La presencia chilena se hace notar fuertemente a través de sus instituciones¹²³, desde éstas se expanden las influencias culturales provenientes del "continente". Los factores culturales propios de los rapa nui están, en cambio, siempre latentes en la vida cotidiana expresados en diversas costumbres, entre las más evidentes podemos mencionar, entre otras, el uso de su lengua, la música, cantos, bailes, tipos de comidas, estilos de vestimenta y adorno, etc.

La impresión que esto nos deja es que no estaría ocurriendo una combinación "sincrética" de costumbres o elementos culturales diversos, sino que al estar actuando de modo paralelo dos culturas distintas, éstas operarían cotidianamente a la vez, pudiendo manejar los códigos propios de cualquiera de las dos realidades culturales de acuerdo a lo que un momento o circunstancia determinada lo exijan las relaciones sociales, sin un conflicto mayor aparente.

Esta situación, que hemos llamado de "superposición cultural", puede ser un mecanismo que ayuda a mantener elementos culturales propios, ya que, de esta forma se evita que mediante el sincretismo o la hibridación éstos desaparezcan bajo la influencia cultural más violenta, agresiva o poderosa representada por el “continente” y lo occidental.

La idea de “superposición cultural” que hemos expuesto, debe su importancia a que en el plano que estamos investigando, - es decir la significación cultural del cuidado del cuerpo femenino -, podemos vislumbrar que también se genera ésta doble dinámica. Como

¹²² Véase García-Canclini, N. 1990. “Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad”. En este texto el autor hace referencia a los procesos de construcción de identidades que integran diversas lógicas y se constituyen a partir del cruce de distintas tradiciones, conocimientos y símbolos, mediados por fenómenos sociales gatillados por la globalización como son la migración y los impactos de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías.

¹²³ En Isla de Pascua se encuentran presentes instituciones del Estado de Chile como, la municipalidad, la gobernación, Prodemu, Conadi, la Armada, la Fach, obviamente la escuela y el hospital

mencionábamos recientemente, la concepción del cuerpo es elaborada acorde al manejo y la relación establecida con el cuerpo en referencia a “otro/as”. De esta forma, podemos identificar que las mujeres rapa nui generan dos formas de relacionarse con su cuerpo, por ende, dos modos distintos para actuar y relacionarse en un mismo mundo que se encuentra constituido por dos formas culturales que operan en ámbitos distintos pero simultáneamente. Es así, que el individuo (siendo más precisos la mujer rapa nui) se relacionaría con sí mismo, con su cuerpo y con los “otros” acorde a su posición en el entramado de la sociedad en un momento determinado.

Estas dos formas de relacionarse y concebir el cuerpo serían coherentes a la presencia de dos formas de ver y actuar en el mundo, ya que, la noción sobre el mundo y particularmente sobre el individuo que es manejada en una sociedad incide directamente en la noción de cuerpo que es generada. Tal como señalaran Scheper-Hughes y Lock respecto a que:

“La construcción cultural *de y sobre* el cuerpo es útil en la sustentación de una visión particular de la sociedad y las relaciones sociales”¹²⁴.

Podemos decir, entonces, que las mujeres rapa nui construyen una relación con el cuerpo que es sumamente plástica y movable. Así, uno de los modos de relación que se generaría con el propio cuerpo, sería a través de la noción de cuerpo que está estrechamente ligada a la visión propia de las culturas occidentales, es decir, el cuerpo replegado en el sí mismo, en el individuo, entendido como una entidad a parte del “cosmos” y de los otros.

En este punto la mujer rapa nui puede constituir y concebir su cuerpo como el límite y la frontera del individuo tal como mencionábamos en el capítulo primero, ejemplificando respecto a la dinámica que generan mujeres mayores rapa nui con la medicina oficial. En este ejemplo, como en la vida cotidiana es posible percibir el gran respeto y valor otorgado al cuerpo del individuo como una frontera que no debe ser traspasada, en este sentido fue extremadamente expresivo cuando una mujer de edad avanzada exclamaba exaltada “¡mi cara, es mi cara!” (no la vendo ni por todo tu dinero; no vale todo el dinero de tu vida), para no permitir el retrato fotográfico por parte de unos turistas extranjeros.

¹²⁴ Op. Cit. Scheper-Hughes; Lock (1989: 358). Cursivas propia. Traducción desde el inglés.

Se deduce, entonces, un fuerte sentimiento de apropiación y pertenencia, expresado en el propio cuerpo como límite y respeto hacia sí mismo, generando una relación positiva frente a hechos negativos. Esta concepción del cuerpo propia de las sociedades occidentales, se ve fuertemente remarcada en estos casos, donde a todas luces se presenta como un modo de defensa hacia un pasado agresivo. La imposición del sanatorio y su marca en el "imaginario colectivo", de acuerdo a lo relatado por personas mayores y otras interesadas en el tema, junto con la ocupación de la Armada chilena significó para el pueblo rapa nui un periodo excesivamente represivo y como tal traumático. La represión sufrida a lo largo de la historia se inscribe directamente en los cuerpos a través de un cuerpo político que es llevado al extremo del control por medio de tratamientos médicos y abusos que eran amparados en nombre de combatir enfermedades severas y estigmatizantes como la lepra y la tuberculosis. Situación que refiere a un momento histórico determinado, donde el control social sobre el cuerpo se implanta incluso sobre el territorio que ha sido usurpado, donde se llega incluso a impedir el movimiento libre de los individuos al interior de la Isla y fuera de esta. Dicha situación histórica sumada a otros hechos de igual magnitud, como la esclavitud y los distintos enfrentamientos, han debido generar una relación y una concepción del cuerpo estrechamente ligada a los acontecimientos vividos por sus antepasados.

Es así, que podemos aventurarnos a señalar que la visión de cuerpo propia de occidente se generó de forma violenta junto con los contactos con el mundo occidental, y esta noción de cuerpo tomada por los rapa nui fue reacondicionada a sus necesidades sociales intensificando el valor y respeto hacia el individuo, y por ende hacia un cuerpo delimitado.

De esta forma, bajo la noción de un cuerpo delimitado, entendido como la frontera del individuo, se genera un tipo de manejo singular hacia el "otro/a". Ahora bien, este "otro/a" está dado por lo foráneo, por lo externo y a veces invasivo a la cultura rapa nui. La relación y concepción generada sobre el cuerpo de acuerdo al modo que hemos descrito sólo se da en un medio social que resulta extraño y en cierto grado ajeno. Sin embargo, esta forma de relación con el cuerpo está ampliamente presente en la vida cotidiana de los rapa nui, ya que, es la forma propia de expresión de la cultura "dominante" o "impuesta" y es la primera y más evidente a ojos occidentales. Así, por ejemplo, se hace posible comprender las reacciones negativas, principalmente de mujeres mayores, frente a sistemas médicos que

les son invasivos, o cómo es, que mujeres jóvenes mantienen cuidados tradicionales antes de efectuar cuidados propios de la biomedicina, ya que, de esta forma no sienten que el límite de su corporalidad y de sí mismo está siendo transgredido de un modo que puede resultar agresivo.

Debemos entonces, referirnos a la noción y relación establecida con el cuerpo en el medio social y cultural sentido como propio por las mujeres rapa nui. En este ámbito, se generaría una relación y concepción sobre el cuerpo bastante distinta a la noción elaborada en las culturas occidentales. Si el cuerpo en relación a lo “otro” foráneo está dado por la marca de un fuerte límite del individuo, el cuerpo en relación al “otro” mundo “interno” o “propio”, es en cambio, una relación establecida con el cuerpo de forma abierta y accesible. Es decir, que el cuerpo no se percibe sólo como un límite individual si no que pasa a ser “compartido” por los individuos que forman parte y se identifican con un mismo grupo social. Así, se entiende, por ejemplo, que una mujer de edad mayor al tener problemas en las manos y no poder realizar su limpieza genital diaria permita que su esposo y su sobrina, una mujer joven, lleven a cabo la limpieza vaginal diaria. O la apertura respecto a la conversación sobre algunos temas sexuales ante hombres y mujeres, o la misma apertura frente a los cuidados vaginales, los cuales son percibidos como parte de la cotidianidad y no como un evento especial. Así mismo, se puede entender como me fue accesible haber aprendido un poco y haber practicado los masajes a una mujer mayor y de las de más alto estatus dentro de la sociedad rapa nui.

Esta relación con el cuerpo más abierta y accesible al “otro” sólo se genera en espacios determinados, de esta forma, la mujer rapa nui va a manejar su cuerpo acorde a las relaciones sociales que establece en un momento específico. Sin embargo, no deja de ser menos cotidiana, no es una relación y concepción de cuerpo que se produzca sólo en momentos muy particulares o significativos, sino que esta relación es establecida entre el individuo y sí mismo, con su familia y con la comunidad, por lo tanto es una forma cotidiana de relación con el cuerpo, pero que sólo es abierta a ámbitos que podrían considerarse propios de la realidad sociocultural rapa nui, donde se generan espacios de confianza.

Es así que, el cuerpo de la mujer rapa nui toma un carácter más “público” dentro de su comunidad, en el sentido que el cuerpo se entiende como un “cuerpo compartido”, donde los individuos se despliegan de sí mismos para formar parte o entrar en relación con la familia, la comunidad y el medio que los rodea y les es identificable. De esta forma, debemos dejar muy en claro que este cuerpo que hemos denominado como “compartido” sólo se torna en tal cuando los individuos, en este caso específico las mujeres rapa nui, **así lo permiten**, de lo contrario surge de manera insoslayable la “frontera del cuerpo”, el límite del individuo fuertemente marcada y propia de las culturas occidentales.

Teniendo presente esta noción de “cuerpo compartido”, es necesario que nos refiramos a la noción de cuerpo descrita como “holística”, la cual es propia a muchas culturas no occidentales. La representación del holismo en las culturas no occidentales, de acuerdo a Scheper-Hughes y Lock, es común encontrarla de dos formas, una se refiere a:

“una concepción de un todo armónico en el cual cada cosa del cosmos llega a un órgano específico del cuerpo humano, entendiéndolo como una unidad particular. A menudo se expresa en las relaciones entre microcosmos y macrocosmos”¹²⁵. Otra de las formas como se representa el holismo sería en una: “dualidad complementaria (no oposiciones), en la cual las relaciones de las partes con el todo son enfatizadas”¹²⁶.

Así mismo, las autoras señalan que uno de los mejores exponentes del pensamiento holístico es la China ancestral bajo la cosmología del ying y el yang.

Esta visión holista del mundo se asemeja al concepto de *“antropología cósmica”* descrito por Le Breton¹²⁷, la cual consiste en que el ser humano y la naturaleza se entienden como entes integrados, es decir, que se identifican al estar compuestos por la misma materia, así no se produciría una tensión entre el ser humano y la naturaleza presente en las sociedades occidentales actuales, sino, se entiende al ser humano como formando parte de la naturaleza y del cosmos, por ende, también de la comunidad, pensamiento que en las sociedades occidentales perduró hasta inicios del renacimiento.

¹²⁵ Ibid. (1989: 352). Traducción propia.

¹²⁶ Ibid. (1989: 352). Traducción propia.

¹²⁷ Op. Cit. Le Breton 1995. Concepto revisado en Marco Teórico.

Como hemos visto, en el caso de las mujeres rapa nui, resulta muy interesante poder señalar que existiría aún cierto grado de representación cósmica del cuerpo fuertemente arraigado a su cultura. De esta forma, en la sociedad rapa nui no se habría generado una ruptura total del individuo con el cosmos y la comunidad, sino, que se habría producido una readecuación entre ambas nociones sobre el cuerpo a través de una “superposición cultural”.

Ambas concepciones y relaciones con el cuerpo que hemos mencionado se hacen posible y no resultan incompatibles, si agregamos en este movimiento la idea de la incorporación de *habitus*¹²⁸. Los *habitus* entendidos como sistemas de disposiciones presentes en la sociedad, que entregan las bases estructurantes (ordenadoras) de las apreciaciones, percepciones y acciones de los sujetos, entregan las herramientas necesarias dentro de contextos sociales y culturales específicos para que los sujetos definan los gustos, las preferencias y lleven a cabo las prácticas. De esta forma, bajo la adquisición de los *habitus* las mujeres rapa nui han sido socializadas y resocializadas en las distintas prácticas y entramados de los cuidados corporales tanto tradicionales como occidentales, de este modo ambas formas han logrado ser incorporadas, implicando otorgarle un sentido, una apreciación y percepción sobre éstos modos diversos de tratar los cuidados del cuerpo dentro de una trama mayor.

A su vez, el proceso de incorporación de éstos *habitus* en torno a los cuidados corporales entre los distintos grupos generacionales se ha presentado de forma distinta, lo cual permite comprender la relación más traumática de las mujeres mayores con los sistemas médicos y de cuidados corporales provenientes de la biomedicina ya que esta incorporación como vimos se produjo de forma violenta. Por el contrario, el traspaso de una forma de relación tradicional a una biomédica respecto al cuidado del cuerpo entre las mujeres de mediana edad y más aún entre las mujeres jóvenes no se efectúa de forma traumática, por el contrario el traspaso de un método a otro se genera de forma plástica, sin la presencia de contradicciones, en este sentido los *habitus* operan como el sistema que hace tomar la elección de una u otra forma de acercarse al cuerpo en sus diversos cuidados

¹²⁸ Para mayor referencia véase Marco Teórico

y tratamientos, es decir, que inciden en la elección de optar por el tratamiento para el cuidado corporal tradicional o buscar entre los tratamientos otorgados por la cultura occidental con su base biomédica, como también en la apreciación valorativa hacia dichos sistemas.

Las dos relaciones que hemos mencionado que establecen con el cuerpo las mujeres rapa nui, encuentran su punto de unión, al considerar que la relación en ambos casos es elaborada por las mujeres rapa nui sobre la base de un extremo respeto, casi sagrado como algunas veces mencionamos, hacia el cuerpo.

Si partimos de un respeto fuertemente arraigado sobre el cuerpo considerado como límite del individuo, y percibimos que este individuo es sentido como formando parte y en estrecha relación con la comunidad, el respeto hacia el cuerpo de un individuo se expande hacia toda la comunidad, hacia el medio ambiente que habita y hacia una cultura en particular, ya que, el individuo forma parte de todo el entramado.

En el mismo sentido, la comunidad y su cultura toman una gran relevancia ya que, es el individuo quien se identifica con éstas, y le otorga el valor requerido. Es así, que encontramos entre los rapa nui un fuerte y ostentoso orgullo cultural que sobrepasa a la llamada familia nuclear para extenderse a todo el pueblo y su cultura, pero que en último término recae en el propio individuo.

De esta forma, el grado de identificación aun presente entre el individuo y la comunidad, permite la existencia, persistencia y reelaboración de elementos propios de la cultura rapa nui que le entregan una fuerte cohesión e identidad al grupo, y por tanto al sujeto. Así resulta posible, que los cuidados corporales tanto a nivel de *sanación* como *limpieza e higiene* y *embellecimiento*, tomen un sentido y significado real bajo la relevancia otorgada por la elaboración y reelaboración constante de la identidad. Como es el caso, del uso de hierbas y remedios tradicionales, los cuidados para el pelo y la piel, el gran significado sociocultural del tatuaje, y la gran relevancia de los cuidados vaginales para la elaboración de una identidad de género y cultural para la mujer rapa nui.

Como mencionamos recientemente, el cuerpo no se concibe sólo como propio al individuo, sino que también forma parte de la familia, la comunidad y el mundo que lo rodea. Podemos observar, entonces, que se produce una doble valoración sobre el cuerpo.

El cuerpo es asociado a un *valor individual* y a un *valor social*, el *valor individual* se percibe principalmente en la relación médica establecida el sistema biomédico, y en general con todo lo que representa lo externo, foráneo y en cierta medida “amenazante”; por el contrario, el *valor social* del cuerpo se percibe fundamentalmente en el medio familiar y en el contexto social que le es propio al individuo. Debemos señalar que la doble relación establecida con el cuerpo no se genera de forma consciente en el individuo, sino, que opera plásticamente a través de los códigos culturales aprendidos. De esta forma, el cuerpo es percibido como una unidad que posee aspectos propios del individuo, del sí mismo y de las relaciones sociales. Así el cuerpo se concibe de un modo integrado dando cabida a los elementos individuales y sociales, donde sólo se puede entender teniendo presente la forma conjunta, ya que, uno no explica ni contiene al otro.

Concluimos aquí la presente investigación destacando que se han interrelacionado diversos campos de la antropología, – específicamente la antropología del cuerpo y la antropología médica- , para poder dar forma a un estudio que tal vez, y eso esperamos, sea un aporte al conocimiento antropológico en nuestro país. De forma que, la aproximación a la problemática del cuerpo y la salud comience a presentarse en diversos contextos culturales de manera más sólida y sistemática.

En este sentido el hecho de haber realizado esta investigación en el contexto de la cultura Rapa Nui, permitió además de un acercamiento a un ámbito poco explorado en Chile como es la antropología del cuerpo, efectuar un exhaustivo registro etnográfico en la temática de los cuidados corporales que no había sido abordado en Isla de Pascua. A su vez, el marco concreto de la cultura Rapa Nui, presenta el interés invaluable de una zona de la polinesia cargada históricamente por su enigmático y poderoso acervo cultural.

Bibliografía Consultada

Apuntes Antropología de la Salud. 2002. Antropología y Ciclo Vital. La Teoría Social del Cuerpo. Factores Culturales y Alimentación. María Belén Martínez y Gabriel del Campo Colaboradores.

URL: http://perso.wanadoo.es/aniorte_nic/apunt_antropolg_salud_4.htm

Arredondo, Ana María. 1997. The Art of Tattoo on Rapa Nui. En, Easter Island In Pacific Context Gouth Seas Symposium. Albuquerque. 5 – 10 Agosto 1997.

Baer, H.; Singer, M.; Susser, I. 1997. Medical Anthropology and the World System. A critical perspective. London. Bergin & Garvey. (Pags. 1- 41; 50 –55; 209 – 223).

Bernárdez, Asun. 2000. Cuerpos Imaginarios: ¿exhibición o encubrimiento de las mujeres en la publicidad?. En, Cuadernos de Información y Comunicación N°5. Género y Comunicación. España. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Cs. de la Información, Departamento de Periodismo III.

Brisset, Demetrio E. 1999. Acerca de la fotografía etnográfica. En, Gazeta de Antropología N°15. España. Universidad de Málaga.

Bustos, Reinaldo. 1994. Cuerpo, medicina y enfermedad: genealogía de una representación hegemónica de la medicina en el mundo moderno. En, Teresa Valdés y Miren Bustos Eds. Sexualidad y reproducción: hacia la reconstrucción de derechos. CORSAPS – FLACSO. (Noviembre).

Campbell, Ramón. 1999. Mito y Realidad de Rapa Nui. La cultura de la Isla de Pascua. Santiago, Chile. Editorial Andrés Bello.

Colectiva del Libro de Salud de las Mujeres de Boston. 2000. Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas. La guía definitiva para la salud de la mujer latina. Nueva York, EE.UU. Siete Cuentos Editorial. (Pags. 11-22; 107-131; 237-265; 303-369)

Comisión Nacional de Riego. 1998. Diagnóstico para el Desarrollo Integral de Isla de Pascua. Tomo I Diagnóstico de la Situación Actual. Isla de Pascua – Santiago. Departamento de Estudios. Ministerio de Agricultura.

_____ 1998. Diagnóstico para el Desarrollo Integral de Isla de Pascua. Resumen Ejecutivo. Isla de Pascua – Santiago. Departamento de Estudios. Ministerio de Agricultura.

Con-spirando. 2000. Cuerpo y Política, N°33. Santiago, Chile. Colectivo Editorial.

Criado, Enrique Martín. 2003. *Habitus*. Universidad de Sevilla. Página Web: Diccionario Crítico de Ciencias Sociales.

URL: www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus/htm

Cristino, C. Et Al. 1984. *Isla de Pascua. Proceso, Alcances y Efectos de la Aculturación*. Santiago de Chile. Universidad de Chile. Instituto de Estudios de Isla de Pascua.

Chauvet, Stephen. 1946. *La Isla de Pascua y sus misterios*. Santiago, Chile. Zig-Zag.

De Barbieri, Teresita. 1993. Sobre la categoría género. Una introducción teórico – metodológica. En, *Debates en Sociología* N°18. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú.

De Miguel, Jesús y Kenny, Michael. 1980. *La antropología médica en España*. Barcelona, España. Anagrama

Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, España. Siglo XXI de España Editores.

Englert, Sebastián. 1988. *La Tierra de Hotu Matu'a. Historia y Etnología de Isla de Pascua*. Santiago, Chile. Universitaria.

Foucault, Michel. 1992, 3ª edición. *Microfísica del poder*. Madrid, España. Las Ediciones de La Piqueta. (Pags. 103-110; 153-162)

_____ 1981. 7ª edición en español. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. México D.F. Siglo Vientiuno Editores. (Pags. 93 - 194).

Guerra, Lucía. 1994. *La mujer fragmentada: historias de un signo*. Colombia. Casa de las Americas. Colcultura.

Illanes, María Angélica. 1995. El cuerpo como cultura. El caso Chileno. En, Guadalupe Santa Cruz y Victoria Hurtado comp. *Samaritanas, mediadoras y guardianas*. Santiago, Chile. Instituto de la Mujer.

Knauft, Bruce M. 1992. Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales. En, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi Eds. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte Tercera*. Madrid, España. Taurus Ediciones.

Kogan, Luiba. 1993. Género -Cuerpo - Sexo: Apuntes para una Sociología del Cuerpo. En, *Debates en Sociología* N°18. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. Departamento de Ciencias Sociales.

Lamas, Marta. 1986. La antropología feminista y la categoría “género”. En, *Nueva Antropología*. Vol. VIII, N° 30. México.

- Le Breton, David.** 2002. La Sociología del cuerpo. Buenos Aires. Nueva Visión
- _____ 1995. Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1997. Tristes Trópicos. Barcelona, España. Paidós.
- _____ 1977. Antropología Estructural. Buenos Aires. Editorial Universitaria.
- Loti, Pierre.** 1998. Isla de Pascua. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- MacCormack, Carol P.** 1982. Ethnography of fertility and birth. London. Academic Press. (Pags. 1- 6; 11 - 14)
- Matamala, María Isabel.** 1995. El poder sobre los propios cuerpos como clave para la ciudadanía. En, Guadalupe Santa Cruz y Victoria Hurtado comp. Samaritanas, mediadoras y guardianas. Santiago, Chile. Instituto de la Mujer.
- Mauss, Marcel.** 1971. Sociología y Antropología. Madrid. Tecnos.
- McCall, Grant.** 1998. Rapa Nui. Tradición y Sobrevivencia de Isla de Pascua. Los Osos, California. Easter Island Foundation.
- Mead, Margaret.** 1997. Sexo y Temperamento. Barcelona, España. Altaya.
- Métraux, Alfred.** 1941. La Isla de Pascua. Barcelona. Laertes
- Mulloy, William.** Abril 1974. Reflexiones sobre el Ombligo del Mundo. En, Revista Americas. Vol. 26, N°4. Washington, USA. Secretaría General, Organización de los Estados Americanos.
- Pérez-Rioja, J. A.** 1988. Diccionario de Símbolos y Mitos. Madrid. Tecnos.
- Plasencia, Adolfo.** 2002. Rapa Nui: El Ombligo del Mundo. Te Pito Te Henua. Descripción de una cultura incomunicada. En, Monográfico Comunicación.
URL: <http://contrastes.uv.es/catorce/plasencia.html>
- Robinson A., Luiz Eduardo.** 1995. Imagem e Fotografia, aprendendo a olhar. En, Ondina Fachel Leal comp. Corpo e Significado, ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre, Brasil. Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Editora da Universidade. (Pags. 431 – 442).
- Rodó, Andrea.** 1987. El cuerpo ausente. Santiago, Chile. SUR Consultora. (Enero - Abril).

Rodríguez, Gregorio. 1996. Metodología de la Investigación Cualitativa. Archidona. Ediciones Aljibe.

Routledge, Katherine. 1978. The Mystery of Easter Island: the history of an expedition. New York, USA. AMS Edition

Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret. 1989. The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. En, Medical Anthropology Quarterly.

Seelenfreund, Andrea. 1997. Los Primeros Pobladores de Rapa Nui. En, Hidalgo, J. Et. al. 1997. Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista. Santiago, Chile. Editorial Andrés Bello.

Simmons D. R. 2002. Ta Moko. The Art of Maori Tattoo. Auckland, New Zealand. Reed Books.

Strathern, Andrew J. 1996. Body Thoughts. USA. The University of Michigan Press.

Taylor, S.; Bogdan, R. 1990. Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados. Buenos Aires, Argentina. Paidós.

Turner, Bryan S. 1996. The Body and Society. Explorations in Social Theory. London. SAGE Publications. (Pags. 1- 36; 60 – 82)

Velasco H; Díaz de Rada, A. 1999. La lógica de la investigación etnográfica. Valladolid, España. Editorial Trotta.

Víctora, Ceres Gomes. 1995. As imagens do corpo: representações do aparelho reprodutor feminino e reapropriações dos modelos médicos. En, Ondina Fachel Leal comp. Corpo e Significado, ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre, Brasil. Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Editora da Universidade. (Pags. 77 – 88).

_____ 2000. Pesquisa Qualitativa em Saúde. Porto Alegre, Brasil. Tomo Editorial.

Walker Bynum, Carolyne. 1990. El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja edad media. En, Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi Eds. Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte Primera. Madrid, España. Taurus Ediciones.

Weisner H., Mónica. 1982. Aborto Inducido. Estudio antropológico en mujeres urbanas de bajo nivel socioeconómico. Santiago, Chile. Universidad de Chile. Tesis para optar al Grado de Licenciado en Antropología. (Pags. 1-10; 41-48; 57-87; 199-208).

_____ 1990. Comportamiento reproductivo y aborto inducido en mujeres chilenas de sectores populares: Una perspectiva antropológica. En, Requena, M. Editor. Aborto inducido en Chile. Santiago, Chile. Sociedad Chilena de Salud Pública A. G.

Weisner, M. y Fajreldin, V. 2001. Mi remedio pascuense: cultura medico – política en Rapa Nui. En, Cuarto Congreso Chileno de Antropología 2001. Simposio de Antropología Médica. <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropología/congreso/s1219.html>

Anexo Metodológico

A partir de los objetivos específicos de la investigación se generaron indicadores que ayudaron a elaborar la pauta de entrevistas y además permitieron guiar los procesos de observación necesarios para la recolección de información pertinente.

Indicadores

- Cuidado del cuerpo: creencias, costumbres, símbolos:
 - Creencias y costumbres que refieren el cuidado médico del cuerpo
 - Creencias y costumbres que refieren al cuidado estético del cuerpo
 - Creencias y costumbres relativas a distintas partes del cuerpo
 - Aprendizaje de cuidados, creencias y costumbres a cerca del cuerpo
 - Símbolos / representaciones sobre el cuerpo
 - Importancia y significado de símbolos y representaciones en torno al cuerpo

- Cuidado del cuerpo: percepciones, valorizaciones
 - valor / importancia otorgada al cuerpo humano
 - Apreciación atribuida a distintas partes del cuerpo humano en general
 - Características y valor atribuido al cuerpo femenino
 - Apreciación sobre partes específicas del cuerpo femenino
 - Caracterización del ideal médico o cuerpo sano
 - Caracterización del ideal estético
 - Valor o importancia asignada al cuidado del cuerpo femenino

- Cuidado y manejo del cuerpo: caracterizar la relación
 - Tipo de relación que se genera con el cuerpo
 - Importancia /significación que se le atribuye a la relación.
 - Características y estilos de vida asociados a la mujer rapa nui.

- Cuidado del cuerpo en distintas generaciones: diferencias, continuidades
 - Percepciones asociadas al cuidado del cuerpo para distintos grupos de edad.
 - Comparaciones generacionales a nivel de cada uno de los objetivos.

Temas de Pauta de Entrevistas

- **Desarrollo del cuerpo**
 - Cambios del cuerpo
 - Diferencias entre mujeres mayores, jóvenes y de mediana edad

- **Concepciones sobre el cuerpo femenino y de sus cuidados**
 - Zonas del cuerpo más relevantes
 - Zonas del cuerpo que más gustan
 - Cuidados específicos para las zonas más relevantes del cuerpo
 - Cuidados para un cuerpo sano
 - Diferencias / similitudes generacionales en concepciones sobre el cuerpo
 - Diferencias / similitudes generacionales en los cuidados para el cuerpo
 - Edad de inicio de los cuidados, periodo de la vida en que son más relevantes
 - Aprendizaje / enseñanza de cuidados para el cuerpo
 - Cambios en el aprendizaje / enseñanza de cuidados

- **Concepciones acerca de los adornos y cosméticos para el cuerpo**
 - Uso de tatuajes y pinturas corporales
 - Motivaciones para su uso
 - Importancia asignada al uso de tatuajes y/o pinturas corporales
 - Motivos comúnmente utilizados
 - Cuidados de orden estético

- **Relación con el cuerpo**
 - Relevancia asignada a los cuidados corporales
 - Motivación para utilizar los tratamientos
 - Cambios de percepción de acuerdo a los periodos de la vida

- **Valorización y definición del cuerpo femenino**
 - Relevancia asignada al cuerpo femenino
 - Cambios en la relevancia acorde a la edad
 - Capacidades y características asignadas al cuerpo femenino