



Poder rapanui

La trama política en Te Pito o Te Henua (1888-2018)

Memoria para optar al Título de Antropólogo Social

Estudiante: Ignacio Rojas Trincado

Profesor Guía: Rolf Foerster

Santiago, 17 de Marzo de 2022

Para él canto
Construyo el presente sobre el pasado
(Como el árbol perenne resurge de sus raíces; lo presente sobre lo pasado).
Hago que tiempo y espacio se dilaten con él y se fundan con las leyes inmortales
Para que ellas, con él, se tornen ley propia.

Walt Whitman, Hojas de Hierba. Para él canto.

No se dedica a uno
La bandera de Chile
Se entrega a cualquiera
Que la sepa tomar

Elvira Hernández. La bandera de Chile.

They'll show us how to break the rules
But never how to make the rules

David Bowie, Black Tie White Noise.

Agradecimientos

Siempre es una tarea difícil el reconocer justamente a todas las personas que directa o indirectamente se ven involucradas en una investigación y su desarrollo, ya sea a través de sus palabras, de sus acciones, de sus gestiones, de un simple abrir la puerta a un nuevo espacio, de un encuentro casual o de una palabra de apoyo. Intentaremos hacer justicia.

Agradecer profundamente a los Honui, quienes tan amablemente me abrieron las puertas de su organización, permitiéndome conocer de primera mano el acontecer político de la isla, así como el curso de sus conversaciones como Pueblo. Aquí fue fundamental la ayuda de Sofía Faúndez Hey, quien me presentó ante el pleno de la organización y además, me presentó individualmente a la mayoría de los líderes familiares. Gracias a ella, esta investigación pudo perseverar, y puedo decir con mucha felicidad que hasta el día de hoy, preservamos un vínculo de amistad. Un muy especial saludo y agradecimiento para ella.

Agradecer también a Joel Hucke Atan, Honui de la familia Tori, con quien compartí largas tardes de conversaciones en su casa y que siempre con mucho entusiasmo me contó las más diversas historias sobre la isla. Agradecer enormemente a la familia Paoa Tuki, especialmente a Iovanni, con quienes cultive un estrecho vínculo que me hizo sentir como en casa en un lugar tan apartado como Rapa Nui.

Agradecer tremendamente a la subcomisión CODEIPA y a sus miembros, a Anakena Manumatoma, a Consuelo Labra, a Inés Figueroa Riroroko, a Elizabeth Velázquez Hotus y a Anita Tuki, quienes me permitieron acceder al valioso archivo de la instancia, desde donde pude reconstruir con suma exactitud los acontecimientos que tomaron lugar en la isla en un agitado y clave año 2015. Aparte de la confianza otorgada para revisar los documentos, estoy muy agradecido por las informales conversaciones que sostuvimos durante las tardes de trabajo, las que insospechadamente me abrieron varios aspectos nuevos sobre la situación de la isla. Un especial saludo para ellas.

Ya en un plano personal, agradecer a mis amados padres, Paula y Claudio, por su apoyo emocional y material, y sobre todo por sus enseñanzas, las que fueron clave en la desafiante circunstancia de quedarme por un largo periodo en Rapa Nui. Agradecer a mi tía Loreto y a su marido, Fabián Hey, quienes a pesar de no estar en la isla durante mi estadía, me facilitaron diferentes contactos –como el de Sofía– que fueron cruciales para el desarrollo del proyecto. Agradecer a mis amigas y amigos, quienes con paciencia escucharon mis divagaciones y me dieron el cariño y el apoyo moral necesario para seguir adelante en el a veces tedioso proceso de terminar una memoria de título.

Y por último, y no por eso menos importante, agradecer al Profesor Rolf Foerster, por primero presentarme la increíble historia de Rapa Nui a través de su curso, por acogerme en su FONDECYT (1170422) como tesista, por su paciencia ante mis constantes demoras en el cumplimiento de los plazos, por facilitarme una enorme cantidad de literatura con respecto al tema, y por supuesto, por sus valiosos consejos para resolver temas complejos que se fueron suscitando en el transcurso de la investigación. Aquí además, necesario agradecer también a la comunidad de investigadores que llevan décadas reconstruyendo la historia de la isla; gracias a su trabajo que investigaciones como esta pueden ser posibles.

Índice

Prólogo: Inquietudes	5
Introducción	11
Capítulo I: Mito e Historia	22
1.1 La fundación de Hotu Matu'a	23
1.2 <i>Tangata Hiva</i> : El contacto con Occidente y la refundación de rapanui	26
1.3 Los <i>Ariki</i> Democráticos y el Estado Chileno	31
1.4 La Compañía Merlet, el bando de Rojas, y el fin de los <i>Ariki</i> democráticos	36
1.5 La movilización rapanui y la emergencia de un nuevo Estado colonial	42
1.6 <i>Te Mau Hatu'O</i> Rapa Nui: Una breve introducción	58
1.7 La Ley Pascua: Hegemonía, política de tierras e industria turística	59
1.8 Los dos orígenes del <i>Mau Hatu</i>	65
1.9 El <i>Mau Hatu</i> en movimiento	69
1.10 La transición democrática, la Ley Indígena y el cisma en el <i>Mau Hatu</i>	75
1.11 A 110 años del Acuerdo de Voluntades: Poder rapanui y Estado	90
Capítulo II: Un nuevo despertar de Honui	93
2.1 Forjando el descontento: Las protestas de 2009 y 2010	94
2.2 <i>Haro Taura</i>	103
2.3 El dilema Parlamento	111
2.4 La Consulta indígena de Octubre	116
2.5 Un nuevo <i>Hōnui</i> para un nuevo Rapa Nui	139
2.6 Un devenir de transformaciones	153
Reflexiones finales: Los fundamentales del poder en Rapa Nui	155
Bibliografía	162

Prólogo

Inquietudes

Detrás de todo esfuerzo intelectual, de una tesis, de una investigación, de una indagación profunda, hay casi siempre una inquietud del corazón de quien escribe como telón de fondo, de un impulso emocional y personal de su autor quien ha decidido tomar un camino de exploración dentro de infinitos caminos posibles. En ciencias sociales, esa intención especial, que habla de la intimidad del investigador y de sus pretensiones, tiende a camuflarse en un manto de metodologías y aparatos de validación del conocimiento. Pienso que ante todo, lo que realmente despeja el sentido de lo que se escribe, lo que clarifica su razón de ser y cuál es su mensaje, está en transparentar la trayectoria personal de meditaciones y cavilaciones de su autor, de sus inquietudes intelectuales y emocionales que terminan dándole forma y vida a su proyecto, de una agitación espiritual que activa la creatividad y alimenta la búsqueda de respuestas. Y es bajo esta intención, que doy inicio a estas líneas.

El movimiento estudiantil de 2011, del que fui parte activa como estudiante secundario, instaló en mi vida un problema permanente, de la cuestión de ser un agente activo en la disputa y consolidación de transformaciones estructurales con un sello social y democrático a nivel país. Fue un pasar del cuestionamiento a la educación de mercado a una crítica a la sociedad de mercado, de un sistema que consagra la desigualdad estructural tanto en lo económico, donde algunos viven en la riqueza y otros sobreviven en la miseria, como en lo político, donde una pequeña elite guiada por sus propios intereses dirige al Estado. La experiencia en el movimiento social, que me llevo a pensarme como sujeto histórico, de que si importa alzar la voz y es necesario articular una voluntad colectiva para impulsar los cambios necesarios, caló hondo en mis pensamientos y proyectos sobre el futuro. Seguí organizándome en la universidad, y cuando llego la hora de definir un proyecto de tesis pensé que tenía que escoger un camino investigativo que fuera en la línea de estas preguntas, de buscar algún referente que me nutriera de nuevas ideas para pensar un que hacer desde la militancia social, de investigar sobre alguna dinámica o fenómeno social que me ayudara a clarificar sobre los caminos posibles para la disputa política del presente. Y así llegue, sin anticiparlo ni mucho menos esperarlo, a la lejana tierra de Rapa Nui.

Fue durante el curso dictado por el profesor Rolf Foerster que conocí la agitada y siempre cambiante historia de Rapa Nui, de un Pueblo que incesantemente se ha levantado contra las imposiciones del Estado chileno en su deriva colonial, y que ha logrado afianzar a través de la movilización social importantes avances en la realización de sus demandas. Quede impresionado por la capacidad de los rapanui de activar transformaciones en el orden político de la isla en numerosas oportunidades, y por su destreza creativa al momento de desplegar novedosas estrategias para llevar adelante sus reivindicaciones. Pensé, algo saben los rapanui que nosotros no, alguna sabiduría especial se expresa en cada uno de los momentos donde a través de la protesta lograron poner en serios aprietos al Estado chileno. Y cuando llegamos a los tiempos actuales, mas impresionado quede al saber que los rapanui habían conseguido recuperar la administración de sus bienes patrimoniales, donde en una medida estatal inédita en Chile, el Estado traspasó la administración del 100 % de los recursos generados en un Parque Nacional a un Pueblo indígena. Y en el marco de esta gran hazaña, nació también un nuevo referente organizativo rapanui con un ambicioso proyecto de autodeterminación.

Hōnui es una organización que actualmente reúne a las 36 familias originarias de la isla y se autodefine como la autoridad máxima de la “Nación Maorí Rapa Nui.” Antiguamente, a los sabios se les denominaba “*tangata hōnui*”, y de aquí se desprende que *Hōnui* como concepto significa autoridad, y en el contexto de la organización actual, se denomina también *Hōnui* a quien lleva la voz de su familia –*Hua’ai* en lengua rapanui– a la asamblea general. Este joven ente representativo, que surgió durante el 2016, representa un nuevo momento en la historia organizativa rapanui, y responde a un contexto donde por algún tiempo los isleños articulaban sus demandas hacia el Estado desde diferentes cuerpos de representación. Después de años de dispersión organizacional de la comunidad, vi desde la distancia como un gran momento histórico el acontecimiento de que los rapanui volvieran a unificarse a través de un cuerpo de representación, y de aquí pensé, los rapanui lograron la tan anhelada unidad de la sociedad que tanto ansiamos los movimientos sociales en el continente, de confluir a través de un solo puño para impulsar las transformaciones estructurales que por años, diferentes movimientos han puesto sobre la mesa cada uno por su lado.

A pesar de que los rapanui constituyen una comunidad real, en el sentido de que conviven en un espacio pequeño en extensión donde prácticamente todos se conocen, una y otra vez han tenido que imaginar y articular diferentes referentes de representación que lleven adelante sus reivindicaciones como Pueblo. Esta constatación histórica, pensaba, acercaba de alguna forma los desafíos organizacionales de los movimientos sociales en el continente con el contexto rapanui. Y con esas ideas más intuitivas que lógicas, porque en realidad, sabía que había que hilar muy fino para conectar las dinámicas políticas de un Pueblo situado en el continente polinésico con los desafíos de los movimientos en el continente, me dispuse a emprender el vuelo hacia la mítica tierra de Rapa Nui para investigar sobre el proceso de confluencia social en *Hōnui* desde sus dimensiones comunicativas –de un hablar juntos– y estratégicas –de un actuar juntos–, en una búsqueda que en realidad pensándolo a posteriori, no tenía demasiado sentido. Si bien, estoy seguro que mucho tenemos que aprender de los rapanui a la hora de pensar la disputa del presente, esos aprendizajes apuntan hacia una dirección muy diferente a como la pensaba.

Primero, el fenómeno de la unidad política en Rapa Nui solo se entiende desde los conceptos rapanui, desde sus instituciones propias en el seno de un sistema de parentesco que ha atravesado por numerosas transformaciones a propósito de su contacto con occidente, y desde sus particulares demandas, las que se sitúan en un contexto político determinado. Homologar la experiencia de unidad de los rapanui del presente o de cualquier momento histórico de la isla a los movimientos sociales del continente era sencillamente una idea fuera de lugar. Aquí el potencial dialogo en relación a las formas de articular la unidad social podría darse más bien al interior de los movimientos indígenas, donde los rapanui representan un camino posible que podría ser captado como inspiración para impulsar sus propios procesos de autonomía. De todas maneras, con respecto al problema de la unidad, igualmente se puede desprender un importante aporte desde la experiencia rapanui en la búsqueda de senderos para la disputa política del presente; la unidad de la sociedad es solo un momento, una circunstancia que se manifiesta en coyunturas críticas, la unidad más que un fin, es una emergencia, y buscar incesantemente aquel horizonte de la “organización del Pueblo” es un desgaste innecesario. La unidad la convoca la historia. Más vale construir instrumentos organizativos para facilitar aquel gran momento de unidad que buscar producirlo.

Segundo, aquel momento refundacional que pensé como de una iniciativa puramente autónoma –la reorganización de un cuerpo organizativo como *Hōnui*– responde también a una larga y compleja trayectoria de nexos políticos del Pueblo rapanui con el Estado de Chile. No quiero con esto desmerecer ni mucho menos quitarle el peso a este gran momento histórico, donde los rapanui han puesto en marcha un esperanzador proyecto de autodeterminación que busca consolidar un sistema de Gobierno autónomo para Rapa Nui, ahora bien, en este proceso el Estado local, a través de ciertas instituciones y liderazgos civiles jugó un importante papel. Hablamos de un Estado especial, que en su crecimiento y expansión ha desplazado paulatinamente el ejercicio de sus labores hacia los propios rapanui, donde casi todas las instituciones estatales de la ínsula son dirigidas por miembros de la comunidad. Cuando digo que el Estado jugó un importante papel, no digo que fueron continentales los que potenciaron la organización autónoma, sino que fueron los propios rapanui desde ciertas posiciones de Gobierno los que facilitaron la irrupción de un nuevo referente organizativo. Esta singular dinámica de repercusión recíproca entre el movimiento rapanui y el Estado, da pie a una reformulación de la distinción sociedad – Estado, donde desde la óptica de los movimientos sociales y sus caminos de disputa, el Estado puede constituir tanto un enemigo como un aliado para impulsar transformaciones. Dentro de mi camino intelectual personal, la constatación de esta dinámica me obligo a relativizar mi retórica movimentista, ya que insospechadamente para mí, el Estado puede incluso bajo determinadas condiciones, facilitar la organización autónoma “desde abajo.”

Y tercero, el sistema de Gobierno que hoy existe en la isla, y que impulsaron los propios rapanui a través de la acción colectiva, tiene la particularidad de consagrar “bienes comunes” en su estructura. El parque nacional Rapa Nui, que es el motor económico de la isla, está siendo administrado por la comunidad a través de una organización funcional, y el territorio marítimo, declarado como área marina costera protegida de múltiples usos por el Estado, es también administrado por un Consejo directivo donde los rapanui ostentan una abrumadora mayoría en su composición. A diferencia de los aprendizajes que expuse anteriormente, que se sitúan desde la esfera del pensamiento, de repensar el poder en su dimensión creativa desde la experiencia rapanui, los procesos de cambios económico – políticos que se están desarrollando actualmente en la isla, representan un camino concreto de transformaciones que bien podrían posicionarse como medidas a avanzar en otras comunidades locales en el continente. Todo el esfuerzo que significó impulsar estas medidas, tanto en términos jurídicos como políticos, como las transformaciones profundas que introdujeron al interior de la comunidad, constituyen un valioso insumo para quienes pensamos que propiciar y realizar políticas de esta naturaleza a lo largo del país es una necesidad histórica, de lograr avanzar hacia una justicia territorial y económica con un sello democrático, de un mayor involucramiento de las comunidades locales en la gestión de su territorio.

En el curso del texto, estas lecciones para los movimientos sociales desde Rapa Nui emergerán con toda su potencia, desde sus experiencias de lucha a través de los años y desde la trayectoria de transformaciones que le han dado forma a la Rapa Nui del presente. No volveré a remitirme a estas lecciones, ya que será la misma trama de disputas en la isla la que las hará aparecer. Quise transparentar mi búsqueda personal en esta investigación desde el principio para dar claves en torno a la comprensión del texto, de situar al lector en el lugar desde donde estoy hablando, de una sincera admiración por un Pueblo que ha logrado a través de una incesante lucha inclinar la balanza a su favor, asegurando

importantes victorias en la línea de sus demandas históricas ante el Estado. Esta historia, ha sido ignorada por la historiografía sensible a los movimientos sociales, a pesar que de ella hay tanto que aprender y reflexionar, especialmente en tiempos de discusión constitucional donde el reconocimiento de la autodeterminación de los Pueblos se sitúa como una cuestión central. E aquí la importancia política de este texto. Y de esta vocación de visibilización y de rescatar enseñanzas de un lugar tan distante y particular como Rapa Nui, y que implica ser especialmente responsable con su historia, quiero desarrollar una reflexión ética, sobre las implicancias de la investigación social en otras sociedades, y una reflexión metodológica, del giro que tomo el proyecto de sus planteamientos iniciales.

En boga está el actual debate en ciencias sociales sobre el “extractivismo epistemológico”, de investigadores que acaban instrumentalizando la sabiduría de los Pueblos bajo sus propios intereses, desapropiando a las sociedades que investigan de sus conocimientos bajo el afán de una supuesta pretensión científica. Esta cuestión, toca muy de cerca el ejercicio de indagación que realice en la isla, y los propios rapanui me lo señalaron en varias ocasiones, recordándome que varios extranjeros habían llegado a sus tierras buscando respuestas, y que una vez que las encontraban, se olvidaban de la isla. Enfrenté esta situación en el trabajo de campo siendo siempre transparente en torno a las preguntas que me llevaron a realizar mi tesis en Rapa Nui, manifestando que más allá de los planteamientos antropológicos que le daban forma y dirección a mi indagación, lo que me había llevado a la isla era sobre todo, las ganas de aprender de ellos. Siento que esta sinceridad, entre otras cosas, fue la que me termino abriendo muchas puertas en la isla, y de vez en cuando tuve la oportunidad de aportar en algunas cuestiones, pero lo más importante en torno al problema de no caer en una práctica extractivista, es lograr retribuir de alguna forma la noble disposición y apertura de las comunidades que investigamos una vez que el proceso de escritura ha concluido. Después de años de formación universitaria, donde como estudiante tuve que desarrollar varias investigaciones, me di cuenta que fueron escasas las veces que realizamos alguna clase de retribución a los grupos sociales que con mucha confianza nos abrieron sus puertas, y sentí un gran remordimiento, no solo como antropólogo, sino que como persona, de no haber realizado el esfuerzo de dejar algo a cambio en agradecimiento de tal gentil acción. Y es por eso que se hace muy importante para mí el regresar a la isla y entregar este escrito a sus protagonistas, de presentarles el resultado que emanó de un estudio de su propia experiencia, y que al final, representa una parte de su historia. Esta por supuesto, es una conversación abierta que debo tener con los propios rapanui, de resolver con ellos de qué forma los resultados de esta investigación pueden contribuir en sus propios procesos internos.

Pasando a la reflexión metodológica, inicialmente me propuse aproximarme a la organización *Hōnui* “desde adentro”, de analizar primero, las formas en cómo se articulaban los liderazgos familiares que allí confluyen y segundo, de caracterizar los marcos estratégicos que guiaban las acciones de la organización, pasando por un breve análisis histórico previo que clarificara las continuidades y discontinuidades de las prácticas políticas rapanui desde 1966 – año donde recién los rapanui fueron reconocidos como ciudadanos por el Estado– hasta el presente. Y dos constataciones en la isla me obligaron a replantear estos objetivos iniciales. “*Hōnui* no nació, despertó” me dijo el *Hōnui* de la familia Tori Joel Huki, resumiendo en una gran frase lo que ya me habían expresado muchas voces una vez que comencé a hacer preguntas sobre la organización en la isla. *Hōnui* no es algo nuevo, su origen emana de los primeros tiempos de la cultura, y su despertar contemporáneo no

es más que la forma actual de una institución que tiene siglos de vida. Sin ir más lejos, cuando a Mario Tuki, otro líder histórico de la comunidad, le pregunte cual era el origen de *Hōnui*, sin explicarme nada, me llevo a la Municipalidad. Allí, se hayan enmarcadas algunas copias del tratado que dio origen a la relación entre Chile y Rapa Nui, y con su dedo, Mario me señalo la palabra *Hōnui*. “*Hōnui* está en el tratado” me dijo, y representa al antiguo Consejo del *Ariki*, del Rey ancestral, y son ellos quienes firmaron el tratado en nombre de todos los rapanui. Esta complejidad que la verdad no esperaba, me obligó a darme una “vuelta larga”, de dejar atrás la frontera histórica que me había propuesto para pasar a un análisis de mayor alcance de la trayectoria de desarrollo de esta institución, y como se ubicaba dentro de un paisaje amplio de organizaciones rapanui, de la pregunta de qué tiene de singular *Hōnui* frente a otras propuestas organizativas y que determinaba su aparición – su despertar– en determinados contextos. Y de esto último, se desprende la segunda constatación.

Mencione en párrafos anteriores que el *Hōnui* actual surgió en el marco de grandes transformaciones en la isla, particularmente del traspaso del Parque Nacional Rapa Nui hacia un ente rapanui de administración, pero me percate en el curso de la investigación que la relación entre ambas cosas era mucho más estrecha de lo que pensaba. Y en el camino de clarificar aquel vinculo, se abrió la valiosa posibilidad de revisar el archivo de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, CODEIPA, que constituye el espacio de gobernanza local donde tuvo lugar todo el debate que le dio forma y realidad política a las medidas transformadoras implementadas por el Estado. Y en este trabajo de archivo, de revisar en detalle los acontecimientos de aquellos años a través de las actas de las reuniones de CODEIPA, emergieron una multiplicidad de actores que por cierto, no tenía contemplado analizar en el proyecto inicial, y que fueron fundamentales tanto en la posibilidad de que el Parque lograra ser traspasado hacia los rapanui así como en el nuevo despertar de *Hōnui*. Por lo tanto, la cuestión del origen de este “nuevo” ente representativo del Pueblo rapanui, se cargó con una serie de complejidades históricas, tanto del tiempo distante como del actual, que no podía sencillamente obviar y dejar atrás en pos de mantener mis objetivos iniciales. De esta forma, la tesis pasó de situarse desde una perspectiva eminentemente etnográfica, a una más bien histórica, de una aproximación primero, a los fundamentos de los momentos de “activación” y de “suspensión” de una entidad política de “larga duración” como *Hōnui*, así como de su distinción en la diversidad de esfuerzos organizativos articulados desde la comunidad, y segundo, de una caracterización detallada de los derroteros que dieron forma a su despertar actual, de captar su emergencia en los nuevos tiempos.

Quedará pendiente para el futuro aquella perspectiva etnográfica “desde adentro”, que en un escenario ideal hubiese sido un cierre redondo para esta aproximación contemporánea a Rapa Nui, de situar aquella trayectoria de transformaciones y organizaciones en el presente, del esfuerzo de construir y ejercer la autonomía en la acción y el debate, y desde los desafíos de articular un órgano político donde todos los rapanui puedan sentirse representados. Si no estará presente en este escrito esta dimensión no es por falta de información, sino que por falta de tiempo y además, con lo ya escrito se supera el número de páginas requeridas para una memoria de título. Y bajo esta intención, que ya es una promesa que me hago a mí mismo, me propongo continuar con esta investigación para que logre situarse de manera más contundente como un esfuerzo para ir despejando la pregunta de qué significa exactamente la autodeterminación en términos de su realidad

política, de que aspectos tener presentes a la hora de pensar un sistema de Gobierno insular donde un cuerpo representativo como *Hōnui* tenga un rol fundamental. Si bien se dan claves importantes en este texto para prefigurar aquella pregunta, aún falta, especialmente lo que se refiere a pensar el futuro de Rapa Nui desde lo todavía pendiente, de la esperanza que representa hoy *Hōnui* en el camino del Pueblo rapanui hacia la autonomía.

Espero que estas palabras iniciales puedan servir de guía para leer las páginas siguientes y que son finalmente, confesiones que develan que detrás de todo esfuerzo de escritura antropológica existe un autor, una persona, con interrogantes particulares sobre el mundo que lo rodea y que busca vehiculizar y darle un camino a esas preguntas a través de la investigación situada. El ejercicio de producción de conocimiento desde las ciencias sociales, si bien utiliza diversos métodos “objetivos” para darle sustento a sus postulados, no deja de ser un trabajo subjetivo donde el investigador como autor, articula bajo sus ideas y búsquedas intelectuales un relato, una retórica que se afirma a partir de la “realidad” captada como dato. Este preámbulo manifiesta también una invitación a pensar lo universal desde lo particular, de reconciliar lo singular con lo múltiple, de dejarse conmover con las historias, trayectorias y prácticas de otros Pueblos a pesar de su aparente alteridad radical. Se ha instalado en la antropología contemporánea a partir del llamado “giro ontológico” el pensar que habitamos en mundos diferentes que son irreconciliables e incommensurables entre sí, y claro, habitamos en contextos sociales determinados que nos condicionan a captar el mundo de determinada manera, donde la realidad no es causa sino efecto de esos imaginarios, y no podemos pretender devenir en el otro porque estamos cargados de origen, lo que no significa que no podamos establecer un intercambio de perspectivas, de iniciar un diálogo sincero y abierto con otros Pueblos, de repensar nuestras propias prácticas e ideas a partir de la experiencia de la alteridad. Hay muchas cosas que nos diferencian, pero también, hay muchas cosas que nos unen.

Introducción

Entre nubes de alto cielo y el desierto azul, aparece en el horizonte una perla de esperanza, un instante verde en medio del océano, un surco de vida en la marea eterna, un relieve de riscos y acantilados que contrasta con la planicie del Pacífico. Es la sensación de ver tierra firme después de cinco horas y media de vuelo, de experimentar los casi 3700 kilómetros que separan a Chile continental de Rapa Nui. Es imposible no hacer un paralelo entre las comodidades del presente, que permiten hacer un viaje aéreo sin escalas ni dificultades y las complejidades del periplo en la antigüedad, de pasar semanas de viaje por mar abierto expuesto a todos los peligros del indómito océano pacífico. Pensando en los primeros rapanui, el solo hecho de haber llegado a tal singular lugar, uno de los más aislados del planeta, ya es en sí una hazaña enorme; por algo se dice que los polinesios fueron en los albores de la civilización los mejores navegantes de la humanidad. Y si a esto le sumamos su arte en piedra, de las impresionantes estatuas –los mundialmente conocidos *mo'ai*– que se alzan a lo largo de toda la costa de la isla, la historia del lugar es sencillamente desconcertante. Ahora, esta heroica historia por la que es conocida la isla, que habla de los primeros tiempos, de cuando Hotu Matu'a llegó a la isla junto a su corte y fundó su estirpe, tiende a eclipsar y ocultar que la hazaña rapanui sigue escribiéndose hasta nuestros días, ya no para recorrer grandes distancias marítimas ni para levantar grandes monumentos, sino que para enfrentar el desafío de persistir como Pueblo ante los embates del colonialismo. Hoy los visitantes llegan en calidad de turistas, antes lo hacían como conquistadores.

En un contexto histórico definido por la pugna de potencias imperialistas por conquistar nuevos territorios de ultra mar, del “reparto del Pacífico”, los primeros años de contacto con occidente –comenzando por el descubriendo de la isla en 1722 por el navegante holandés Jakob Roggeveen, quien bautizó la tierra de Te Pito o Te Henua (el ombligo del mundo) como “Isla de Pascua”– estuvieron marcados por varios episodios que cambiaron para siempre la vida en Rapa Nui (Informe Comisión, 2003). Visitantes esporádicos de varias nacionalidades introdujeron nuevos bienes y recursos transformando los sistemas de valor internos de la isla, lo que en consecuencia terminó debilitando la práctica monumental –era difícil intercambiar enormes estatuas– hasta su desaparición (McCall, 1998), esclavistas del Perú arrasaron con la población a su paso, dejando a los rapanui al borde de la extinción a propósito de las enfermedades que introdujeron los pocos sobrevivientes que lograron retornar a la isla (Cristino et.al, 1984), evangelizadores franceses implantaron con la ayuda de su riqueza material un nuevo sistema de ideas, debilitando enormemente los conocimientos ancestrales por su naturaleza “pagana” (Moreno Pakarati, 2014a) –incluyendo sus sistemas de organización política–, y un aventurero también francés, después de haber expulsado a los misioneros a punta de fusiles ya que iban en contra de sus intereses, se autoproclamó Rey de la Isla, siendo después ajusticiado por los propios isleños en respuesta a su brutal despotismo (Fischer, 2005).

En un territorio totalmente aislado, la primera impresión ante la llegada del hombre blanco posiblemente fue de dicha y de curiosidad, de ver y experimentar algo diferente y nuevo, pero después de tantas experiencias traumáticas, los rapanui comprendieron de manera cruda que no todos los extranjeros que recalaban en sus tierras tenían buenas intenciones, y muchos de ellos llegaban con una marcada intención de apropiarse de sus dominios. Se instaló la pregunta para los isleños de cómo evitar la llegada de visitantes perversos, sin

que ello significara cerrar Rapa Nui, ya que los visitantes también representaban una importante fuente de recursos, especialmente de bienes, tecnologías y alimentos. Aquí, los evangelizadores, que ya habían regresado a la isla después del percance con Dutrou-Bornier y con el objetivo de dejar gente a cargo de su legado y “posesiones” –sobre todo animales–, instaron a los rapanui a través de sus autoridades “tradicionales” – autoridades creadas bajo la influencia de los padres franceses– a que apelaran a que algún Estado Nacional moderno se hiciera cargo de su protección a través de la integración de la ínsula a su marco soberano. Primero se pensó en Francia, después en Inglaterra, pero ante infructuosos intentos donde se enviaron varias cartas que no tuvieron respuesta (Foerster, 2021), apareció como alternativa la joven República de Chile, y a través de la firma de un tratado entre el *Ariki* (Rey) rapanui Atamu Tekena y su Consejo de Jefes (*Hōnuī*), simbólicamente representados en la bandera *reimiro* –creada especialmente para el acontecimiento, de firmar con un Estado Nacional en “igualdad de jerarquía”– y el Comandante de la Armada Policarpo Toro en representación de Chile –el llamado “Acuerdo de Voluntades” de 1888– la isla fue anexada al cuadro soberano de un Estado latinoamericano, lo que constituye una gran diferencia histórica con respecto a las otras islas de polinesia, las que fueron anexadas por potencias imperiales europeas (Delsing, 2015). El acuerdo fue suscrito, pensaban los rapanui, bajo la premisa que se reservaban el derecho sobre sus tierras e inversiones, y que Chile iba a actuar como un “amigo del lugar”, trayendo progreso, protección y desarrollo a la isla (Mendoza, 2004). Lamentablemente para los isleños, Chile comprendió el tratado de una manera muy diferente.

Los primeros años de convivencia entre Rapa Nui y Chile fueron tranquilos, principalmente porque los chilenos no contaban con los medios para instalar una colonia en un lugar tan distante. La misión dirigida por Pedro Toro Hurtado, hermano de Policarpo, fue un rotundo fracaso, y ante la falta de voluntad de las autoridades continentales de enviar más recursos, los primeros colonos se devolvieron a Chile con el peso de no haber logrado ninguno de sus objetivos (Fischer, 2005). Y el Estado chileno, ante la pregunta de qué hacer con su recién anexado territorio y siguiendo la misma estrategia que aplicó con sus dominios en el sur austral, se inclinó por arrendar la isla a una Compañía de capitales extranjeros –de una “*chartered company*” con derechos comerciales y políticos (Delsing, 2015), donde el administrador de la empresa privada iba asimismo ostentar el cargo de representante del Estado de Chile– y que tenía como objetivo el transformar a Rapa Nui en una estancia ovejera, pero a diferencia de los proyectos estancieros en Tierra del Fuego, iba a ser la misma población local la que iba a ocupar los puestos de trabajo necesarios para poner en marcha el proyecto de explotación (Foerster, 2012a).

Al igual que con Pedro Toro, la relación entre la población local y los recién llegados funcionarios de la Compañía inicialmente fue pacífica, incluso, los rapanui se sumaron de manera entusiasta en los primeros trabajos, pero pasó poco tiempo hasta que la relación se tornara tensa (McCall, 1997). La Compañía a partir de su proyecto de explotación estanciera, buscaba someter a la población isleña bajo su autoridad patronal, de transformarles en “peones” obedientes, y comenzó por enajenarlos de sus recursos, de sus tierras y animales. Los rapanui se vieron enfrentados súbitamente, a un otro armado que declaraba como ilegal su bandera, se atribuía la propiedad de los animales que pocos años antes les dejaban como regalo los misioneros y que además, les mandaba a ellos mismos a erigir una pirca que los confinaba a vivir en un reducido espacio de 1000 hectáreas, desapropiándolos de sus territorios para utilizarlos como tierra de pastoreo (Fischer, 2001).

En una época donde la comunidad isleña aún conservaba una estructura de poder propia, basada en la autoridad del *Ariki* (Rey) y su Consejo de Jefes, los rapanui iban a hacer todos los esfuerzos posibles para detener a aquel otro que estaba consiguiendo por el peso de las armas arrebatárles lo suyo.

El *Ariki* Simeon Riro Kainga, indignado con el autoritarismo del administrador de la Compañía Alberto Sánchez, llamó a su Pueblo a iniciar una huelga indefinida, exigiendo la llegada de un transporte que lo llevara al continente para entrevistarse con el Presidente de la República para presentarle sus quejas; Sánchez les pagaba bajos salarios, había arrebatado sus tierras, sus plantaciones y animales y eso era inaceptable en el marco de los acuerdos tomados con Chile a través del tratado (Moreno Pakarati, 2014a). Sánchez “accedió” a la petición, y en octubre de 1897, el *Ariki* viajó junto a tres de sus ministros – una verdadera comitiva real– a Valparaíso para cumplir con su importante misión. No esperaba que a su llegada un maquiavélico plan para acabar con su vida le aguardaba. El Rey Riro, el último Rey de Rapa Nui en ejercer como “mandatario”, cayó envenenado y falleció en la ciudad puerto a solo días de haber llegado (Foerster, 2013). Cuando la noticia de la muerte del *Ariki* llegó a la isla, aparentemente en 1899 en voz del propio Sánchez, los rapanui enardecidos se levantaron en resistencia contra la Compañía bajo el liderazgo de un nuevo Rey, el *Ariki* Ika, y durante algunas semanas la isla se mantuvo ingobernable (Moreno Pakarati, 2014a). En respuesta a la situación, el dueño de la Compañía Enrique Merlet, quien pisa la isla por primera vez, llegó acompañado con guardias y cargado con armas de fuego para terminar con el levantamiento y en un acto terrible, incendió las plantaciones de los isleños, en un intento por acabar con su economía de subsistencia para así hacerlos dependientes de la Compañía y sus recursos (Consejo de Jefes, 1988).

Los rapanui, infatigables, iban a proclamar a un nuevo Rey en 1901, el *Ariki* Moisés Tu’u Hereveri, quien se reveló en más de una oportunidad ante el despiadado nuevo administrador de la Compañía, el inglés Horacio Cooper (Moreno Pakarati, 2014a). Esta situación de inestabilidad en la isla que duro seis años, acabó definitivamente en 1902 cuando el capitán de la Armada Basilio Rojas llegó a Rapa Nui para sofocar un nuevo motín que tenía a Cooper totalmente sobrepasado; a la llegada de Rojas, el administrador estaba encañonado en la casa patronal rodeado por isleños montados a caballo (Cristino et.al, 1984). Rojas, no sin antes “normalizar” la descontrolada situación, dictó un bando de disposiciones –una clase de acto jurídico militar que se activa en contextos de guerra– que consagró vía imposición el nuevo orden colonial que regía en la isla, donde flameaba una sola bandera, mandaba una sola autoridad y regia un código de comportamiento donde los rapanui estaban obligados a vivir confinados en el poblado de Hanga Roa y a trabajarle a la Compañía (Foerster, 2015). No contento con esto, Rojas se llevó junto a él a cuatro isleños en calidad de deportados para evitar futuros levantamientos. Esta brutalidad llevada a cabo por la Armada, de acabar con la estructura de poder rapanui, de obligarles a trabajar para la Compañía y de deportar a cuatro de los suyos, marca también el primer acto de gobierno del Estado chileno en la isla, de la primera medida jurídica especial para el territorio de Rapa Nui.

La derrota política de 1902 significó para los rapanui el fin de su autonomía política en términos de una estructura de poder propia, con sus autoridades, investiduras y jurisdicciones. La superioridad militar del adversario colonizador, obligó a los rapanui a abandonar la estrategia de instalar una “dualidad de gobierno”, de proclamar sus

autoridades de forma paralela al gobierno colonial ya constituido en la isla. Esta desalentadora situación sin embargo, no implicó que los rapanui abandonaran su lucha por recuperar su tierra ancestral, solo que ahora lo iban a hacer por otros medios. Los rapanui pasaron al terreno “estructural” de la “sociedad”, de los “dominados”, y desde esta posición de asimetría –del terreno de las demandas– iban a articular a través de los años diferentes momentos de movilización que terminaron en todos los casos redefiniendo los nexos entre los rapanui y el Estado, transformando el carácter de la configuración del poder en la isla. Gradualmente, los rapanui fueron conquistando y creando espacios desde donde incidir en el gobierno local, en un proceso aun en desarrollo donde se ha ido fortaleciendo su posición en el tablero político de la isla. Subjetivamente, incluso en aquellos tiempos de colonialismo salvaje, los rapanui nunca llegaron a ser realmente “dominados”, y cada nueva transformación activada por su canto de protesta, sentó las bases de la movilización siguiente.

En 1914, un movimiento liderado por la profetisa de espiritualidad híbrida –cristiana y rapanui– María Angata, quien articuló a través de su prestigio como clarividente un discurso de verdad y justicia para impulsar a los isleños a recuperar sus recursos usurpados, iba a poner en tela de juicio el orden colonial impuesto por la Compañía, en ese entonces dirigida por el inglés Percival Edmunds (Moreno Pakarati, 2016a). A través de recuperaciones de ganado que se desarrollaron de manera ininterrumpida por 37 días, Edmunds, impotente ante la población alzada, vio desde la casa patronal como los rapanui “suspendían” su autoridad haciendo un uso libre de los animales, lo que implicaba además, que circularan sin restricciones a lo largo y ancho del territorio. En respuesta a esta situación, que dejaba sin efecto el poder de la Compañía, Chile envió al Comandante Almanzor Hernández para apagar la revuelta y reestablecer la paz colonial, y en un giro totalmente inesperado para los militares, quienes esperaban una violenta asonada indígena, fueron recibidos con alegría por los rapanui, con collares de flores y canciones de bienvenida (Foerster y Montecino, 2016). Los rapanui entendieron que un enfrentamiento abierto con los marinos armados –a propósito de la experiencia con Basilio Rojas en 1902– era un camino seguro hacia la derrota, y a través de este audaz gesto, buscaban transformarlos en aliados para su causa.

Este singular acto, de alguna forma “sedujo” a Hernández, quien a través de un tribunal levantado para aclarar el curso de los acontecimientos falló a favor de los isleños, reconociendo como verdaderas y legítimas sus denuncias contra la Compañía (Consejo de Jefes, 1988). Esto no se tradujo sin embargo, en el revocamiento del contrato de arriendo de Merlet, pero si en una “dislocación” del poder colonial, donde ahora, el cargo de Subdelegado Marítimo iba a recaer en un militar, acabando con la autoridad plenipotenciaria del administrador de la Compañía (Moreno Pakarati, 2016a). Esta “victoria estratégica” de los rapanui, consolidó un sistema de gobierno tripartito donde tanto los isleños, la Compañía y el Estado –quien por primera vez instala a una autoridad permanente en la isla para arbitrar en los conflictos– iban a tener influencia en la gobernanza de la ínsula. Aun así, en la isla seguía rigiendo un orden autoritario, de una Ley marcial donde regían los códigos militares de la Armada –orden consagrado a través de la Ley 3220 de 1917–, y los isleños aun no eran reconocidos como ciudadanos (Muñoz, 2019). Dentro de este esquema tripartito, los que menos pesaban a la hora de tomar decisiones eran los rapanui, quienes seguían siendo por así decirlo, chilenos de segunda categoría, siendo objeto de diferentes apremios y castigos por parte de las autoridades chilenas que buscaban hacerlos

obedientes a sus mandatos y disposiciones. Era cosa de tiempo para que se fraguaran nuevos cuestionamientos al orden imperante.

Para 1964, el profesor normalista rapanui Alfonso Rapu, quien recién había retornado a la isla después de estudiar en el continente gracias a una beca otorgada por la organización no gubernamental Sociedad de Amigos de Isla de Pascua (SADIP), institución sensible a los “crímenes de Pascua” y que resolvió apoyar a la comunidad a través de la beneficencia y las becas de estudio (Foerster y Montecino, 2021), iba a dirigir un nuevo movimiento reclamando derechos ciudadanos para los isleños, donde entre varias estrategias para hacerse escuchar, se destacan la autoproclamación de Alfonso como el nuevo Alcalde de la isla, en una clara afronta a la autoridad del Subdelegado, y el envío de una carta al continente que explicó en trece puntos el régimen despótico al que estaban sometidos (Foerster, 2016). En respuesta a estas acciones que fueron captadas como actos subversivos y separatistas por la Armada, arribó a la isla la escampavía Yelcho con 37 soldados abordo para neutralizar la revuelta. Las autoridades detuvieron a Alfonso, sindicándolo como el principal responsable de la situación, y cuando se disponían a deportarlo al continente, la comunidad, particularmente las mujeres rapanui, se abalanzaron para rescatarlo de las manos de los militares (Grifferos, 2000). Alfonso tuvo que esconderse algunos días para evitar ser apresado. La presencia de una expedición médica canadiense en la isla puso el elemento circunstancial que necesitaban los rapanui para impulsar un movimiento de protesta más radical, donde los militares chilenos iban a abstenerse de ejercer una violencia desmedida contra la población ante la vista de agentes externos (McCall, 1997).

Mientras tanto en el continente, la carta que fue publicada en un diario de circulación masiva logró instalar un debate en la sociedad civil chilena a través de la prensa escrita, donde algunos se inclinaron por apoyar la tesis de la Armada, de que se trataba de un movimiento independentista que buscaba la separación de la isla de Chile y otros, describieron los sucesos como manifestaciones de descontento de la población local que necesitaban de una pronta respuesta por parte del Estado, para evitar mayores conflictos en un contexto internacional donde estaba en boga el tema de la descolonización de territorios no autónomos (Foerster y Montecino, 2021). En este ambiente, entraron en escena los “rapanui continentales” que al igual que Alfonso habían viajado a Chile para estudiar o trabajar y que todavía se encontraban en el continente, y a través de sus gestiones, consiguieron organizar una reunión con el Ministro del Interior Bernardo Leighton en el Palacio de gobierno para explicarle lo que realmente estaba sucediendo en la isla (Foerster y Montecino, 2021). En la instancia, un grupo de 12 rapanui expresaron que los “pascuenses” se consideraban ante todo chilenos, sin perjuicio de que en su territorio venían ocurriendo lamentables hechos de vejámenes y privaciones que no había que dejar pasar. Instaron al Ministro a tomar cartas en el asunto, especialmente en lo referido a incorporar efectivamente a Rapa Nui a la vida nacional. De esta manera, Rapu sin anticiparlo, contaba con todo un equipo de voceros en el continente quienes a partir de sus acciones, amplificaban y clarificaban ante la sociedad civil chilena y el Estado el sentido de las legítimas demandas del movimiento.

Y el gobierno de Frei Montalva, entendiendo que la situación colonial en la ínsula ya no daba para más, promulgó en 1966 la Ley 16.441, conocida como Ley Pascua, la que integró a la isla al marco de derechos de los Estados democráticos, dando origen a nuevas

instituciones con autoridades escogidas a través del voto popular y tribunales civiles de justicia (Delsing, 2015). Al alero de la Ley, se abrieron diferentes espacios de participación política y de gestión del territorio en la isla, como la Municipalidad –donde su primer Alcalde fue justamente Alfonso Rapu–, la Gobernación Provincial, la Junta de Vecinos, entre otras, las que permitieron un mayor involucramiento de la comunidad en las decisiones del gobierno local. Sin embargo, como un efecto no esperado de la nueva legislación, al establecerse en la isla el nuevo andamiaje institucional se dispuso sin consulta alguna de la tierra de los rapanui, activando críticamente el hecho que el Estado había inscrito la totalidad de los terrenos de la isla como de su propiedad en 1933 (Foerster, 2016). Esta situación, que abría la posibilidad de un “colonialismo de colonos”, de que continentales comenzaran a apropiarse de las tierras de los isleños, iba a ser cuestionada fuertemente por un nuevo movimiento durante la década de los 80’.

El renacido Consejo de Jefes rapanui, –la figura tradicional que en representación de los rapanui firmó el Acuerdo de Voluntades en 1888, el *Ariki* y sus ministros (*Hōnu*)–, refundado en 1976 y liderado por el ex enfermero de la Armada Alberto Hotus, que agrupaba a las 36 familias originarias de la isla, comenzó una enérgica campaña para denunciar la ilegalidad del decreto de Ley N° 2885 (la llamada Ley Pinochet) promulgado por la Junta Militar en 1979, el que consagraba la facultad del Presidente de la República de otorgar títulos de dominio en Rapa Nui –potestad abierta por la inscripción fiscal del 33–, además de permitir que continentales bajo ciertas condiciones –nacidos en la isla o que pudiesen acreditar una estadía de cinco años con un oficio permanente– pudiesen optar a tierras que por supuesto, pertenecían a los rapanui (Delsing, 2015). En esta línea de reivindicaciones territoriales, el Consejo – también denominado “Consejo de Ancianos”– publicó en 1988 el texto “*Te Mau Hatu o Rapa Nui*”, que significa “Los Verdaderos Dueños de Rapa Nui”, donde se desarrollan con sumo detalle los vínculos de parentesco de los rapanui del presente con los antiguos. El libro representa un verdadero “códex” desde donde situar a las familias de la isla con su pasado ancestral, y en el contexto de la disputa con la Ley Pinochet, constituyó un valioso argumento para validar el “derecho natural” de la comunidad con respecto a la propiedad de su territorio. No es casual que el texto haya sido publicado en el año de conmemoración del centenario de la firma del Acuerdo de Voluntades, escenificando que el Estado aún era incapaz de establecer una relación pacífica con el Pueblo rapanui. A partir de estos hechos, el Consejo reclamaba fundamentalmente; la derogación inmediata de la Ley Pinochet y de la inscripción fiscal del 33, el reconocimiento del Consejo como la autoridad representativa de los rapanui ante las autoridades, y la restitución total de las tierras de la isla hacia los isleños (Foerster, 2021).

No fue hasta el proceso de transición democrática y a través de sus gestiones con el gobierno entrante que el Consejo logró importantes victorias para Rapa Nui en esa línea, consagrando en la Ley Indígena el “*Ius sanguinis*” –el lazo de sangre a la comunidad otorga– como mecanismo para resolver quienes podían adquirir la categoría de “indígena” bajo la Ley y a través de ello, determinar quienes tenían derechos de propiedad sobre las tierras de la isla (Yáñez et.al, 2014). Esto dejó fuera la posibilidad de que continentales tuviesen derecho de propiedad alguno sobre los terrenos en Rapa Nui. El Consejo logró también al alero de la misma Ley, ser reconocido como la autoridad representativa del Pueblo rapanui a pesar de no tener personalidad jurídica, además de la creación de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA), importante espacio de gobernanza

local mixto inédito en Chile y con una alta presencia rapanui, donde el propio Consejo iba a ocupar un escaño permanente (Astudillo, 2018).

A pesar de estas importantes victorias, el estrecho vínculo de Alberto Hotus con el gobierno de la Concertación, que permitió que Hotus ocupara varios cargos en la administración local, y el no haber logrado la restitución total de las tierras de la isla hacia los isleños a través de la Ley Indígena, suscitaron un conflicto interno en la comunidad que tuvo como consecuencia la escisión del Consejo en dos entes (Delaire, 2018). El Consejo de Jefes N°2, formado por ex miembros del Consejo original, se constituyó estratégicamente como organización para continuar con las demandas de restitución territorial a través de movilizaciones rupturistas y disonantes con la “paz” de la transición, apuntando a que la recién promulgada Ley Indígena no respondía realmente a las demandas de la comunidad, además de denunciar que Hotus ya no tenía legitimidad como líder en relación a su estrecho vínculo con el gobierno chileno (Fischer, 2005). Si bien el Consejo N° 2 no logró en su momento ser una alternativa real al liderazgo de Hotus, perdiendo consecutivamente varias elecciones donde midieron fuerzas con el Consejo original, esta mirada crítica, de que el importante asunto de la restitución territorial aún estaba pendiente, fue el caldo de cultivo e inspiración estratégica para la gran movilización que años más tarde volvería a transformar el orden político de la isla.

En marzo de 2015, la organización Parlamento rapanui, heredera del Consejo N° 2 y sus maniobras de disputa más radicales, de cortes de caminos y “tomas” de espacios públicos, lideró junto a los comisionados rapanui en CODEIPA el cierre de los caminos de acceso al Parque Nacional Rapa Nui (PNRN) –principal atracción de la isla donde se concentran las “grandes obras” de la antigüedad– bajo dos demandas centrales: primero, la promulgación de una nueva Ley de residencia que regulara la estadía y permanencia de los no rapanui en la isla, medida necesaria en vista al crecimiento explosivo de visitantes quienes con cada vez más frecuencia se terminaban por quedar en la isla en calidad de residentes, poniendo en riesgo la sustentabilidad de los recursos hídricos, alimentarios, ambientales y territoriales de la ínsula, y la segunda demanda, basada en la histórica reivindicación de restitución territorial hacia los rapanui, fue la exigencia a que se celebrara un acuerdo de traspaso de la administración del Parque, en ese entonces en manos de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) hacia un ente rapanui de administración, en un acto de justicia y reparación donde los rapanui iban a recuperar el dominio sobre las tierras donde antiguamente sus ancestros dieron forma a los colosales *mo'ai*, paisaje monumental que hoy constituye su patrimonio, su historia como Pueblo.

Estas demandas, que un inicio salieron a flote en forma de protesta –entre 2009 y 2010 el Parlamento fue el convocante y articulador de varias manifestaciones–, estaban siendo impulsadas y trabajadas por los comisionados rapanui en CODEIPA en múltiples mesas de trabajo con el gobierno, bajo una perspectiva estratégica de disputar las demandas rapanui “desde adentro”, pero en 2015, como consecuencia a una negligencia del Ministerio del Interior con respecto al cumplimiento de los plazos y acuerdos tomados previamente con los comisionados –negligencia que terminó estancando el proceso de dialogo– el conflicto escaló hasta el cierre de los caminos. La intención de la protesta era presionar para que esas conversaciones, que se tenían desde al menos 2010, logran de una vez por todas llegar a puerto. Finalmente, los rapanui después de un tenso año 2015, de controversias y diferencias permanentes con las autoridades estatales y entre ellos mismos –la inicial

alianza CODEIPA y Parlamento por ejemplo duro solo cuatro días– consiguieron en 2016 la promulgación de una nueva Ley de residencia y en 2018, la firma de un contrato de concesión entre el Ministerio de Bienes Nacionales y Ma'u Henua que estableció el traspaso definitivo de la administración total del PNRN y sus recursos hacia la comunidad rapanui. Además, en el marco de este mismo proceso de conversaciones y negociaciones con el ejecutivo en CODEIPA, se creó en 2018 un área marina protegida de múltiples usos (AMCP-MU) con una extensión de 57,9 millones de hectáreas –actualmente la más grande de América Latina–, medida que constituye un gran avance en relación a la protección y conservación de la flora y fauna marina del territorio isleño frente a la pesca industrial.

Los profundos cambios abiertos por la movilización rapanui en 2015, configuraron una fórmula de Estado local donde los rapanui ya no solo iban a tener una importante posición política, en el terreno de la administración y gestión del gobierno, sino de una importante posición económica, en el terreno de la administración y gestión del principal motor económico de la isla. En el marco de la discusión de esta nueva fórmula, donde se hizo necesario crear un organismo técnico de administración como Ma'u Henua para asegurar la legalidad del traspaso del Parque, se instaló también la pregunta en la comunidad en torno a formar un ente político donde estuviesen representadas todas las familias rapanui, en la perspectiva de lograr involucrar a la comunidad en su conjunto en la administración de su patrimonio. Con un Consejo de Ancianos debilitado, y un Parlamento desgastado, quedó claro que existía un vacío en torno a la representación de la comunidad, y de esta necesidad política, de crear un nuevo organismo de representación autónoma “desde abajo”, renació *Hōnui*, organización de las familias rapanui basada en el mismo sistema de los 36 apellidos originarios que el Consejo de Jefes liderado por Hotus puso en práctica para constituirse, y que manifiesta la propuesta organizativa actual de los rapanui frente al desafío de la autonomía, de construir un sistema de gobierno local basado en autoridades rapanui y que no dependa de la voluntad del continente para implementar transformaciones profundas. *Hōnui*, en los estatutos de Ma'u Henua, es señalado como “autoridad fiscalizadora” de la comunidad indígena, por lo que actualmente tiene la gran responsabilidad de darle un sostén de legitimidad desde las familias a los esfuerzos que está realizando Ma'u Henua en relación a la gestión de sus bienes comunes.

Así, a partir de este sumario de acontecimientos que vamos a revisar en profundidad en las páginas siguientes, de las coyunturas críticas en la relación Pueblo rapanui – Estado chileno, decir que el Estado, a partir de la chispa activadora de la acción colectiva rapanui –la comunidad y su agencia–, fue “desplazando” sus instrumentos de poder hacia la comunidad, dando paso a una forma de Estado local en constante hibridación. Y en esta trayectoria de disputas se sitúa la organización *Hōnui*, expresión actual de aquel “poder rapanui” capaz de transformar y crear nuevos escenarios a partir de su emergencia. Solo que a diferencia de los anteriores momentos de unidad social y organizativa de los rapanui, el renacer de los *Hōnui* del presente fue consecuencia de un proceso de cambio político activado por otros actores isleños, como la CODEIPA y el Parlamento. Los *Hōnui* actuales son efecto de aquellos cambios, más no su causa activadora como en las coyunturas anteriores.

Frente a esta historia, de los rapanui reconquistando la cuna que los vio nacer –o sea, de su voluntad de poder–, existen principalmente dos enfoques en la literatura. El primero, el enfoque de la “leyenda negra” (Delsing, 2015; Amorós, 2018; H. Fisher, 2001) que hace

hincapié en los vejámenes y atropellos cometidos por los diferentes poderes coloniales que han intentado imponer su regla en la isla a través de los años, de una “alteridad destructiva”, donde la movilización rapanui se sitúa como una enérgica respuesta ante la autocracia colonial y sus injusticias. Y, el segundo enfoque, el de las “zonas grises” (Foerster, 2014; S.R Fischer, 2005; Porteous, 1981), que si bien no desconoce la dinámica colonial, se sitúa desde una perspectiva que analiza la movilización rapanui desde su “devenir otro”, donde sus sistemas de organización y estrategias de disputa se hallan definidas por un influjo de intercambios permanentes con actores externos, de una “alteridad productiva”. Esta dualidad de enfoques, que más bien, responden a diferencias de énfasis que a una tensión de abordajes, dibujan retóricamente al “sujeto” rapanui en sus disputas de manera distinta. En lo que se refiere al concepto de contradicción, en el primer enfoque es esencial, de códigos conflictuantes en su naturaleza, de los rapanui contra el Estado, y en el segundo es coyuntural, está siempre abierta y en constante redefinición, de los rapanui en el Estado. Con respecto al sujeto Estado, la tesis esencialista maneja una teoría restricta del Estado, de una estructura integrada y coherente, de un aparato de dominación, y en cambio la tesis historicista maneja una teoría ampliada del Estado, de una estructura de múltiples dependencias, de un aparato de oportunidades. Y en relación a la subjetividad del sujeto, del “ser” rapanui, la primera tesis es sensible a la dimensión “ancestral”, de la intimidad simbólica como inspiración y base de la acción colectiva, de la “tradición” que persiste, y la segunda es receptiva a la dimensión “contingente”, de las relaciones históricas que modelan su acción, de la “modernidad” transformadora. En una búsqueda de síntesis, de una aproximación de dialogo de ambos enfoques, el texto recorrerá la historia política contemporánea de Rapa Nui entre un concepto historicista de contradicción y Estado, y un enfoque sensible a lo “ancestral”, de buscar situar una trayectoria organizativa de larga duración, de una cierta continuidad de los “primeros tiempos” en los acontecimientos contingentes. La intención será intentar conciliar la dimensión “tradicional” con la “moderna” en el análisis de la historia contemporánea del “poder rapanui”, y que es la historia de la voluntad política de los rapanui, del poder en un sentido positivo. Aquí decir como preámbulo, que ya sea directa o indirectamente, *Hōnui* como institución –mas no como organización– siempre ha estado presente en los acontecimientos históricos de la isla.

En el primer capítulo, se caracterizara una trayectoria del poder rapanui desde 1888 hasta 1998, desde la firma del Acuerdo de Voluntades hasta el año de promulgación de la Ley Indígena en Rapa Nui, pasando brevemente por su pasado ancestral, de la materia inicial que en su devenir le da forma a toda esta historia. Las fuentes revisadas son principalmente secundarias, de investigadoras e investigadores quienes han desarrollado un gran trabajo documental y de archivo para reconstruir la historia de Rapa Nui. El aporte de la presente investigación en este apartado, será el desarrollo de un nuevo abordaje conceptual, de nuevas herramientas de comprensión para abordar una historia de la que ya se ha escrito. Y en el segundo capítulo, se analizara en detalle la coyuntura del año 2015 que dio origen al nuevo despertar de *Hōnui*, a través de la revisión de la prensa digital y de documentos hasta ahora inéditos en los estudios sobre la isla, y que es el archivo de actas y documentos de trabajo de la subcomisión CODEIPA. El aporte en este apartado a la literatura disponible, además del archivo mismo, es contar en detalle una historia de la que prácticamente no se ha escrito. Decir también que el relato mismo, en su tejido y continuidad escritural, hubiese sido imposible de realizar sin el aporte de varios rapanui con los que compartí en mi estadía en la isla, y algunos de sus relatos también aparecen a lo largo del texto para complementar la información proporcionada por las fuentes escritas. La “memoria” de la comunidad es el

hilo que conecta toda la información que vamos a montar en las páginas siguientes. Antes de pasar al texto, se hace necesario desarrollar algunos elementos conceptuales para mejorar su comprensión, particularmente en lo que se refiere a que vamos a entender como poder.

Según el filósofo surcoreano Byun-Chul Han (2016) en relación al concepto de poder existe un gran caos teórico. Existen nociones jurídicas, políticas y sociológicas del poder que a la vista resultan irreconciliables. El poder termina asociándose tanto a la libertad como a la coerción, lo que hace imprescindible hallar un concepto dinámico de poder “capaz de unificar en sí mismo las nociones divergentes respecto de él” (Han, 2016: 9). Para Han el poder en cualquiera de sus formas –sea para reprimir o para liberar– se trata de un “yo”, de una conciencia, que se quiere a sí misma y que busca continuarse a sí misma en lo otro, de una dialéctica entre subjetividad y continuidad. “El poder capacita al yo para recobrar a sí mismo en el otro. Genera una continuidad del sí mismo. El yo realiza en el otro sus propias decisiones” (Han, 2016: 18). Aquel recobrar, es fundamentalmente, el realizar la voluntad del sí mismo en el otro, de transformar un posible no de los “súbditos”, en un sí. El poder, además de subjetividad y continuidad, representa una acción frente a la alteridad –del soberano hacia sus súbditos o viceversa–, de la activación de un sistema de intermediación que a partir de determinados medios, puede ser estable o inestable; estable si opera a través del convencimiento y la captación del otro, inestable si lo hace a través de la coerción y la violencia contra el otro. El nivel de “eficiencia” de la intermediación se juega en producir una “sensación” de libertad en el otro, independiente de que aquel orden sea realmente libre; el objetivo es el sometimiento acrítico, silencioso. Dice Han (2016) que allí donde nadie habla de poder es donde con más fuerza existe, donde el poder alcanza a disolverse en el consentimiento.

Este concepto dinámico y positivo de poder que se centra en la voluntad, de una “lógica del poder”, bien puede dar cuenta tanto de las acciones represivas o de consenso de un Estado frente a la sociedad, así como de las acciones de un colectivo organizado en una abierta disputa o negociación con el Estado. Bajo este concepto de poder, las diferencias entre ambas formas de poder –social y estatal–, son diferencias de grado y no de naturaleza. Así, desde la comprensión del poder en su “lógica”, vamos a captar al Estado y a los rapanui organizados como “poderes”, como proyectos de acción en continua disputa y repercusión recíproca, de un sistema de intermediación abierto donde se relacionan un poder estatal constante y en crecimiento y un poder rapanui inconstante y en articulación. Y es en aquellas diferencias de grado, donde aparece la política.

Un poder para constituirse como tal, necesita de un espacio que lo porte, que lo afirme y legitime. Incluso concentrándose en un vértice –en un “soberano” individual–, el poder es un acontecimiento del espacio, de una conjunción o de una totalidad que enlaza unas partes con otras. Si el poder es un fenómeno de la continuidad, esta logra configurarse espacializándose, y aquel espacio, emerge de la confluencia colectiva. Retomando a Hannah Arendt, y en relación a una “política del poder”, Han argumenta que el poder presupone un “espacio de aparición”, que “destella...siempre que los hombres están juntos actuando y hablando.” (Han, 2016: 127). Este espacio de convivencia, surge cuando los individuos aparecen “expresamente” como sujetos políticos, actuando y hablando juntos. El poder es también el “espacio de los comunes”; el poder no lo posee nadie, surge en el espacio intermedio en el que los sujetos “aparecen” unidos y desaparece cuando se

dispersan. Esta dimensión del poder es definida por Han como comunicativa o sinérgica. Sin embargo, se necesita algo más para que un espacio de aparición –que es un espacio de ser– llegue a ser un espacio de poder. El actuar en común, la unidad social, es efecto de algo, es una consecuencia de un “contra”, de la necesidad de una respuesta mancomunada frente a un otro que afecta negativamente al todo, hacia una amenaza. Aquí aparece la organización y la estrategia, donde el “actuar en común” es un actuar orientado al éxito, de un hacer instrumental con determinados fines. El “sí mismo” común, se vuelve especialmente visible en el acontecimiento en que el “uno” se vuelve contra el colectivo. Esta dimensión social del poder, del espacio y su configuración, capta entonces al poder colectivo en sus vertientes sinérgica y polémica, de un espacio comunicativo donde el grupo produce su unidad como conjunto, y como un espacio de lucha y de voluntad unitaria frente al otro que amenaza con la auto enajenación del grupo, de políticas de la unicidad y la diferencia. Esta dualidad de “orígenes” del poder social, es útil para comprender analíticamente los momentos de unidad social de los rapanui, del momento donde un poder se forma y aparece en escena, donde a través de un espacio de organización confluyen sus principios de autoridad o de representación –el momento sinérgico–, y sus marcos reivindicativos –el momento polémico–, no obstante, no logra dar cuenta del funcionamiento de la estructura estatal en la isla. Aquí cabe distinguir entre poder y gobierno.

El espacio de poder de los rapanui ha sido inconstante a través del tiempo, surge en coyunturas críticas y como veremos en las siguientes páginas, alcanza el carácter de “espacio de los comunes” hasta cierto punto. En cambio, el espacio del poder estatal es constante, y se ha expandido continuamente desde que instaló su primera norma jurídica en la isla. La dimensión social de la que habla Han solo sirve para entender aquellos momentos donde un poder se genera, mas no tiene fuerza explicativa para abordar el proceso de un Estado en pleno desarrollo. Aquí al Estado, en su dinámica espacial, lo vamos a captar desde un concepto abierto de gobierno, de una estructura de interacción estratégica que construye una constelación singular de los poderes existentes, de la construcción situada e histórica de una “fórmula de gobierno” para administrar y gestionar los recursos y la población de la isla. No hay gobierno sin poder, pero si puede haber poder sin gobierno, o dicho de otra manera, existe el poder sin estructura política, pero no existe una estructura política sin poder. La dinámica de “intermediación” de la que habla Han en abstracto, se realiza políticamente a través de la articulación de aquella fórmula.

Por último, decir que la vocación universalista de la búsqueda de formas fundamentales del poder dificulta un abordaje de los contenidos y lazos sociales históricamente situados. El éxito de cualquier gestación de un espacio de lo común, se juega en su capacidad de representar y crear una voz que habla en su propia lengua. La continuidad del sí mismo, y su posibilidad de manifestación, está determinada por los vínculos y asociaciones concretas de una colectividad que construye cotidianamente sus límites y experiencias. Una versión realista del poder, debe incluir en sus supuestos una reflexión antropológica del poder, suspicaz a las trayectorias históricas de los Pueblos. Y con esto en mente, este concepto abstracto de poder va a servir solo de coordenada analítica para comprender los complejos procesos políticos que toman lugar en Rapa Nui, y al final será la propia historia de los rapanui y sus disputas la que hará emerger un concepto de poder que haga sentido con las dinámicas que toman lugar en la isla. Intentaremos hacer un sumario de ese esfuerzo, de aproximarnos a una reflexión sobre los fundamentales del poder desde Te Pito o Te Henua en las reflexiones finales.

Mito e Historia

Hōnui como institución de la cultura rapanui ha existido desde siempre, y ha sido el devenir del tiempo el que le ha dado diversidad de formas, manifestaciones y propósitos. Aquí nos hallamos con dos temporalidades significantes que se van tejiendo una y otra vez a lo largo de la historia contemporánea de la isla. Por un lado, una temporalidad distante, de los tiempos iniciales, del fuego originario, de energías y símbolos base que se instalan como un referente permanente para construir el ahora. Por el otro, tenemos una temporalidad cercana, de los tiempos presentes, de un enfrentar los desafíos de la contingencia con creatividad y sentido de lo nuevo. El tiempo distante, emerge al pensar a *Hōnui* como una institución, y el tiempo presente, emerge al pensar a *Hōnui* como una organización. El devenir del poder rapanui, aquel momento donde los isleños aparecen juntos en acción y palabra, se basa en esencia en una constante conciliación del pasado con el presente, para así construir el futuro. Las distancias de ambos tiempos son a veces, difíciles de discernir en un lugar como Rapa Nui, donde lo antiguo, lo distante en el tiempo, está tan presente; basta con solo devolverle la mirada a las estatuas altas de cuello que pueblan toda la isla.

Decía Claude Levi-Strauss (1995), a la hora de analizar los más diversos mitos del mundo, que para leer un texto complejo –como una institución social – era necesario hacer un doble movimiento; tanto de izquierda a derecha (diacrónicamente) como de arriba hacia abajo (sincrónicamente). Tal y como se lee una partitura musical bajo el principio de la armonía, necesitamos saber el sonido específico de cada nota, información que es inmutable y va más allá de la partitura, y que tiene que ver con un lenguaje musical universal y también necesitamos saber cómo cada una de las notas se ligan entre sí y forman una composición, información que es el fin en sí mismo de la partitura, su singularidad. En el ensamblaje de ambas dimensiones del signo, de las notas como unidades y como eslabones de un encadenamiento, está el mensaje, está la canción. Esta linda metáfora, también sirve para visualizar la complejidad del fenómeno político en la isla, donde la historia se funde en lo presente, donde cada nuevo acontecimiento no es tan nuevo como parece, donde hay múltiples notas, múltiples signos inmutables e imperecederos que entran en escena y vuelven desde un lugar distante a determinar e influir el curso de la historia en la isla.

Este capítulo, propone una navegación a través de una abundante historia, llena de acontecimientos y procesos que le han dado forma a la Rapa Nui contemporánea. Todo comenzó como un esfuerzo por rescatar y situar los múltiples elementos del pasado ancestral y reciente en los *Hōnui* del presente, y terminó por recorrer la historia contemporánea de la isla, pasando brevemente por su pasado arqueológico. Esto, a propósito de que, veremos que los *Hōnui* representan solo una de las tantas formas que ha tomado el poder rapanui para manifestarse y segundo, que en los momentos donde los rapanui ejercen su voluntad política, su soberanía en respuesta al colonialismo del Estado chileno, se inicia un complejo proceso donde ambos, tanto los rapanui como el Estado, se transforman en algo distinto, en algo nuevo. Lo que pasa actualmente, no se comprende del todo si no se enmarca en una trayectoria general de cambios y transformaciones. Más que un apartado de meros antecedentes históricos, este capítulo da elementos para desarrollar una propuesta de lectura sobre la historia política contemporánea de la isla.

1.1 La fundación de Hotu Matu'a

Cuando Rapa Nui...no era nada más que un planeta muerto en su cuna oceánica, una estirpe, la de Hotu Matu'a, que venía acompañado de una corte real desplazándose de horizonte en horizonte; pasó por ella, y fundó su casa, cerró las alas, vivió, repartió sus dominios, manifestó sus dones, hacia el Oeste, hacia el Este, hacia el espacio unido, hasta que estableció gérmenes puros, hasta que comenzaron las raíces.

Es tan singularmente bella y sugerente esta isla con sus estatuas altas de cuello, grandes cabezas puras en el orgullo del silencio, diríase un panegírico triste de toda la belleza de la tierra que se abandona, un canto de despedida, una elegía.

Después del silencio, que se vino adensando, cuajó en una runa invisible, con su secreto sellado. ¿Quién se atrevió a preguntar, a interrogar las estatuas interrogadoras? Este silencio, con los enigmas de su verbo en potencia, sin duda, su rapsoda. (Paloma Huki en Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 9-10)

Hōnui existe desde tiempos ancestrales. Cuenta el mito de origen (Consejo de Jefes de Rapa Nui, 1988) que el rey Hotu Matu'a, un hombre de gran poder sobrenatural – *Mana* –, se lanzó a la urgente búsqueda de una nueva tierra para su Pueblo a propósito que Hiva, su tierra de origen, estaba siendo azotada por las calamidades de la naturaleza, principalmente la inundación. El rey por supuesto, no estaba solo para resolver tamaño desafío, ya que como todo buen líder, tenía el apoyo leal de su gente. Su consejero Haumaka, hombre dotado de un enorme poder espiritual, recorrió el océano en sus sueños y a su despertar, estaba seguro de haber encontrado la tierra de la salvación. Siete exploradores fueron enviados para confirmar los dichos de Haumaka, hallando finalmente aquella nueva tierra que el sabio había divisado en sus ensoñaciones. Este acontecimiento, dicen los científicos del presente, tuvo lugar en algún momento entre el año 400 y el 1200 después de Cristo (Fischer, 2005). Así, y a través de la ayuda clave de uno de los sabios de su corte y sus exploradores, Hotu' Matua llegó a la isla de Te Pito o Te Henua –el ombligo del mundo– hoy conocida como Rapa Nui para fundar su casa, donde repartió sus dominios, manifestó sus dones y organizó políticamente a una nueva sociedad.

Antes en la isla existían *Mata* (tribu) y cada *Mata* tenía su líder, su guía, su autoridad central. Se dice que los *Tangata Hōnui*, traducido por McCall (1980) como “hombre de substancia”, eran quienes encarnaban la autoridad de los *Mata* y en consecuencia componían el consejo del rey. La autoridad central, el rey, el *Ariki mau*, necesitaba de ministros, de consejeros, de alianzas, de un “atrio del poder” (Han, 2016) compuesto por los jefes de los *Mata*. Según Sahlins (1955) *Mata* es una organización de ramaje o ramificada, basada en grupos de parentesco fuertemente estratificados. Cada sujeto, cada rama del ramaje, dibujaba su ancestría generalmente patrilineal hacia un ancestro común, hacia un pariente directo de Hotu Matu'a. Cada *Mata* a su vez, estaba compuesto por múltiples subgrupos o *Ure*, que según Fischer (2005) eran linajes segmentarios que habitaban un espacio determinado del territorio del *Mata*. Aquellos diferentes *Mata* fueron divididos por el héroe fundador en dos confederaciones de tribus; los *Tu'u Aro kote mata nui* del oeste, y los *Tu'u Hotu iti kote mata nui* del este. Los *tu'uario* controlaban la pesca y los *hotuiti* la agricultura, es decir, los primeros controlaban los recursos del mar y los segundos, los recursos de la tierra. Ambos grupos, eran competidores y también, partes matrimoniales (McCall, 1998).

La sucesión de las jefaturas, de los *Tangata Hōnui*, así como también la sucesión real, del *Ariki mau*, se daba bajo el sistema de la primogenitura – *Atariki* en rapanui, que significa

primer hijo o sombra del rey (McCall, 1998) –. Siguiendo a Sahlins (1955), la regla de sucesión por primogenitura funda una distinción estructural –jerarquía– entre la línea de los mayores, de los herederos directos, y la línea de los jóvenes, de los herederos próximos. Cada línea del ramaje es clasificada de acuerdo a su antigüedad y a su relativa cercanía al ancestro común. Experiencia constituye grado, así se determinaba quien debía liderar y dirigir los destinos de la progenie, y también a quien le correspondía heredar el mando. *Mata* no era solo unidad sociopolítica, sino que también socioeconómica. Según Fischer (2005) los propietarios de la tierra en la Rapa Nui antigua eran justamente los *Mata*. En ella se cultivaba y se trabajaba, haciendo posible la continuidad del grupo y sus condiciones de reproducción. En el mito, una de las primeras acciones del héroe fundacional polinésico es dividir la tierra, segmentarla, manifestar sus dones y darle un lugar a su gente, un espacio vital. Parafraseando a Paloma Huki, solo así aquellos gérmenes puros hacen raíces. Incluso en momentos de guerra intertribal, los derechos de propiedad permanecían y se respetaban. El grupo derrotado trabajaba las tierras del vencedor como esclavos (Fischer, 2005).

En aquellos años, de aristocracia y reyes, nace la monumentalidad de las estatuas altas de cuello, aquellas que han maravillado al mundo entero, de ancestros deificados e inscritos en la piedra por la eternidad. Al igual que sus parientes culturales de polinesia, los rapanui trajeron consigo la práctica de construir plazas de tierra amontonada –*Ahu*–, espacio donde circulaba y fluía gran parte de la vida cotidiana rapanui; en sus proximidades se levantaban viviendas, se organizaban celebraciones, se juntaban los parientes, se rendía culto al pasado y se construía el presente (McCall, 1998). En toda Polinesia, estos *Ahu* constituyeron un sistema de marcas para representar a honrados ancestros ya fallecidos, y al mismo tiempo, para mantener en el presente su bravura y poder. No es un culto a la muerte, sino una forma de “deleitarse” con los propios dones especiales. (McCall, 1998). Sin embargo, los rapanui llevaron esta práctica más lejos, y montaron enormes figuras de piedra sobre las plataformas, en un esfuerzo para escenificar el poder de los *Mata* con un alto grado de dramatismo, y a partir de un sofisticado desarrollo tecnológico.

A juicio de Rull (2016) los *mo'ai* cumplían una doble función, mostraban gráficamente la ancestría de los *Mata* y también, su poder y organización. Un ancestro vivo y presente daba buena fortuna en la cosecha, en la pesca, y protegía a los suyos de la guerra y la calamidad. A través del monumento, los *korohua* (los mayores), los sabios, los mayores aun guiaban a los suyos –a su árbol descendiente –, desde su sitio alto de cuello. Podemos decir entonces que, los *mo'ai* representaban a antiguos e importantes *Tangata Hōnui*– figuras de autoridad y respeto –, para así mantener vivo y presente su mensaje y guía. Sin embargo, en la ruta del devenir a veces aparecen obstáculos, trampas, precipicios. Una gran presencia emite a veces una gran sombra. El paisaje arqueológico de Rapa Nui, de grandes estatuas de piedra y de un gran número de estilos de plataformas ceremoniales es hoy un aura. Un silencio signifiante. Un paisaje rúnico. Una escena del pasado, al igual que los antiguos *Mata*. Sigamos el relato de McCall (1998) para contar qué sucedió con aquella “época dorada” de desarrollo cultural y tecnológico.

Ya para el siglo XVI o XVIII diferentes cambios socio-ambientales comenzaron a hacer efecto en el desenfadado sistema de deuda y contra deuda que posibilitaba la construcción megalítica en la isla. El pago por el trabajo de extraer la piedra, tallarla y transportarla era fundamentalmente alimento, el que venía tanto de las labores agrícolas de la confederación

hotuiti, como de la pesca de los *tu'uario*. A medida que la población fue creciendo, se explotaban nuevos territorios y se excavaba más piedra para erigir nuevas figuras, bajo el ritmo de una economía altamente competitiva de la estatua más impresionante, o mejor dicho, más poderosa. Aquella economía por cierto, dependía de un enorme gasto de recursos, y en algún punto el intercambio entre clanes alcanzó un punto de quiebre a medida que el clima se hacía más frío –con la aparición de la llamada pequeña era glacial –, la lluvia disminuía su frecuencia y los recursos disponibles, como la madera, se hacían más escasos. Tanto los agricultores *hotuiti* como los pescadores *tu'uario* bajaron su productividad con tales condiciones climáticas y la desconfianza mutua fue acrecentándose. Dice McCall “el intercambio entre *tu'uario* y *hotuiti* debe haberse tornado tenso, cuando los agricultores *hotuiti* no podían creer que los pescadores habían atrapado tan pocos peces, y los pescadores *tu'uario* dudaban de las historias de pobres cosechas que contaban los grupos explotadores de la tierra.” (1998, 22) Tras siglos de estabilidad y esplendor tecnológico, la isla de Rapa Nui iba a comenzar a experimentar un tenso momento de guerra fratricida –entre primos, entre parientes –por el control de los recursos. En esas condiciones de belicismo permanente, era imposible mantener la construcción megalítica, cuando las prioridades estaban volcadas principalmente al sobrevivir. Era necesario buscar una nueva forma de producción del equilibrio social, de proyectar el espíritu competitivo de los clanes rapanui en una actividad sustentable, no corrosiva con el frágil ecosistema de la isla.

Desde que los rapanui sembraron sus raíces en la isla, no solo habían cultivado y pescado, sino que también habían recolectado huevos de las diferentes aves migratorias que anidaban en la isla. Con la desconocida y complicada nueva situación ambiental, los movimientos de las golondrinas de mar –*Manu tara* – posiblemente fueron captados por los sabios de la cultura como una herramienta para lograr predecir los impredecibles designios de una naturaleza indomable. Los rapanui, tras el traumático final de aquel sistema competitivo basado en la construcción megalítica, iban ahora a rendirle culto a las golondrinas y sus nutritivos huevos, las que en un contexto de escasez constituían todo un tesoro. La importancia de los pájaros en los nuevos tiempos, devino en un sofisticado ritual comunitario de la actividad de la caza de esos huevos, la conocida carrera del *Tangata Manu* (hombre pájaro). De esta forma, la competencia por erigir la estatua más grande y majestuosa dio paso a una carrera para asegurarse el primer huevo dejado por el *Manu Tara* en tres islotes ubicados en el sur-oeste de Rapa Nui. Los competidores pernoctaban por algunos días en la villa ceremonial de Orongo –que significa “una llamada” – antes de saltar a la mar, la que está ubicada al frente de los tres islotes, por la ladera del volcán Rano Kau. El vencedor de la competencia, portaba el *Ao'* – mando – durante un año y se iba a vivir a una pequeña choza en forma de bote en Rano Raraku, la cantera de los *mo'ai*. Hablamos de un monarca ermitaño, que solo en ocasiones es visitado por su Pueblo para pedir ayuda o consejo. Esto nos habla que quienes ostentaban el poder político efectivo en la isla tras la celebración de la carrera, era más bien el colectivo organizado de jefes detrás del ganador que el ganador mismo. (Moreno Pakarati, 2014a)

En ambas actividades, el centro estaba puesto en lograr demostrar la supremacía de un clan por sobre los otros, en una permanente búsqueda de sentar principios de legitimidad que determinaran la centralización de la autoridad política, de dejar claro quién debía o merecía portar el *Ao'* de la sociedad rapanui. El *Ariki Mau* ancestral, de cargo vitalicio dio paso a un *Ariki* temporal, “elegido” anualmente gracias a que él mismo, o un hombre de su clan, había resultado exitoso en la competición por llegar con un huevo de golondrina intacto

por delante de todos los demás. Eso sí, el nuevo estilo de reinado, significó también más dispersión, donde los “señores de la guerra” (McCall, 1998) tenían el control político de la isla. En una época de paz inconstante, donde si había agitación un clan arrasaba a otro destruyendo sus *ahu* y derribando sus monumentos, quien sabía cuidar a los suyos y defenderlos ante las amenazas se levantaba como un líder ideal. Aquellos señores, encarnaron a los nuevos *Tangata Hōnui*. En todo caso, *tu'uario* y *hotuiti* continuaron su intercambio de bienes y personas a través del tiempo, y los momentos de conflicto no parecen haber sido la regla durante aquel periodo de escasez, aunque si acontecieron momentos de alta tensión, como la guerra entre los *Hanau eepe* (bajos y gordos) y los *Hanau momoko* (altos y delgados), que según McCall (1998) es simplemente otra forma de denominar la misma dualidad *tu'uario* (gordos pescadores) y *hotuiti* (delgados agricultores).

Cuenta Englert (2004) tomando la tradición oral, que los gordos habían dedicado gran trabajo en la extracción de piedras volcánicas de la zona del Poike –uno de los vértices de la isla – y esperaban obligar a los delgados a que hicieran lo mismo con el resto de la isla, lo que les produjo un gran enojo a los *Hanau momoko*, ya que intuían que los *Hanau eepe* a través de esta imposición buscaban apropiarse definitivamente de la isla. McCall (1998) en cambio, si bien concuerda que todo comenzó por una discrepancia sobre qué hacer con las piedras, dice que fueron los delgados los que manifestaron la intención de trabajar todos juntos para despejar la isla de piedras y así asegurar nuevos espacios para la labor agrícola, asunto que no fue del agrado de los gordos, que pensaron que este plan los distraería de su trabajo en el mar. Más allá del cómo inicio, el resultado fue el exterminio casi total de los gordos, quienes sufrieron una brutal derrota en el Poike, cayendo a una zanja de fuego que ellos mismos habían construido. Según Englert (2004), esta guerra pudo haber ocurrido pocos decenios antes de la llegada del primer occidental a Rapa Nui. Vemos que la división, la existencia de “dos bandos”, fue una constante en la historia antigua de la isla y veremos que lo siguió siendo durante su historia contemporánea. Da la misteriosa impresión que la dualidad fundada por Hotu Matu'a tiene un grado de presencia en los tiempos actuales. A pesar de vivir en una “comunidad real”, ha de ser necesario imaginar y construir la unidad entre pares, incluso entre parientes.

Entonces, qué pasó con aquella escena, la del sistema sociopolítico y territorial del Rapa Nui ancestral, de los *Tangata Hōnui*. Que esquirlas, que fragmentos llegan hasta el presente, a la Rapa Nui contemporánea. En su devenir, el sistema rapanui ha experimentado profundas fracturas. Según McCall (1976) la comunidad isleña ha sido fundada dos veces: la del tiempo mítico, y la del tiempo del contacto con Occidente. Entre 1876 y 1886 la sociedad rapanui se “refundó”, y en vez de organizarse en *Mata* se organizaron en *Hua'ai* (familia). “En vez de pensar como *Miru*, *Tupahotu* y otra de las entidades de la antigüedad, los rapanui empezaron a considerarse como descendientes de un determinado ancestro (*Hua'ai 'a...*), siendo ellos los fundadores de la nueva Rapanui”. (McCall, 1986: 7). Revisemos algunas de las escenas de esta refundación.

1.2 *Tangata Hiva*: El contacto con Occidente y la refundación de rapanui

Un 5 de Abril de 1722 Rapa Nui fue “descubierta” por Occidente. El navegante holandés Jakob Roggeveen en su misión de hallar la misteriosa Isla de Davis en los mares del Pacífico, recaló en la isla el día en que se celebraba la Pascua de Resurrección. Decidió “nombrarla” Isla de Pascua en honor a la fecha (Delsing, 2015). Importante mencionar que el holandés dice Englert (2004) vio a los *mo'ai* intactos, de pie sobre sus *Ahu*. Ya desde ese

momento y a través de los años, la isla fue visitada esporádicamente por navegantes, principalmente balleneros, cuyo contacto con la población de la isla fue más bien breve (Informe Comisión, 2003), y en los diarios de aquellas expediciones, la desolación del paisaje monumental fue uno de los puntos que más llamó la atención de los marineros, quienes vieron una “civilización” de un gran esplendor caída en ruinas, de plataformas *ahu* destruidas y *mo'ai* desplomados. ¿Qué pasó? Englert (2004) dice que la fuerza motora del desastre fue el vandalismo de guerra de los rapanui, a propósito que el conflicto entre los gordos y los delgados había sucedido recientemente. Para Englert, posiblemente esta clase de dinámicas violentas ya se habían instalado como la normalidad en el precario orden político de Rapa Nui. En cambio, McCall (1998) señala que posiblemente el contacto con los holandeses fue la gran razón del fin del paisaje monumental, ya que se introdujeron nuevos objetos que quebraron con los sistemas de intercambio rapanui y sus conceptos sobre el valor: “La falta de certeza acerca del valor de los objetos extraños indujo al cuestionamiento de la lealtad y la confianza del hermano y del enemigo, y durante todo este tiempo la ceremonia anual en Orongo se volvió menos efectiva ante las riñas.” (McCall, 1998: 30). Siguiendo con el relato, unos 140 años después de aquel día de pascua, el contacto comenzaría a mostrar su rostro más oscuro.

Siguiendo el relato del Informe de la Comisión de verdad histórica y nuevo trato con los Pueblos Indígenas (2003) Rapa Nui al igual que otras islas del pacífico sur, fue blanco de incursiones esclavistas. Entre 1862 y 1863 tuvo lugar la deportación forzada de al menos 1500 personas¹ desde la isla para ser subastados en los mercados de Perú, donde existía una gran demanda de mano de obra. Ante la prohibición de importar esclavos africanos, sumándole la intervención británica que impidió la llegada de trabajadores chinos al continente americano (Cristino et.al, 1984), los comerciantes de esclavos se lanzaron a “reclutar” poblaciones polinésicas, lejanas y desconocidas hasta ese entonces para ofrecerlas como mano de obra a través de dudosas contrataciones de trabajo a hacendados y empresarios del guano. Así, como señala Amorós (2018) al menos un tercio de la población rapanui viajó encerrada en las bodegas de los barcos, encadenada con grilletes y en condiciones de higiene tan deplorables que la tasa de mortalidad a bordo era altísima. El mismo autor señala que la expedición más dañina llegó el 22 de diciembre de 1862 integrada por ocho barcos. Comandada por un capitán catalán, los esclavistas lograron capturar a más de doscientos rapanui. La práctica del tráfico de esclavos, si bien fue duramente criticada en muchos países, no cesó hasta la intervención directa de Francia, que hizo lo necesario para terminar con los contratos de importación en Lima y repatriar a los sobrevivientes polinesios (Informe Comisión, 2003). Lamentablemente, como si ya no hubiese sido suficiente calamidad, la viruela y la tuberculosis terminaron con la vida de gran parte de los repatriados² en su camino a casa, llegando solamente dieciséis a Rapa Nui, quienes a su vez propagaron estas enfermedades en la isla (Cristino et.al, 1984).

¹ Cristino et.al (1984) señala que incluso podrían haber sido 2.225 los rapanui capturados por las razias, ya que muchas veces los esclavistas consignaban nombres de islas ficticias en los documentos de enrolamiento.

² Como cuenta Cristino et.al (1984), un grupo de isleños recién llegados después de marzo de 1863 al puerto del Callao en Perú fueron internados por los esclavistas al interior de unos portones para ser ocultados por las autoridades marítimas y policiales. Justo en esa fecha, se produjo una epidemia de viruela que afectó a todo el puerto. Cuando el gobierno peruano finalmente descubrió estos portones, se repatriaron inicialmente un total de 318 personas.

Este terrible episodio, de esclavismo y enfermedades, puso la primera piedra de la refundación de Rapanui instalando un vacío; gran parte de los custodios del saber ancestral desaparecieron, llevándose a la tumba invaluables conocimientos del sistema Rapanui y sus tradiciones (Delsing, 2015). Incluso el *Ariki mau* Kaimako'i y su hijo Maurata fueron capturados en las razias. Al final, según Cristino et.al (1984) de una población de 6000 personas antes de las expediciones, pasamos en 1864 a una de 1900. A propósito de tantos infortunios, el capitán francés Lejeune quien pasó por la isla en 1862, sugirió a los padres franceses en Valparaíso establecer una misión evangelizadora, la que finalmente se materializó en 1864 (Informe Comisión, 2003). Un nuevo actor se hizo presente en Rapa Nui, esculpiendo la segunda y definitiva piedra de la refundación.

El misionero francés Eugene Eyraud llega a la isla un 2 de enero de 1864 con seis Rapanui repatriados, entre los que se encontraba Rokoroko He Tau, el *Ariki poki* (niño rey), más tarde bautizado como Gregorio. El "jefecito" era el más cercano en la línea de sucesión de los *Ariki mau*, en su calidad de nieto del rey Nga'ara y primo hermano del príncipe Maurata (Moreno Pakarati, 2014a). Eyraud, desembarcó con la intención de "convertir" a los paganos Rapanui en creyentes de la fe católica, enseñándoles el catecismo y los sacramentos (Foerster et.al, 2013). En su primera estancia, que se prolongó por al menos nueve meses, logró aprender el idioma Rapanui e inició la instrucción de algunos isleños en nociones básicas de la religión cristiana (Informe Comisión, 2003). Analizando sus diarios y escritos de aquella época, Moreno Pakarati (2014a) señala que Eyraud no avistó gobierno central entre los Rapanui, sino que al contrario, vio una estructura de poder basada únicamente en los *Tangata Hōnui* o jefes, en los que destacan los nombres Torometi, Temanu, Pane a Pa'ohu y Tamateka. De hecho, Torometi le hizo muy difícil al hermano francés su estancia, intentando manipularlo en diversas ocasiones para sus propios fines (Delsing, 2015).

Un año y medio después, en 1866, Eyraud ya estaba de vuelta en Rapa Nui, esta vez acompañado por tres asistentes de Mangareva y el sacerdote Hipólito Roussel. En sus memorias, Roussel habla de un territorio desolado, azotado por el hambre, y de gentes salvajes (Foerster et.al, 2013). Se refiere también al *Ariki poki* Rokoroko He Tau, señalando que de rey no tenía más que el nombre, sin voz en la administración del territorio. El sistema de los *Tangata Hōnui* le parecía anárquico y bárbaro (Moreno Pakarati, 2014a). Siguiendo al mismo Moreno Pakarati, Roussel daría cuenta de otros jefes, además de sus jurisdicciones: Ha'ara, jefe de Tongariki; Roma, jefe de Akahanga, Torometi de Apina, entre otros. Ese mismo año, en octubre, llegan a la isla los padres Gaspar Zumbohm, de origen alemán, y Teódulo Escolán, francés, quienes fundaron una segunda misión en el sector de Vaihú. Trajeron consigo un número importante de árboles frutales y animales diversos. (Informe Comisión, 2003). En aquel mismo octubre de 1866 se celebraría por última vez en Rapa Nui la carrera del *Tangata Manu*, la que contó con la presencia de Roussel y Eyraud. Si ya el sistema de los *Tangata Hōnui* le parecía salvaje a Roussel, esta peligrosa carrera le debió haber parecido el colmo. Sin duda, el fin de este ritual fue parte de las consecuencias de la llegada del cristianismo a la isla.

En aquel entonces, los Rapanui se asentaban principalmente en el litoral de la isla, con poblados importantes en Hanga Roa, Hanga Piko en la costa oeste, Vinapu, Vaihú, Akahanga y Hotu Iti en la costa sur; Hanga o Honu y Anakena en la costa norte (Amorós, 2018). Con la instalación de las misiones, un gran número de isleños fueron seducidos por el peso de la cruz, instalándose en los alrededores de los nuevos espacios religiosos, Hanga Roa y Vaihú (Informe Comisión, 2003). Los *Tangata Hiva* (hombres del exterior), a los ojos de una población diezmada por la escasez de alimentos y desmoralizada por las

razias y las enfermedades, representaban un medio para mejorar sus condiciones de vida. La Alianza era instrumentalmente una mejor opción en comparación al enfrentamiento (Moreno Pakarati, 2014a). Así, se alteraron los patrones de asentamiento tradicionales basados en los *Mata* ancestrales –y con ello el carácter de las jurisdicciones regionales de los *Tangata Hōnui*– al ubicarse ahora en centros demográficos. También, se alteró el orden simbólico, al reemplazar la religión y culto de los ancestros con el Dios cristiano (Delsing, 2015). Quienes se resistieron y persistieron en mantenerse en sus territorios de antaño terminaron siendo sometidos a la fuerza, con la ayuda de los rapanui conversos (Informe Comisión, 2003). A la muerte del padre Eyraud en 1868, todos los habitantes de Rapa Nui ya habían recibido el bautismo. Roussel daba así por proscrito el paganismo de esta alejada tierra en medio del Pacífico (Fischer, 2005). La “labor” de los *Tangata Hiva* en la refundación de la nueva rapanui no acaba aquí.

Dutrou Bornier, un comerciante y aventurero francés, arriba en 1868 en calidad de socio de la Maison Brander, una firma comercial asentada en Tahití –una de las más grandes de Polinesia oriental – y propiedad del escocés John Brander. Su objetivo era adquirir terrenos y dedicarlos a la ganadería para abastecer el mercado de Tahití y también exportar lana (Cristino et.al, 1984). Bornier se asentó en el sector de Mataveri, el cual se transformó en un nuevo centro de influencia en la isla, una nueva reducción de facto. Al principio, Bornier trabajó mano a mano con los misioneros, fundando juntos un improvisado Consejo de Estado –también llamado “Tribunal de Culto” (Informe comisión, 2003) –que además de imponer la nueva autoridad colonial en la isla, ejercía el disciplinamiento de los isleños que se resistían a aceptar el nuevo orden (Moreno Pakarati, 2014a). También, en este Consejo se veían los temas relacionados a los contratos de compras de tierras. Cabe destacar la formación de una “policía nativa eclesiástica” a través del Consejo, dirigida por el ya mencionado jefe del distrito de Akahanga, Roma a Ure Mo’enga. Este *Tangata Hōnui*, al principio enemigo de la misión, terminó siendo el protector personal del padre Roussel, a la vez que “combatía” bajo el cargo de *Mutoi* (Gendarme) el paganismo aún presente en la isla. Fue bautizado con el nombre Tepano, derivado de Stephanus. (Moreno Pakarati, 2014a). Ese mismo año, 1868, fallece de tuberculosis el *Ariki poki*, “lo que señala simbólicamente el fin de la dinastía real por sucesión y el inicio del influjo cristiano en la jefatura sobre los nativos durante los años por venir.” (Moreno Pakarati, 2014a: 5).

No pasó mucho tiempo hasta que comenzaron los conflictos entre ambos poderes coloniales, los misioneros y el empresario francés, y si bien el transformar la isla en una estancia ovejera no era debate, en el cómo hacerlo emergieron diferencias. Los misioneros se negaron a refrendar algunas “compras” de terrenos al enterarse que se hicieron bajo amenaza (Cristino et.al, 1984). También, nunca conciliaron en donde llevar a la población isleña restante ya que Bornier los quería mandar a las plantaciones de la Maison Brander en Tahití, mientras que los misioneros los querían para sus propias plantaciones en el sur de Chile o Mangareva (Delsing, 2015). Independiente de las razones y sus detalles, el resultado es lo importante: dos grupos antagónicos.

Los rapanui tomaron partido por uno u otro bando, reviviendo viejas rencillas tribales a través del conflicto entre los poderes coloniales franceses (Cristino et.al 1984). Los Marama de Hanga Roa, unidos a los Miru de Anakena, parte de la confederación de *Mata Tu’u Aro* y liderados por Torometi se aliaron con Bornier (Informe Comisión, 2003), y haciendo uso de las armas de fuego llevadas por el francés saquearon las plantaciones de los misioneros. Entre los jefes alineados a Torometi y Bornier destacan Ngure, Kaituo’e, Manuhiritahi, Te Haha, todos de la confederación del oeste Tu’u Aro. (Moreno Pakarati, 2014a). En el otro bando, junto a Roussel, estaba Roma de Akahanga de la confederación de *Mata Hotu iti*

(Delsing, 2015). Cuenta Moreno Pakarati (2014a) que el jefe Miru Ngure a Pariko, del bando de Bornier, intentó establecer un poblado en Anakena en 1869, siendo sofocado por el bautizado Tepano y Urepie Tangi te roa, obligándoles a volver a la costa oeste. Bornier quizás fue visto por los isleños como un “*matato’a* (jefe guerrero) moderno, con armamento, bienes materiales y ascendiente político y comercial” (Moreno Pakarati, 2014a: 3). En cambio Roussel, pudo ser interpretado como un *tumu ivi atu’a* (sacerdote) de nuevo tipo, con “ascendiente religioso, carácter fuerte e intransigente, proveedor de nuevos cultivos y con contacto directo con alguna divinidad.” (Moreno Pakarati, 2014a: 3). Como señala el mismo autor, estas figuras locales terminaron inmiscuyéndose en la política del nuevo “Estado colonial” y sus conflictos internos.

Al final en 1871 los misioneros abandonaron la isla; el obispo de Tahití decidió retirarlos a propósito de los conflictos (Cristino et.al, 1984). Se llevaron consigo al menos a 168 isleños a Mangareva. Bornier por su parte, además de autoproclamarse rey y dueño de la isla bajo el nombre de Juan I y esposar a la rapanui Ko Reta Pua A Kurenga (La Reina Koreto) para validar su reinado ante los ojos isleños, trasladó a otros 109 rapanui a Tahití, donde fueron empleados en las plantaciones de la Maison Brander (Informe Comisión, 2003). Según Amorós (2018), entre 1871 y 1872 alrededor de 450 rapanui emigraron a diferentes islas de Polinesia. El plan estanciero de Bornier estaba funcionando, al menos por el momento. Su suerte se acabaría cinco años después, a propósito de su pésimo trato hacia los isleños, quienes le trabajaban como inquilinos y además le pagaban tributo (Informe Comisión, 2003). Pito Pito (como era llamado por los rapanui) fue finalmente asesinado en 1876. Me contaron que su espíritu aún ronda el sector de Mataveri, donde actualmente está la sede de Carabineros de Chile, Policía de Investigaciones y la cárcel.

Cuál es la importancia de esta historia, tan distante en apariencia, que nos dice sobre los *Hōnui* del presente. Primero, esta es la última vez que el lenguaje de las confederaciones de *Mata* dibujadas y demarcadas por Hotu Matu’a tiene eficacia en el agrupamiento; *Tu’uaro* versus *Hotuiti*. Aún persiste el pensarse como Miru, Tupahotu, en fin, a partir de las entidades de la antigüedad. Segundo, es también el último antecedente del sistema rapanui antes de la refundación, a pesar de que la transformación ya ha comenzado: nos damos cuenta en el fin de la aristocracia al estilo ancestral –por sucesión directa– con la muerte del *Ariki Poki*, el inicio de la cristianización de los nombres y en los cambios en los patrones de asentamiento. Es una fase intermedia, justo antes del nuevo Rapa Nui; aún persisten nombres originarios, confederaciones de antaño y coexisten con lo que aún no se consolida definitivamente. Es el momento cuando lo viejo no termina de transformarse en lo nuevo. Tercero, desde 1862 los rapanui experimentan un progresivo y casi letal deterioro demográfico hasta llegar a un punto crítico en 1877, cuando el etnólogo y lingüista francés Alphone Pinart situó a la población total en 111 personas (Foerster et.al, 2013). Las razias esclavistas, las enfermedades y la diáspora casi acabaron con la población rapanui. Este último acontecimiento, la salida masiva de isleños a otros territorios, fue el percutor definitivo de la refundación. Como señala Moreno Pakarati (2016a: 16) “De una sociedad segmentada y distribuida en territorios tribales, se dio un salto a una sociedad unificada, concentrada en un poblado único, con una dirección religiosa centralizada, con una nueva identidad comunitaria.”

Aquella nueva identidad, es la consagración de la *Hua’ai*, la familia, del ancestro determinado, de los patriarcas y matriarcas, más que al *Mata*, el clan (McCall, 1986). Los rapanui del presente, rastrean su ancestría desde aquellos pocos que sobrevivieron a tal crisis, siendo ellos los fundadores de la nueva Rapa Nui. Este tejido sanguíneo, que enlaza a la población originaria de la isla a partir de una ancestría compartida, constituye una de

las bases fundamentales de la sociedad rapanui del presente. El ser o no ser parientes es la cuestión que atraviesa los procesos y acciones significativas que los sujetos realizan para asociarse en la vida cotidiana (McCall, 1986). Y si bien, la importancia del parentesco es una historia de larga duración, tan presente en el sistema de los *Mata* como el de las *Hua'ai*, adquiere una forma y carácter diferente después de la refundación. Veamos con más detalle esta pregunta, de lo que persiste y lo que da un paso al costado a través de uno de los sucesos más relevantes en la historia contemporánea de Rapa Nui.

1.3 Los *Ariki* Democráticos y el Estado Chileno

El 9 de septiembre de 1888 se firma el llamado “Acuerdo de Voluntades” entre Policarpo Toro, Capitán de la Armada y representante de la República de Chile, y el *Ariki* Atamu Te Kena. El tratado es el hito fundacional de la historia entre el Estado chileno y la comunidad rapanui, al incorporarse la isla a la soberanía y jurisdicción chilena. El acuerdo en su versión oficial (Informe Comisión: 2003) se compone de dos partes: la cesión del territorio, en donde los jefes rapanui conceden la soberanía a Chile y la proclamación, en donde Policarpo Toro acepta la cesión de soberanía de la isla por parte de los jefes rapanui. De esta manera, Rapa Nui se transforma en una colonia anexada sin guerra de por medio (Foerster, 2010).

Según la tradición oral, el *Ariki* le dio un montón de pasto a Policarpo y puso un montón de tierra en su propio bolsillo, para representar que la transferencia rezaba solamente sobre la superficie, mas no se concedió la propiedad de la tierra, la que quedaba en manos de los rapanui. En otras palabras, el pasto es tuyo, pero la tierra es nuestra. Siguiendo la lectura de Mendoza (2004) se entregaba “soberanía” entendida solamente como entrega de tierras para el uso y no como una cesión de su propiedad, y se recibía “desarrollo socioeconómico” (intercambio) y “protección” (Mendoza, 2004; Delsing, 2015). El acuerdo, desde la óptica rapanui, puede ser visto más que una cesión, como una instauración de un “don” entre pueblos, en donde la “amistad” con el Estado chileno se basaría en beneficios recíprocos. Vamos a ver más adelante, que el acuerdo de 1888 va a ser el telón de fondo de varios conflictos.

¿Quién es el *Ariki* Atamu Te Kena? En 1883, en una de las tantas visitas que hiciera Roussel después de la muerte de Bornier, los isleños fundaron un gobierno propio basado en simbolismos cristianos. Aprovecharon la presencia del padre para oficializar a sus ojos el poder instituyente de la comunidad. Atamu, del clan Miru, de linaje real, fue unánimemente escogido como *Ariki* (Moreno Pakarati, 2014a). Su nombre dice mucho de la naturaleza de su reinado. Primero, Atamu deviene de Adán, fortaleciendo el carácter cristiano del nuevo orden y una metáfora del comienzo, y segundo, el rey es a veces nombrado como Atamu Maurata Te Kena, mostrando que el *Ariki* incorporó el nombre de unos de los últimos *Ariki mau* para sí mismo. Han (2016) dice que el poder es poetología, es un ensamblaje de lo discontinuo, que unifica en sí lo distinto. Atamu personifica esa unidad de lo distinto, de lo ajeno con lo originario, de lo extranjero con lo autóctono. De Adán y Maurata, de la unidad de los sacramentos y rezos cristianos con la energía de los ancestros, el *Mana* de los *Ariki mau*. Además, fue escogido por la comunidad. Su linaje real, su pertenencia al clan Miru es un adicional de legitimidad, más no el fundamento irreductible de su poder, no su concepto.

Pedro Pablo Toro Hurtado, hermano de Policarpo y primer agente de la colonización chilena describe al *Ariki* como juez de los isleños, quien delibera “con sus consejeros o ministros

para resolver todo tipo de conflictos” (Moreno Pakarati, 2014a: 8) entre la comunidad rapanui. También, Pedro menciona que Atamu tenía una guardia personal de 6 personas, llamados coloquialmente “pacos”, y que en casos más graves, donde se requería consenso para decidir, se asociaba con cuatro o seis notables para debatir con el pueblo reunido (Moreno Pakarati, 2014a). Ya no bastaba simplemente con ser descendiente de reyes, había que merecerlo. Siguiendo a Moreno Pakarati (2014a), Atamu representa una transformación del *Ariki henua* ancestral, de rey de la isla, de los clanes y de todo el territorio, a simplemente *Ariki*, a rey de los rapanui, quienes recordemos, se hallaban focalizados en solo tres poblados. Son los inicios de una emergente y necesaria unidad rapanui ante el poder de los *Tangata Hiva*, cuya presencia ya era irreversible e inevitable. Es también un momento donde se formaliza políticamente la alianza entre los misioneros y los isleños, al ser una de las competencias del *Ariki* cristiano el proteger y velar las propiedades de la misión, principalmente tierras y animales (McCall, 1997). Ante las nuevas circunstancias históricas es fundamental tener aliados y también, estar unidos. Como ya vimos, el sistema de tiempos míticos se basaba en linajes segmentarios, en *Mata*, en dos confederaciones de tribus, que a propósito de la disputa Bornier – misioneros volvieron a activarse. Ante el mal mayor, ante la amenaza de los hostiles de afuera, se volvió imprescindible el estar juntos. El *Ariki* y su corte representan así, una incipiente estructura de poder de los rapanui post crisis demográfica. Volvamos al acontecimiento del tratado.

A bordo de la corbeta Angamos³, no solo venía Policarpo Toro y la bandera chilena, sino también el *Reva reimiro*, la bandera rapanui. Confeccionada en Tahití, la bandera ya flameaba sobre la isla a la llegada de Policarpo, con la intención de mostrarle al representante del Estado chileno que la isla tenía organización política. Según Julio Hotus Salinas, los ancianos de la época dibujaron sobre una tela blanca el símbolo del *Reimiro*, insignia en forma de luna creciente con figuras antropomorfas en los extremos. Esta insignia la portaban los antiguos *Ariki* como símbolo de su autoridad (Hotus, 2011). Al llegar la Angamos a Rapa Nui se vio obligada a fondear durante la noche por el mal tiempo, dándole la oportunidad a Lataru a Neru para lanzarse al mar con la bandera, nadar hasta la isla y reunirse con los jefes de rapanui para izarla (Consejo de Jefes, 1988). Aquí aparece, además de una notable conciencia de los rapanui del lenguaje del Estado y su pompa nacionalista para así firmar el acuerdo en igualdad de condiciones, un importante tercero: Tahití.

La bandera fue una idea de los rapanui en alianza con el Obispo de Tahití, José Marie Verdier, quien desde su posición eclesial promovió y facilitó la anexión. A juicio de Di Castri (1999) existe un periodo de fuerte influencia tahitiana – y con ello de Francia – en la isla desde 1862 hasta 1888, que tiene efectos sociales, económicos, culturales, religiosos y demográficos en Rapa Nui. De hecho, el nombre supuestamente originario con el que es llamada la isla hoy en día, es en realidad de origen tahitiano y surge como una comparación

³ Como un silencioso pero drástico presagio de los tiempos que se avecinaban, en la Angamos también viajaban desde Tahití algunos rapanui contagiados con la lepra, enfermedad altamente contagiosa e incurable que deforma el cuerpo de su portador hasta su muerte. Este mal fue expandiéndose lentamente entre la población local y para la década de 1910, el Estado chileno tomó la determinación de transformar a la isla en un territorio de cuarentena permanente y de relegación, donde los rapanui tenían totalmente prohibido salir hacia el exterior, viviendo desde aquel entonces un verdadero cautiverio que no cesaría oficialmente hasta 1966. (Ver Foerster y Montecino, 2012).

a otro territorio insular de Polinesia, Rapa Iti, isla más pequeña pero ambientalmente similar a Rapa Nui. En aquellos años de expansión capitalista en las islas del pacífico, Tahití era el centro comercial más grande de polinesia, una suerte de Metrópoli (Di Castri, 1999). Si volvemos a la historia de los misioneros y Bornier, ambos se hallaban localizados en primera instancia en Tahití, y sus planes en Rapa Nui eran básicamente extender sus dominios, con sede en la metrópoli, hacia otras costas. La misión, después de una serie de intentos fallidos de transformar Rapa Nui en un protectorado francés, quería zafarse definitivamente de la responsabilidad, haciendo las gestiones para que un Estado comprase los terrenos y bienes de la misión en la isla y también, formando catequistas rapanui en otras islas del pacífico para que se hicieran cargo de las tareas religiosas.

Como secretario del *Ariki* Atamu, aparece Ure Potahe, bautizado Nicolás, quien había sido preparado en Mo'orea por el padre Albert Montiton como catequista, regresando justo a tiempo a la ceremonia de anexión (Moreno Pakarati, 2014a). Con su presencia, el poder cristiano del *Ariki* se afianza y fortalece, ahora con gente de su propio pueblo como portavoces y representantes de los símbolos católicos. Este aspecto, de catequistas rapanui, se hace más relevante con la presencia de María Angata Veritahi. Ella regresa a la isla desde Mangareva en 1879 también como catequista junto al padre Roussel. Asimismo, venía a bordo Pakomio Ma'ori Ure Kino, patriarca de la actual familia Pakomio. Su misión era proteger los animales de la misión (Moreno Pakarati, 2014a). La figura de Angata, que sin duda tuvo una cierta influencia en la elección de Atamu al ser una de las principales voces del incipiente cristianismo rapanui, fue de suma relevancia en la historia de Rapa Nui con el paso del tiempo. Ya retomaremos su figura.

Por otra parte, la Maison Brander a la muerte de Bornier, envió al chileno vecindado en Tahití Juan Chávez como representante de la sociedad para continuar con el negocio. Se instaló en la casa de Mataveri, apropiándose de una buena parte de las propiedades y los animales de la misión (Moreno Pakarati, 2016b). Su estadía fue corta, estuvo gran parte de ese tiempo encerrado en Mataveri con las armas de fuego a mano, temeroso de correr el mismo destino de Bornier (Moreno Pakarati, 2016b). Un barco llegó a salvarlo en 1868, dejando en la isla a su reemplazante: el inglés – tahitiano Alexander Salmon, miembro de la familia real tahitiana, llamado Ari'i Pa'ea por su título nobiliario (Moreno Pakarati, 2016b). Junto a él, llegan varios rapanui repatriados y veinte tahitianos para apoyar las labores de trabajo. Si pensamos en el estado de la población rapanui en ese entonces, repleta de vacíos después de las razias, las enfermedades y la diáspora, la llegada de los tahitianos originó “un nuevo impulso cultural” (Moreno Pakarati, 2016b: 7). Este impulso, se hace visible y presente en dos documentos; el censo de 1886 y el mismo tratado.

El censo, titulado *Te ingoa*, que fue preparado por Pa'ea pensando en una futura venta de las propiedades de la Maison Brander a Chile, finalmente sirvió a un propósito diferente: estableció gran parte de los apellidos que existen hasta hoy en día en la isla (McCall, 1997). Aparecen 157 personas, en donde se señala su *Ingoa etene*, nombre “pagano”, y su *Ingoa papetito*, nombre cristiano o de bautismo. El primero, pasó a ser con el tiempo un apellido (McCall, 1997). Hablaremos con más detalle sobre esto, ya que aquellos apellidos hoy son funcionalmente equivalentes a los grupos de parentesco del pasado, los *Mata* (McCall, 1997). Este importante documento, que permite a McCall fechar la refundación en 1886, está escrito en tahitiano, y muestra en su estilo y títulos señalados las influencias de personajes como el padre Roussel y Pa'ea (McCall, 1997).

El acuerdo de voluntades está escrito en español y una mezcla de tahitiano – rapanui antiguo a propósito de Pa'ea, quien ofició como traductor e interlocutor entre el *Ariki* Atamu Tekena y Policarpo Toro. McCall (1997) no duda en que el acontecimiento de la anexión fue meditado y conversado por Pa'ea y Atamu, quienes ya venían prefigurando la necesidad de que un Estado se hiciera cargo de la protección de la isla. Seguramente tenían en mente un protectorado al estilo francés (McCall, 1997). De hecho, en 1881 un grupo de rapanui viajó a Tahití para solicitar el protectorado al gobierno de Francia, quienes nunca contestaron sus cartas. Finalmente, Chile en su afán expansionista apareció como la única alternativa. Ese nueve de septiembre, el *Ariki* no estaba solo, contaba con un consejo de notables.

En la copia del documento en español citada por Vergara en 1939 (en Delsing, 2015) aparece la palabra “Zoopal” junto a los nombres de nueve de los doce rapanui que firman, entre los que se “encuentran patriarcas de las familias actuales: Hitorangi, Ika a Tu'u Hati, Keremuti y Pa'oa a Hitaki” (Moreno Pakarati, 2014a: 8) Según McCall (En Di Castri, 1999) Zoopal aparece en el tratado por un error de escritura; debiese haber sido *To'opae*, que significa consejero en tahitiano. La presencia de este cargo de origen tahitiano en el tratado le permite afirmar a Di Castri que la sociedad rapanui estaba organizada a partir de “líneas tahitianas”. Equivocado no está, ya hemos visto una larga trayectoria de influencias sobre el sistema rapanui con origen en Tahití. El tema es que junto a esta presencia, los *To'opae*, aparece también *Hōnui*; en la versión en tahitiano – rapanui del tratado son ellos quienes ceden la soberanía en calidad de jefes de la isla. Entonces, si aceptamos la teoría de McCall como válida, *Hōnui* es entonces el consejo de jefes, la mancomunidad de los sabios, y *To'opae* son los distintos notables, líderes familiares que constituían la estructura de poder rapanui. Digo en pasado porque al día de hoy, a los líderes, sabios y notables también se les llama *Hōnui*. Quizás, fue solo una forma de traducir el sistema rapanui al tahitiano, y no necesariamente una demostración de una institución implantada desde Tahití.

El consejo de jefes, ministros o consejeros del *Ariki*, cristalizan en la terminología de Arendt (1998) un “espacio de aparición”, donde hombres y mujeres rapanui aparecen juntos, actuando y hablando. Es el ejercicio máximo del poder político, aquel que es creativo en palabra y acción, y no aquel que violenta y reprime. Es el momento de la unicidad y la igualdad, donde los rapanui aparecen expresamente como sujetos políticos, dueños de su destino. Ahora, las violencias de la historia dejan sus huellas, sus estigmas, y el consejo de jefes del tratado no es el mismo consejo de tiempos ancestrales. Según Han (2016) uno de los rasgos fundamentales del poder es ir más allá de sí, ocupando más espacio consigo mismo. Si pensamos en la historia de la isla, el poder político rapanui ha experimentado fracturas, ha sido azotado por las violencias de múltiples agentes coloniales que dejaron tras de sí una estela de muerte; es la experiencia de la impotencia, de quedar expuesto al otro, de la posibilidad de perderse a sí mismo en el otro (Han, 2016). De esta traumática experiencia, de padecer la alteridad, deviene la capacidad de lo vivo, del poder, de juntarse consigo mismo, con su palabra, en lo distinto. De reconocerse a sí mismo en lo otro, de crecer y proyectarse en lo ajeno, de transformar lo exterior en interior. Un ser vivo que es incapaz de poder juntarse consigo mismo en la alteridad sucumbe ante lo otro (Han, 2016).

No hay contradicciones entre el Dios cristiano y los espíritus de los ancestros, dadivosos o malévolos según quien los encuentre, que se hallan localizados geográficamente en las tierras de los Mata. McCall (1998) dice que a diferencia de lo que pensaban los misioneros,

la adopción del catolicismo no es aculturación, sino que solo un barniz cultural. Lo mismo aplica para la política del poder, aquella donde los rapanui aparecen juntos, actuando y hablando, refundando sus estructuras a partir del consejo de jefes, el *Hōnui*, y el *Ariki*. No hay contradicciones entre el *Ariki* de los rapanui, descendiente de Hotu Matu'a y la investidura cristiana, ambas son al mismo tiempo. De hecho, ambas se repercuten recíprocamente, al fundar principios de legitimidad. Según Bobbio (1996) al problema de la definición del poder político le subyace el problema de su justificación. En el caso de Atamu Tekena su legitimidad deriva de la autoridad de Dios, de la autoridad del pueblo y de la autoridad de la historia; es un líder apoyado por el padre Roussel, quien le enviste como Rey desde su posición eclesial y le bautiza como Atamu, como el Adán de los rapanui. Es al mismo tiempo elegido por su comunidad en asamblea y además, es descendiente de los antiguos *Ariki* al pertenecer al *Mata Miru*. Estos principios, de orígenes múltiples, dan realidad a una dinámica especial del poder, que Han (2016) llama metafísica; el ir más allá de sí consigo, sin perderse en la alteridad.

¿Qué es lo que va más allá de sí? Lo rapanui jamás ha sido homogéneo, y a pesar de que en 1888 la población no supera las 200 personas ha de ser necesario fundar la unidad, proclamarla, imaginarla. Lo dado es la dispersión. Ahí aparecen los *Hōnui*, que representan el principio de la legitimidad del pueblo, de las familias; el espacio de lo común. No hay *Ariki* sin pueblo, no hay cabeza sin cuerpo, todo poder necesita un espacio que lo porte, un atrio (Han, 2016). Aquel consejo, el parlamento de los sabios, es una institución de larga duración, viene de tiempos ancestrales, viene del mito. El punto es que su devenir ha sido múltiple, ha estado marcado por despertares y largos sueños; 1888 es uno de aquellos despertares. Es una institución que en origen no es solo política, sino que es amplia. Los *Tangata Hōnui* de los *Mata* ejercían el poder económico, el poder ideológico y el poder político; organizaban la producción y la reproducción de los suyos, la economía y la alianza, resguardaban los conocimientos e historias de los ancestros, el poder del saber y también, disponían de los medios para castigar la desobediencia de los suyos y hacer la guerra con las tribus enemigas. La clásica dicotomía de lo privado y lo público de las teorías políticas modernas no hace sentido en la figura de *Hōnui* al ser liderazgos familiares, un consejo de los líderes de los clanes. No tiene sentido en rapanui pensar a lo familiar, a lo íntimo, separado de lo público, de lo político.

Volvamos a la historia. El capitán del Ejército Pedro Pablo Toro y tres familias de colonos vivieron en la isla entre septiembre de 1888 y noviembre de 1892, con el objetivo de dar los primeros pasos en la aventura de colonización chilena. En esta misión, era fundamental lograr la continuidad de la actividad ovejera iniciada por los misioneros. Su corta estancia en Rapa Nui se caracterizó por el absoluto abandono del Estado; como “agente de colonización”, Toro recibió la ínfima cantidad de 240 pesos, unas cuantas herramientas y doce sacos de semillas (Informe Comisión, 2003). En estas condiciones, antes de cumplir un año de misión, ya dos familias de colonos habían abandonado la isla. La desesperada situación del militar lo llevó a abordar la corbeta *Abtao* en marzo de 1892, la que se encontraba en un viaje de instrucción. En resumen, la colonización chilena fue un absoluto fracaso.

Por el lado de los rapanui, ese mismo 1892 fallece el *Ariki* Atamu Tekena de una enfermedad. Se hizo necesario hallar un nuevo rey. Algunos apostaban por Ika a Tu'u Hati, bautizado como Enrique –uno de los *To'opae* que firman el acuerdo de voluntades–,

descendiente directo del Rey Roko Roko He tau, el *Ariki poki* (Moreno Pakarati, 2014a). Sin embargo, la catequista Angata, organizó a las mujeres de la comunidad para promover la candidatura del joven Simeon Riro Kainga (de 23 o 24 años), hijo de Ngure –recordemos, seguidor de Bornier– y primo de Angata, quien finalmente fue elegido como soberano (Fischer, 2005). El comandante de la Abtao, testigo del acontecimiento de la votación, declaró que Riro fue votado mayoritariamente por las mujeres a propósito de su gran belleza (McCall, 1997). Al igual que Atamu, Riro es descendiente de los Miru –específicamente de la rama Miru o kao– y también, hizo suyo el nombre del *Ariki Roko Roko He Tau*, el *Ariki poki*. A su vez, Ika a Tu’u Hati se convirtió en su primer ministro (Moreno Pakarati, 2014a). Según Fisher (2005) esta fue la primera elección democrática de Rapa Nui y aparentemente, fue por sufragio universal. Cabe destacar que el natural sucesor de Atamu, su hijo Atamu “Hango” Tekena Hei no fue ni siquiera tomado en cuenta como candidato. La aristocracia por primogenitura, de sucesión directa del *Atariki*, ya era cosa del pasado (Moreno Pakarati, 2014a).

El reinado de Riro se orquesta a partir de los mismos principios de legitimidad que Atamu; la autoridad de Dios, representada en la decisiva intervención de la catequista Angata, la autoridad del pueblo, basada en la elección democrática y el apoyo de los liderazgos familiares, y la autoridad de la historia, que radica en su ascendiente real Miru. Según Moreno Pakarati (2014a) su administración de cinco años puede dividirse en tres periodos. Los primeros seis meses, ayudando a sobrevivir a Pedro Pablo Toro y su precaria campaña colonial. Después, durante tres años y medio, Rapa Nui se halló prácticamente libre de la interferencia de los *Tangata hiva*. Un breve instante de paz y armonía. Las ovejas de la misión y la Maison Brander pasaron de ser 400 a ser 5600 (Fischer, 2005), y los rapanui ya habían comenzado a regresar a sus territorios ancestrales en Anakena, Vinapú, Vaihú, Hotu iti, Akahanga, dejando las reducciones de facto (Amorós, 2018). La única bandera que flameaba era el *Reva Reimiro*. Según Fischer (2005) en este contexto tuvo lugar una reinención de la historia tradicional de la isla. Pua Ara Hoa, Ure Potahe –quien fuera secretario de Atamu Te Kena–, Tori, Pakomio Ure Kino, Daniel Ure Va’e Iko, Tomenika Vake Tuku Onge, entre otros, tomaron los relatos de los ancestros, o lo que quedaba de ellos y los combinaron con nuevas historias. De este esfuerzo nace la “literatura ancestral” que conocemos hoy (Fischer, 2005). Esta paz creativa de la autonomía, fue lamentablemente, interrumpida con la llegada de un nuevo agente colonial.

1.4 La Compañía Merlet, el bando de Rojas y el fin de los *Ariki* democráticos

El 20 de junio de 1893, John Brander Jr recibió la sentencia de la Corte de Casación de Burdeos que le adjudicaba (después de 15 años de litigio) los bienes muebles e inmuebles de la Sociedad Brander – Dutrou Bornier en Rapa Nui. Dos años más tarde, un representante de Brander Jr firma un compromiso de compra de todas las posesiones de la Sociedad con Enrique Merlet, quien adquiere terrenos, edificios y animales por la suma de 4000 libras esterlinas. En ese documento, se señalaba que los bienes comprometidos correspondían a casi la totalidad de la superficie de la isla, a excepción de algunas tierras de propiedad de la Iglesia Católica (adquiridas por el Estado de Chile en 1888) y algunas hijuelas que pudieran pertenecer a los locales (Foerster et.al, 2014). El mismo año, y a propósito del fracaso de la colonización, el Estado publicó un decreto en el Diario Oficial en el que se solicitaron propuestas para el arrendamiento de la parte fiscal de la isla con arreglo a ciertas condiciones. Finalmente, dos meses después de la convocatoria, Merlet se

adjudicó la concesión de los terrenos fiscales, dando inicio a la Compañía Merlet. El destino ganadero de la isla iba a sellarse definitivamente.

Después de cerrar los acuerdos necesarios para dar inicio a la producción, en marzo de 1896 Merlet envió a la isla a Alberto Sánchez Manterola, un ex oficial del ejército de Chile como administrador, además de un contingente de trabajadores continentales y mercancías para la apertura de una pulpería en la isla. El 15 de junio del mismo año, se creó vía decreto presidencial la subdelegación marítima de Isla de Pascua, dependiente de la Gobernación Marítima de Valparaíso. El, en ese entonces, Ministro de Marina, Luis Barros Borgoño designó al propio Sánchez como representante del Estado en la isla. Con esto, “El Estado de Chile hizo del administrador de la Compañía su máxima figura en la ínsula al otorgarle el cargo de Subdelegado Marítimo” (Foerster, 2012a: 54).

Sánchez en un inicio fue calurosamente recibido por los rapanui y por el rey Riro, quienes le hicieron sentir bienvenido (McCall, 1997). Tomó a cerca de 50 rapanui como empleados de la naciente Compañía, una parte importante de la población adulta de la isla en ese entonces. Al menos por un año, según McCall (1997) las relaciones entre el rey y el subdelegado eran cordiales y respetuosas. De hecho, ese mismo 1896 Felipe Rehhoef, un chileno empleado en la Compañía, asesinó de una puñalada al rapanui Simón Teao Kiroke, patriarca de la actual familia Teao. Sánchez si bien intentó protegerlo, finalmente cedió ante la voluntad de Riro y los suyos quienes lo detuvieron para juzgarlo con sus “leyes”. (Moreno Pakarati, 2014b)

En diciembre del mismo año, se produce un quiebre en el equilibrio Sánchez-Riro a propósito de una aguada que el subdelegado reclamaba para los animales y los isleños no querían entregar. Los rapanui se fueron a huelga, y decidieron no trabajar por una semana en señal de protesta, lo que condujo a un violento enfrentamiento con los guardias chilenos. (Moreno Pakarati, 2014b). Esta escaramuza fue el principio de una cadena de enfrentamientos. En 1897, Merlet envió tres guardias armados a bordo de la goleta María Luisa, quienes como primera medida bajaron la bandera rapanui, la *Reva Reimiro*, de su sitio. De esta manera, el proceso de chilenización de Rapa Nui y su dimensión disciplinaria habían comenzado. Sánchez señala que la sorpresa de los isleños ante la llegada de los agentes de uniforme fue grande. A la sorpresa, le devino la orden del subdelegado a Riro; ya no se permitía que se izara otra bandera en la isla que no fuera la chilena. Poco tiempo después, Sánchez ordenó que se construyera una “magnífica pirca de piedras” de tres metros de altura, confinando a la población en no más de mil hectáreas. Así, el poblado de Hanga Roa contaba solo con tres accesos, y para utilizarlos se necesitaba un permiso del subdelegado. Hablamos de una comunidad completa desarraigada de su tierra, forzada a vivir recluida en un gueto.

El éxito de la misión estanciera (o al menos así lo entendieron Merlet y Sánchez) se jugaba en la instauración de un orden territorial que asegurara la circulación plena de seres y objetos. Radicar a los locales en una pequeña superficie tenía como fin el producir “una superficie lisa en la que ovejas y ovejeros se desplazaran sin obstrucciones” (Foerster, 2012a: 48). El poder estanciero se reflejaba en un control de los tráficos; cualquier presencia que amenazara el circuito ovino debía ser neutralizada o al menos, controlada. Las acciones de Sánchez Manterola a su llegada a la isla escenifican la fantasía de la Compañía de avanzar hacia el establecimiento de un “desierto biopolítico”, en el que no hubiese

contrapesos administrativos, ni tampoco presencias vivientes no deseadas que interrumpieran el flujo ovino. (Foerster, 2012a)

Riro, el joven rey, más confrontacional que su antecesor, denunció activamente las violencias y vejaciones que su pueblo había comenzado a experimentar con la llegada de los nuevos agentes coloniales. Le protestó a Sánchez los bajos salarios que pagaba a los rapanui (McCall, 1997) y le expresó sus deseos de ir a Chile para solicitar amparo del gobierno a través de una entrevista con el Presidente de la República; Merlet les había quitado sus tierras, plantaciones y animales. Sánchez montó en cólera, echó al rey y su delegación de su oficina. Los rapanui respondieron con una huelga. No iban a trabajar hasta que un barco de la Armada de Chile viniese a resolver la disputa (McCall, 1997). Los isleños insistieron en que era necesario una intervención, un arbitraje. Finalmente, Sánchez le escribió a la Armada y por supuesto, a Merlet. En octubre de 1897, el *Ariki*, cargado de tallados de madera como regalos (Moreno Pakarati, 2014a) viajó a Valparaíso acompañado de un consejo de ministros; Juan Tepano Rano, el ex guardia personal del padre Roussel, Juan “Ioane” Araki Ti’a, uno de los hijos del asesinado Dutrou Bornier, y José Tairenga Pirivato. Según Moreno Pakarati (2014a) si bien las razones de la selección de esta delegación no están del todo claras, lo más probable es que hayan sido miembros del Consejo de Jefes.

Ya en Valparaíso, el rey y sus ministros fueron recibidos por los empleados de Merlet quienes les impidieron descender del barco teniendo que esperar al día siguiente para tocar tierra (Štambuk, 2010). Después, en confusas circunstancias, Riro queda solo y en manos de los agentes de la Compañía. Según la confesión de Sánchez en sus diarios (En Foerster, 2010), el *Ariki* fue contactado por un alemán de apellido “Jefferles” que trabajaba para Merlet, quien ya había estado en la isla y conocía a Riro. Este se encargó de embriagarlo y llevarlo por lugares de “mala muerte”. Finalmente, el rey cayó enfermo y falleció. Tal y como señala Moreno Pakarati (2014a) existen dos explicaciones de la causa de su muerte: una, fue envenado, dos, murió a causa de un frenesí alcohólico. A la luz de los hechos y la confesión de Sánchez, más allá de si fue una enfermedad o un envenenamiento, el rey fue sin duda, asesinado por la Compañía. ¿Qué pasó con sus ministros? Juan Araki falleció de tuberculosis el 20 de abril de 1900 en los Andes, corriendo al final la misma suerte que su rey, y Tepano y Pirivato retornaron ese mismo mes a la isla, no sin antes recibir instrucción militar en el regimiento Maipo. Según Foerster (2013) este fatal viaje fue la inauguración de una política de deportaciones ejercida sistemáticamente por el Estado chileno.

En documento citado por Foerster de Julio de 1897 emitido por el Ministro de Relaciones Exteriores y Colonización al Ministro de Marina, se da a conocer una orden que manifiesta la necesidad de “el envío de un buque de guerra a la Isla de Pascua, que dé a conocer y haga respetar a las autoridades nombradas por el Supremo Gobierno...El personal de policía para la Isla puede componerse de tres individuos” (En Foerster 2013: 7). Coincidentemente, son tres los guardianes con uniforme que desembarcan en 1897 a bordo de la goleta María Luisa. Así, el acabar con la estructura de poder rapanui, ahora captada como población amotinada, o como perturbadores de la tranquilidad pública por los agentes coloniales – la Compañía Merlet y el Estado de Chile –, será una tarea fundamental para hacer posible el horizonte estanciero basado en la expoliación.

En Rapa Nui, la noticia de la muerte de Riro llega aparentemente en marzo de 1899, y es el mismo Sánchez quien se encarga de informarles a los isleños: Ya no hay más rey en la

isla les dice, yo mando. Quien fuera el contendiente de Riro y uno de sus ministros, Enrique Ika a Tu'uhati, de linaje Miru, respondió que aún había rey, y era él (Moreno Pakarati, 2014a). Ika fue proclamado *Ariki* y durante algunas semanas los isleños se declaran en resistencia contra las autoridades estancieras, llevando a cabo violentas escaramuzas con el subdelegado y sus guardias, quienes se vieron obligados a encerrarse en la casa patronal de Mataveri, la misma que antes ocupara Dutrou Bornier (Moreno Pakarati, 2014a). Ante esta afronta arriba con armas de fuego, guardianes y el propio Merlet –quien pisa la isla por primera vez– la ya infame goleta María Luisa, neutralizando la resistencia. El despiadado Merlet, con la fantasía de la expropiación sin resistencia en mente, incendió los sembrados de los isleños, buscando hacerlos dependientes de la pulpería que él mismo había instalado hace algunos años (Fischer, 2001). No le bastaba con acabar con sus estructuras políticas, sino también con su emergente autonomía económica. A pesar de tal traumático evento, la insumisión rapanui aún tenía episodios que escribir.

En noviembre de 1900 Sánchez da un paso al costado y asume en su lugar Horacio Cooper White, de origen inglés y radicado en Valparaíso. El nuevo administrador, “fustigó con la misma o peor inexplicable crueldad que su jefe” a los isleños (Štambuk, 2010: 32). De espíritu persistente, los rapanui no iban a aceptar las imposiciones pasivamente y decidieron escoger un nuevo rey. En 1901 la elección recayó, como señala Moreno Pakarati (2014a) otra vez en un hombre del clan Miru, Moises Tu'u Hereveri, nacido en Tahití de padres rapanui y llamado posteriormente Veri-Veri. La ceremonia fue presidida por Ure Potahe, Nicolás Pakarati, y contó con la aprobación de Cooper, quien quería dejar contentos a los isleños y posiblemente, pensaba controlar al nuevo *Ariki*. Su estrategia fue al final un fracaso. (Moreno Pakarati, 2014b). Al igual que sus predecesores, Veri-Veri era un *Ariki* joven, no superaba los 28 años, “lo que muestra que la comunidad elegía representantes energéticos e impulsivos.” (Moreno Pakarati, 2014a: 15). Al igual que Riro, no le faltó voluntad para denunciar las injusticias.

Cooper y su guardia armada iniciaron una escandalosa práctica de raptos de mujeres casadas mientras sus maridos trabajaban en el campo. Las mantenían retenidas en la casa patronal de Mataveri. Veri-Veri según Moreno Pakarati (2014a) organizó una exitosa misión de rescate; ingresaron al complejo de la Compañía mientras Cooper y su gente estaban fuera. Al rescate le devino una nueva serie de conflictos que no cesaron hasta julio de 1902. Ya en marzo de 1902, Merlet en carta al Director General de la Armada (en Foerster, 2013: 9) manifestaba su preocupación por el estado de desorden en la isla: “...han elegido un jefe que se titula Rey de Pascua, formando una fuerza armada y desconociendo en absoluto nuestro gobierno y a sus delegados hallanse por lo tanto en condiciones de completa subversión contra el orden allí establecido”. Fue finalmente la corbeta chilena Baquedano la que a su llegada impuso otra vez la “paz” colonial, sólo que esta vez llevaría las cosas mucho más lejos.

Su capitán, Basilio Rojas, consciente del vacío jurídico de la isla dentro del Estado, expresó en una de sus cartas (En Foerster, 2013) que la falta de normas ayudaba a los isleños en sus reclamos: “Y es por esto, que los naturales, que como he manifestado antes son inteligentes, no quieren perder el derecho de elegir sus mandatarios...” (En Foerster, 2013: 12). En respuesta a esta impotencia jurídica, Rojas dicta un bando de disposiciones con el fin de reglamentar de una vez los vínculos entre la comunidad rapanui, el Estado (en ese entonces la Armada) y la Compañía. Ahora ¿Qué es exactamente un bando? Según Cano

(1983) el bando es un tipo de legislación militar provisional, justificada en circunstancias de extrema gravedad. Pueden ser de dos clases, penales y administrativos. Los primeros son dictados para sancionar delitos y hechos atentatorios contra la seguridad de la milicia. Los segundos tienen por objeto el solucionar problemas de carácter administrativo que puedan existir en territorio “enemigo”, en el contexto de un conflicto armado o un territorio de colonización. Siguiendo el argumento de Cano, el bando de Rojas es entonces un bando de carácter administrativo, donde la isla es captada jurídicamente como territorio de conquista.

El Bando de Rojas en primer lugar (Foerster, 2015), reafirmó la soberanía chilena sobre la isla, prescribiendo la posibilidad de que cualquier otra bandera flamease sobre el territorio. En segundo lugar, estipuló que los “*kanakas*”⁴ debían reconocer como autoridad superior al subdelegado marítimo Horacio Cooper, o bien, al sustituto que el designara. En tercer lugar, ordenó la elección de un representante de los locales (no a un *Ariki* si no a un jefe o cacique) que tenía como función el transmitir sus demandas al subdelegado, además de vigilar a los rapanui. Esta responsabilidad recayó en Juan Tepano, quien recordemos, era uno de los *Hōnui* que viajó con Riro a Chile. En cuarto lugar, se refirió a las 1000 hectáreas de Hanga Roa en donde se establecían los isleños, tierras que el Estado “les había cedido”; se prohibió tajantemente la posibilidad de correr cercos y pircas y de levantar otras vallas que entorpecieran el libre tránsito por los caminos. En quinto lugar, se reglamentaron las relaciones laborales entre la Compañía y los isleños. Se especificó que no estaban sometidos a trabajos forzados y que las relaciones laborales debían establecerse vía contrato, a excepción de los trabajos de rodeo y esquila de ovejas, en donde cada familia tenía que aportar al menos con un trabajador, previo convenio del jornal diario. Quienes se resistieran a estos trabajos, serían castigados como cabeza de motín. En sexto lugar, quienes desearan practicar la pesca en las costas de los terrenos del arrendatario, podían hacerlo previa autorización del subdelegado. Así también, las canoas y embarcaciones debían contar con matrículas.

Además de la creación del bando, otro de los efectos de la llegada de la Baquedano fue la deportación de cuatro isleños (Foerster, 2013). En la misma carta de Merlet de 1902, le solicita a la Armada “que se reproduzcan las órdenes y prevenciones dadas en análoga ocasión anterior. En el año de 1897 a consecuencia de disturbios ocurridos en la Isla...se autorizaba el envío de un buque de guerra a Pascua, previniéndose en dicho oficio que el comandante del buque debería estar previsto de instrucciones amplias y de autoridad suficiente para retirar de la isla si el caso lo exigía, a los perturbadores de la tranquilidad pública.” (En Foerster, 2013: 9). Los acontecimientos de 1897 son los mismos que llevaron a Riro a su fatal destino. Así, fueron deportados los isleños Nicolás “Grande” Teao⁵, Hito

⁴ Vocablo de origen hawaiano que significa hombre (Moreno Pakarati, 2016b), que en aquellos años era usado de manera despectiva por los marinos chilenos para referirse a todos los habitantes de las islas del pacífico, incluyendo también a los chinos. (Foerster, 2015)

⁵ En 1903, Nicolás dio un testimonio al diario El Chileno en el continente, donde expresó ante la sociedad civil chilena los terribles vejámenes a los que estaban sometidos como isleños. “Las víctimas de Pascua. Nicolas Timona. Se le azota porque alimenta a su madre. Explotación inicua de Cooper. SE LE ROBA SU MUJER. Preso a Chile” (Foerster, 2015: 91). Con estas alarmantes palabras comenzaba el titular de la nota, escrito que se enmarcó en una verdadera campaña de la prensa escrita entre 1902 y 1905 – especialmente del diario El Chileno– para denunciar la terrible situación de “barbarie” que se estaba viviendo en Rapa Nui (Foerster, 2015). Sin embargo, las

(uno de los *To'opae* que firma el acuerdo de voluntades y patriarca de la familia Hito), Jose Pirivato (uno de los consejeros de Riro) y Luperto Nai. Rojas, en un informe a las autoridades marítimas es claro con lo que se debía hacer con los deportados; unos no debían retornar nunca más a la isla, y los otros tenían que ser disciplinados por las fuerzas armadas (Foerster, 2013). De Veri-Veri no se supo mucho más. No está del todo claro si fue deportado, ya que no figura en los documentos. Murió en 1925 en Rapa Nui, sin ninguna pompa real ni reconocimiento. Como señala Moreno Pakarati (2014a) Veri-Veri e Ika han sido injustamente olvidados por la historiografía acerca de Rapa Nui.

El bando de Rojas y las deportaciones fueron el golpe de gracia de la emergente estructura de poder rapanui –los *Ariki* democráticos– y de sus márgenes de posibilidad. Según Bobbio (1996) uno de los principios de la teoría de la soberanía del Estado moderno es el *Summa Potestas*, que significa autoridad superior, máxima, que no reconoce ningún poder por encima de sí misma. De ella, deviene la exclusividad del derecho de una estructura de poder, el Estado, sobre un territorio. De ella, también deviene una de las prerrogativas del Estado, la *Vis Coactiva*, que es el monopolio de la violencia (Bobbio, 1996). La política de deportaciones –que acabó con la vida del rey Riro–, la quema de plantaciones de Merlet y la llegada constante de efectivos armados van prefigurando los verdaderos efectos de la anexión de 1888; el Estado moderno reconoce un solo poder supremo, una sola autoridad máxima, no hay espacio para una autoridad isleña autónoma. El bando instala la primera piedra del edificio jurídico del Estado, piedra que consagra en su primer punto el *Summa potestas*; una sola bandera, una sola autoridad. En términos de Foucault (2001) este bando es el origen de la teoría de la soberanía moderna en Rapa Nui; de las reglas del derecho y la cuestión de su legitimidad y límites. De ella devendrán un sinfín de regulaciones.

Por algunos años, desde el inicio de los conflictos con Sánchez Manterola en diciembre de 1896 al bando de Rojas en 1902, en la isla se experimentó una situación de “dualidad de gobierno”, de dos “mandatarios”, de dos “soberanías”, de dos sistemas políticos en paralelo y en pugna. Los rapanui, con horizonte implícito en el tratado –la reserva de las investiduras de sus jefes y la propiedad de la tierra– alzaron la voz para exigirles a las autoridades coloniales que respetaran los acuerdos tomados, e intentaron por muchos medios desequilibrar la balanza a su favor. El inocente Riro, viajó a Valparaíso para entrevistarse con la autoridad máxima de la República de Chile de tú a tú, de soberano a soberano. Sus sucesores, ya conscientes que ir al continente no era una buena estrategia, boicotearon a la Compañía a través de huelgas, escaramuzas, y proclamaciones soberanas. Había que instalar por todos los medios que el carácter del *Summa potestas* no era legítimo, que era necesario redefinir los vínculos y la comunicación en esta alianza de dos soberanías, de dos corporalidades políticas.

Las autoridades coloniales jamás lo entendieron así. Había que imponerse, fuese como fuese. Por eso era tan importante acabar con las autoridades rapanui que hacían posible esta dualidad de Gobierno, había que fagocitar ese poder, transformar a un Pueblo soberano en subversivos, perturbadores del orden público, transformarles en un cuerpo más del Estado-Compañía; un cuerpo puramente productivo, que trabaja la tierra y los bienes de la empresa: Esa es la fantasía estanciera. El bando de Rojas, representa así una

denuncias en aquellos años no tuvieron efectos sobre el orden político en la isla. La Armada sencillamente desconoció que en la isla se estuvieran cometiendo tales atrocidades.

profunda derrota para los rapanui ya que dilapido definitivamente su sistema de organización política, sofocó el espacio donde estructuraban lo común, el *Ariki* y su consejo.

Al mismo tiempo, el bando representa los inicios de lo que Delsing (2015) llama la “regla indirecta”, con la asignación de Tepano como cacique, una institución ajena al contexto rapanui. Esta regla, en oposición a la regla directa –la violencia de las armas–, consiste en la cooptación⁶ de líderes de la comunidad para los fines del Estado-Compañía. Recordemos que Cooper ya había intentado poner en práctica esta regla a través del *Ariki* Veri-Veri, fracasando en el intento. El concepto es representar un espacio de mediación, que los rapanui gozan de mecanismos para encauzar sus demandas y requerimientos. Si recordamos, Tepano es uno de los consejeros que acompañan al rey Riro al continente, es un hombre respetado, un *Hōnui*. Al mismo tiempo recibió instrucción militar en Chile y sabe hablar el español, o sea, conoce mejor que nadie entre los rapanui a los chilenos. Rojas así lo entendió también, un destacado miembro de la comunidad que hace de interlocutor entre los intereses del Estado-Compañía y sus “inquilinos”, los rapanui. La figura de Tepano, representa una de las alternativas que les quedaron a los rapanui a propósito de la derrota de 1902.

Según Moreno Pakarati (2014b), la superioridad militar del poder colonial facilitó la disgregación de la comunidad isleña, división que puede captarse a través de tres alternativas de acción; estaban los sumisos, los mediadores y los intransigentes. Fischer (2005) ejemplifica a través de la trayectoria de los tres consejeros que acompañaron a Riro estas alternativas. Juan Araki, el sumiso, trabajó el resto de sus días para la Compañía, gozando del privilegio del sueldo regular. Tepano, el mediador, estaba en una posición entre los suyos y el poder colonial, y José Pirivato, el intransigente, se resistió a cada movimiento de la Compañía. Como ya hemos visto, Fisher se equivoca con la trayectoria de Araki, ya que murió en el continente en 1900. El Juan Araki del que habla es su hijo (Foerster, 2013). También se equivoca con respecto a su postura, ya que no fue sumiso por el resto de sus días y de hecho, fue uno de los protagonistas de la rebelión de 1914 (Moreno Pakarati, 2014b). El punto de esta relativización de la figura de Araki es que casi ninguna postura fue estática, dependía de las condiciones del contexto. Este dinamismo es igual de cierto en relación a Tepano, quien a veces juega a favor de la comunidad y a veces a favor de la Compañía. En relación a los intransigentes, Pirivato como ya vimos fue uno de los deportados por Rojas; no se supo más de él. María Angata, la catequista que fue clave en la coronación de Riro iba a mantener viva la voz disidente. Esa voz, finalmente lideró una rebelión que cambió las condiciones autocráticas impuestas por el bando de Rojas.

1.5 La movilización rapanui [1914 – 1964] y la emergencia de un nuevo Estado colonial

El catequista isleño Ure Potahe, bautizado como Nicolás Pakarati, quien fuera el antiguo secretario del *Ariki* Atamu Te Kena en la firma del acuerdo de voluntades y líder de la iglesia católica en rapanui, fue testigo de cómo un grupo de isleños comenzaba a reunirse en la casa del anciano Porotu a Ure ‘Ao Viri para practicar un culto paralelo, muy distinto al culto

⁶ El enfoque de la cooptación (Delsing, 2015) para pensar a los líderes rapanui que participan de la estructura estatal de la isla, de pensarlos como funcionales a los intereses y disposiciones de los poderes coloniales, tiende a eclipsar que a lo largo del desarrollo de la historia de la isla aquellas figuras terminan moviéndose dinámicamente entre la alianza y el conflicto con las autoridades de turno. En este escrito, nos vamos a inclinar por captar la acción de aquellas figuras como parte de las estrategias posibles de los rapanui para enfrentar un contexto político en constante movimiento.

que le enseñaran los padres franceses (Moreno Pakarati, 2016a). El liderazgo de aquel culto híbrido estaba en manos de la carismática María Angata Veritahi a Pengo, quien transmitía sus místicas ideas en una mezcla de las viejas tradiciones con la religión católica. Ella, además de interpretar sueños propios, ajenos y hacer predicciones – predicciones que muchas veces terminaron concretándose – lanzaba duros comentarios contra la Compañía explotadora⁷ y su administración. Un día, aquel descontento con la autoridad colonial devino en un gran levantamiento, que tuvo en serios aprietos a la Compañía por 37 días. Sigamos el excelente trabajo de archivo de Moreno Pakarati (2016a) para dar cuenta de algunos de los hechos más relevantes.

En la noche del 19 de junio de 1914, Angata le comunicó a la “asamblea cristiana” un potente mensaje que había llegado a ella a través de sus sueños: Dios exigía el sacrificio de vacunos y ovejas en su nombre para así asegurar la salvación y bienestar de los rapanui, de lo contrario la comunidad sufriría grandes calamidades. Aquel divino presagio dio pie a una cada vez más numerosa convocatoria a las reuniones del culto. Ure potahe, el catequista del oficialismo católico, tuvo que resignarse a dirigir bautizos y matrimonios, dando lugar a que las misas fueran conducidas por Daniel Teave, seguidor, consejero y yerno de Angata. Días después del anuncio, un fuerte viento devino en una intensa lluvia, y Angata advirtió a su gente que aquello era un signo de un poderoso huracán que Dios tenía preparado si desobedecían sus designios.

El 30 de junio, Henry Percival Edmunds, un inglés que desde 1905 ostentaba el cargo de administrador de la Compañía y Subdelegado, observó desde la casa patronal de Mataveri como se acercaban tres personas, quienes venían a entregarle la alarmante información. En aquel grupo, venía Angata, asistida de dos hombres de su confianza. Según cuenta Moreno Pakarati (2016a) Angata le expresó a Edmunds en una mezcla de rapanui y español que Merlet estaba muerto, y que ya era tiempo de que los rapanui recuperaran lo suyo, los animales y la tierra. El inglés le respondió que no lo permitiría, y que saldría armado sin escatimar en disparar de ser necesario. La sacerdotisa le contestó en tono desafiante que las balas ya no tenían efecto sobre ellos, Dios favorecía la causa de los isleños. Más tarde dos hombres rapanui le entregaron una carta firmada por Daniel Teave a Edmunds que resume en gran medida el discurso y los acontecimientos del levantamiento:

“30 de junio, 1914.

Señor Ema, Mataveri,

En este momento le declaro a Ud...deseamos tomar todos los animales en el campo y todas nuestras posesiones que se encuentran en sus manos el día de hoy. Eneriki Merlet (sic) está acabado pero ahora ya nada existe en sus manos, porque Uds. sabían que todos los animales y la hacienda del campo nos pertenecen. Nuestro Obispo Tepano [Jaussen] nos lo dio originalmente. Y nos lo dio en verdad y en justicia.

Hay, también, otro asunto: Esos pocos animales que se encuentran frente a Ud. son para que Ud. los coma. Hay, también, otro asunto: Mañana iremos al campo a tomar algunos

⁷ En 1903 se constituyó la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (CEDIP), que consistió en una sociedad en comanditas en acciones que prontamente sería controlada por la Compañía transnacional de capital británico, Williamson & Balfour. Merlet por su parte, seguiría ligado a la Compañía hasta su fallecimiento en 1918. (Amorós, 2018)

animales para un banquete. Dios a nuestro favor, en verdad y en justicia. Hay, también, otro asunto, pero nosotros no comprendemos quien le dio los animales a Malet, ni tampoco a quien le dio la tierra porque no es más que un gran robo. Ellos tomaron nuestras propiedades y no nos dieron nada por la tierra: ni dinero, ni mercancías, ni ninguna otra cosa. Jamás se los dimos a ellos.

Ahora sabes todo lo que es necesario.

Tu amigo,

Daniel Antonio,

Hanga Roa.” (En Moreno Pakarati, 2016a: 46)

Antes del amanecer, y con la confianza de la protección divina de Dios a través de la voz de Angata, un grupo de jóvenes rapanui salieron con escasa luz desde la iglesia de Hanga Roa para cumplir su misión. Edmunds y sus ayudantes salieron por su parte a interceptar a los rebeldes. Mágicamente, se posó una espesa neblina sobre la isla “lo que hizo que los cuidadores de la Compañía, no vieran absolutamente nada, pero los pascuenses veían perfectamente, traspasando el cerco sin que los animales emitiesen un solo ruido que pudiese delatarlos” (Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 303). Después de un par de horas, Edmunds recibe el aviso de uno de sus ayudantes que los rapanui tuvieron éxito; se habían llevado una docena de vacunos, además de 53 ovejas. Tras este gran triunfo, los rapanui escépticos que se habían mantenido al margen terminaron por convencerse, sumándose a las recuperaciones de ganado en los días posteriores.

Esta dinámica de recuperaciones de ganado exitosas y sin prácticamente ser vistas, de un boicot al en ese entonces motor económico de la isla y base del poder de la Compañía – el control de la tierra y los animales – fue la tónica durante 37 días. Como señala Moreno Pakarati (2016a: 58) “los rapanui ya no estaban encerrados en Hanga-Roa, sino que Edmunds estaba encerrado en Mataveri.” Edmunds eso sí, no estaba solo, ya que contaba con el apoyo de algunos rapanui que se mantenían fieles a la Compañía, entre los que se encuentra el cacique Juan Tepano, el capataz Urbano Manava, la pareja rapanui de Edmunds Sofía Hey, su suegro Ramón Hey, entre otros. (Moreno Pakarati, 2016a). Como ya se dijo líneas atrás, la voluntad rapanui nunca ha sido homogénea, nunca ha sido ni será condensable en un solo punto de vista. El administrador también contó – al menos inicialmente – con el apoyo de una expedición inglesa liderada por el matrimonio Routledge – Katherine y Scoresby –, la que se encontraba estudiando desde marzo de 1914 la antigua cultura rapanui. El papel de la expedición en la revuelta transitó entre la búsqueda de un acuerdo entre los rapanui y Edmunds y también, en diversos intercambios con los sublevados. Un día de aquellos, el 3 de agosto, Angata a través de sus emisarios le solicitó a la expedición inglesa telas de color azul, blanco y rojo para confeccionar una bandera. Ese mismo día, una bandera tricolor fue izada en un asta junto a la iglesia, representando que allí mandaba un nuevo poder. Así, en aquellos turbulentos días, el Subdelegado experimentó la “impotencia” de padecer la voluntad de los rapanui, siendo totalmente incapaz de ejercer su dominio estanciero bajo sus propios medios. Su autoridad fue suspendida por la sublevación y la desobediencia rapanui. Finalmente, en la tarde del cinco de agosto llega a la isla la corbeta Baquedano para poner fin al levantamiento

Según cuenta el comandante de la Baquedano Almanzor Hernández en un informe sobre los hechos dirigido a la Armada de Chile (En Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y

Otros, 1988: pp.334-346) un bote de los isleños se acercó a saludar a los tripulantes. Subieron a bordo Daniel Teave, Matías Hotu, Carlos Teao, Noé Tori y Timoteo Paté. Abordo, Daniel alzó la voz y dijo que en la isla ya no había más poder que el de Dios (Moreno Pakarati, 2016a). Hernández, haciendo caso a Edmunds, procedió a detenerlos en calidad de instigadores de la revuelta y también expulsó a Angata de la capilla de la isla, lugar donde en ese entonces residía. Sin embargo, a este clima de tensión inicial le devino un caluroso recibimiento de la población isleña. Como cuenta Vives Solar, un profesor a bordo de la Baquedano, los rapanui:

“Hicieron como de costumbre gran alarde de su chilenismo, lo que enardeció el patriotismo de la joven oficialidad de nuestro buque-escuela y dando rienda suelta a los bellos, pero muchas veces peligrosos dictados del corazón, no les dieron importancia a los sucesos acaecidos y solo se dedicaron a hacer el reparto de los regalos de ropa y útiles que en más de veinte cajones enviaba a los pobres kanakitas la generosa sociedad de Valparaíso.” (En Foerster y Montecino, 2016: 95)

Los marinos chilenos, posiblemente preparados para encontrar una fuerte resistencia, se encontraron en contraste con una gran “fiesta patriótica”, dando rienda suelta a los “peligrosos dictados del corazón.” En un gesto de deslumbrante astucia, los rapanui le quitaron toda la tensión a la situación. Acto seguido, el comandante Hernández mandó a instruir un sumario a cargo del fiscal y capitán de corbeta Adolfo Escobar, donde con el objetivo de dilucidar el curso de los acontecimientos y tomar determinaciones se llamó a diferentes miembros de la comunidad a declarar.

El dictamen del sumario (En Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: pp.330-333) concluyó que las perturbaciones en la isla fueron consecuencia del despojo de parte de Merlet de los terrenos y animales que los rapanui poseían cuando ocupaban toda la isla, así como a la explotación ejercida por la Compañía contra la población isleña, la que se materializaba en malas remuneraciones, mala alimentación a sus trabajadores, imposición de multas, castigos con azotes y abusos a mujeres y a sus hijas. También, se menciona el aún presente recuerdo de la quema de plantaciones que hiciera Merlet en 1899. Hernández, dice en su informe que la Compañía de Isla de Pascua era posiblemente la más explotadora en todo el territorio nacional. De hecho hasta Juan Tepano, el cacique designado por las autoridades chilenas, dijo que si bien no compartía el discurso de Angata, aceptaba el hecho de que Merlet había robado los animales. Entendía la molestia de su gente.

A propósito de este lapidario fallo resultante en relación a la autoridad de la Compañía, Hernández tomó la determinación de liberar a casi todos los detenidos a bordo de la Baquedano con la excepción de Daniel Teave, quien fue deportado bajo el argumento de ser el principal cabecilla de la revuelta, “encargado de transmitir a los demás naturales las visiones y sueños de una vieja fanática que los aconsejaba” (En Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 335). Teave nunca más volvería a Rapa Nui. Esta fue la única medida disciplinaria ejecutada por el comandante en el contexto de la rebelión. Según Moreno Pakarati (2016a) a pesar de la derrota material evidenciada en la deportación de Daniel y el sofocamiento de la revuelta, los isleños lograron consolidar una importante victoria estratégica a través del sumario.

“Para poder obrar con entera conciencia ya que el presente informe es el reflejo pálido de lo que ocurre en la isla, sería menester ordenar el traslado de un personal judicial y castigar con severidad a todos los que ya sea cumpliendo órdenes del concesionario o por la

impunidad en que quedan sus delitos han abusado en forma inaudita flagelando mujeres y hasta niños, robándoles ganado, incendiándoles sus cultivos, invadiendo estos 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.” (Hernández en Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 342)

Si bien el traslado de personal judicial no tuvo lugar, el quiebre entre los poderes coloniales fue tal que Hernández vio en los crímenes de Merlet un menoscabo de la soberanía chilena en la isla. En una de las correspondencias que el Comandante recibió durante su estadía, Merlet menciona que “los naturales de Pascua, no son dueños de la tierra y que los únicos dueños con títulos adquiridos son el gobierno de Chile, por una pequeña parte y el resto pertenece a la Compañía Explotadora de Pascua.” (Hernández en Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 337). El “dueños de una pequeña parte” enfureció a Hernández, llegando incluso a recomendar en su informe a la Armada la revocación definitiva del contrato de arriendo a la Compañía. El punto aquí es la ya inevitable dislocación de los poderes coloniales.

En respuesta al quiebre, Hernández dictó un nuevo bando de disposiciones muy similar al de su predecesor Basilio Rojas (confirmación de la soberanía chilena, trabajo vía contrato, permisos de pesca), solo que esta vez, el poder de la Compañía, casi absoluto en ese entonces, fue reducido a su dimensión patronal y económica. El Estado a través de la Armada pasó a asumir el ejercicio del poder político, envistiendo a uno de los suyos como Subdelegado Marítimo. Asumió el profesor Vives Solar, quien inicialmente había llegado en la Baquedano para cumplir funciones como oficial en el registro civil y para hacerse cargo de la escuela que debía fundarse en la isla (Foerster y Montecino, 2016).

El quiebre Estado – Compañía, como resultado de una negociación entre los rapanui y el Estado en el marco del sumario levantado por la Baquedano, adquiriría también otras escenas, siendo la más relevante la denuncia del obispo castrense Rafael Edwards quien viajó a la isla en 1916, y no quiso quedar indiferente ante las injusticias que se cometían contra los entusiastas feligreses rapanui. Edwards manifestó través de la prensa nacional las vejaciones experimentadas por los isleños de parte de la Compañía y envió varias cartas a diferentes autoridades del gobierno chileno para instarlos a tomar cartas en el asunto. De hecho, y a propósito de sus gestiones, el Estado llegó a caducar el contrato de arriendo con la Compañía el 7 de noviembre de 1916 (Moreno Pakarati, 2016c), pero la medida sería depuesta con la creación del Temperamento Provisorio en 1917, medida jurídica que le daba continuidad a la presencia estanciera en la isla.

¿Cuál es exactamente la victoria estratégica? Aquella dislocación de poderes consolidó una formación tripartita – o triangular si se quiere – del sistema gobierno de la isla: el Estado, la Compañía y la comunidad isleña (Delsing, 2015; Moreno Pakarati, 2016a; Foerster y Montecino, 2016). Los rapanui gracias a su voluntad infatigable, obligaron al Estado colonial a constituir diferentes espacios de intermediación donde era fundamental fundar un equilibrio entre los actores. Esta victoria hubiese sido imposible de no ser por la astucia de los isleños quienes con sus cantos y alegría sorprendieron a los grumetes de la Baquedano. Según Foerster y Montecino (2016) el levantamiento escenifica un vínculo singular de los rapanui en relación a los *tire* (Chile o chileno en lengua rapanui), con “horizonte en el tratado”. Los hechos que se sucedieron con la revuelta, muestran una distinción rapanui

entre los “buenos” *Tangata Hiva* (chilenos) y los “malos” (europeos)⁸. En el marco del proceso colonial “los rapanui sabían distinguir muy bien que *tire* estaban de su lado y cuáles en contra. Para ellos era un asunto de alta política ganarse su “voluntad”, buscar el apoyo del “otro” a sus derechos establecidos en el tratado (pacto) de 1888” (Foerster y Montecino, 2016: 95). Aquella seducción del otro, de hacer aliados e intercambiar, también se hizo presente durante los días de la revuelta a partir de los regalos y gestos de buena fe que hicieran los rapanui a la expedición inglesa, especialmente a Katherine Routledge. Según Štambuk (2010) un día se aproximaron unos treinta hombres a caballo al campamento de la expedición. Al llegar, formaron un semicírculo alrededor de la puerta y desmontaron. Uno de ellos, comenzó a recitar una oración, y portaba un cuadro de la Virgen María. Después, le transmitió un mensaje de Angata que decía que su barco, el Mana, estaba regresando a salvo desde el continente. Luego, “le presentó los regalos que traían en sus sillas de montar: papas, huevos y una docena de gallinas que Routledge no pudo menos que aceptar.” (Štambuk, 2010: 45). A juicio de la misma autora, estos regalos se explican a partir de una estrategia de Angata de neutralizar posibles enemigos. El intercambio con la expedición inglesa muestra que más que distinguir entre malos o buenos extranjeros, existía una conciencia de parte de los rapanui de lo fundamental que era ganar aliados – o al menos no nuevos enemigos – para materializar sus reivindicaciones.

Así, el levantamiento no es un movimiento independentista, de negar al Estado chileno y su lazo con la isla, sino que busca reafirmar el compromiso de 1888 donde Chile adquiere la responsabilidad de ser un amigo del lugar, llevando protección y desarrollo a la distante Rapa Nui. El levantamiento representa una crítica al casi inexistente lugar del Estado en el juego del poder de la isla. Aquella impugnación de forma, del estado de la situación y no del carácter de la soberanía colonial sedujo a Hernández, quien falló a favor de los isleños. Esta estrategia de seducción de los amigos *tire*, facilitó la fundación de aquellos espacios de equilibrio, de una formación tripartita del sistema de gobierno. En la formación de aquellos espacios radica la importancia del acontecimiento de Angata en la historia política de la isla, ya que a partir de su creación se instalan las bases de un siempre inacabado proceso en el seno del Estado colonial, proceso que hasta nuestros días sigue formando nuevas instituciones y actores en el contexto isleño.

El periodo 1888 – 1914 es la escena fundacional del Estado chileno en Rapa Nui. Es la escena primigenia de un cuerpo que comienza a tomar forma. Inicialmente, y a pesar de suscribir un tratado de mutuo acuerdo con los rapanui, el Estado solo aparece para imponer un orden colonial basado en una economía del despojo. Es la acumulación vía desposesión en su forma originaria. Es un Estado que a través de la fuerza bruta hace reales los fundamentos de su dominio, fundamentos que están basados en la estancia ovejera y su modelo productivo; uso extensivo de la tierra y proletarización forzada de la población local.

⁸ Es posible validar esta lectura revisando los diferentes relatos que los isleños le presentaron al fiscal Adolfo Escobar en el sumario (En Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 304-333). Matias Hotu, señaló que nada se había robado, ya que los animales le pertenecían al Gobierno de Chile y a Dios, y no a la Compañía. Esto último, devela el reconocimiento de un “derecho” de la comunidad con respecto a lo que le pertenece al Estado. Por otra parte, Carlos Teao señaló que, a pesar de reconocer avances en la gestión de Edmunds en torno a los tratos vejatorios anteriores, prefería un administrador que fuera chileno.

Al mismo tiempo es un Estado ausente, que delega sus responsabilidades a una autoridad patronal no estatal. Es un Estado de los reglamentos, no de la administración del poder.

La rebelión de Angata ilustra a través de sus acontecimientos el carácter del orden del sistema político colonial de aquel entonces; de un poder político de escasa intermediación y consenso. A juicio de Han (2016) la intermediación entre el “soberano” y sus “súbditos” se juega en la constitución de lazos que permitan al primero continuarse en el segundo, en donde el yo (como voluntad soberana) se realice a través de las acciones del otro. La idea es que el “súbdito” abrace las ideas del “soberano” como propias. Esta intermediación, puede ser eficiente (poder en libertad) o deficiente (poder coercitivo). En Rapa Nui, la fantasía estanciera (monopolio del poder y la expoliación) nunca logró realizarse “libremente”, ya que siempre requirió de la violencia y la represión para llevar adelante sus fines. Esto determinó que la forma de intermediación entre la Compañía y los rapanui, hasta al menos 1914 fuera estructuralmente débil (frágil ante el conflicto) al no lograr la continuidad del sí mismo (el proyecto expoliador) en el otro (los rapanui). El único espacio de diálogo o intermediación era la figura del cacique Juan Tepano, la que fue absolutamente desbordada por el levantamiento. Este aspecto, de un Estado colonial incapaz de imponer su dominio y soberanía, se hace aún más patente con el asesinato del funcionario de la Compañía Bautista Cousin en 1915 (Foerster, 2012b). Los “asesinos” – o justicieros – jamás enfrentaron juicio, a pesar de que en la isla se sabía quiénes habían sido. De hecho, años más tarde, esos mismos rapanui aparecen representando a la comunidad en las negociaciones anuales de la comunidad con la Compañía (Foerster, 2012b). Esta situación de un Estado colonial obligado a redefinirse estructuralmente para mantener el equilibrio, introduce en la isla siguiendo los términos de Foucault (2006) el problema de la gobernanza, de las artes de gobierno.

Según Foucault (2006) gobernar no es lo mismo que reinar, mandar o hacer la ley. Ya no se trata solo de imponer un marco jurídico, sino de utilizar prácticas de gestión gubernamental. Gobierno es la recta disposición de las cosas, de conducir a la sociedad hacia un fin oportuno. Aquí se hace fundamental el conocimiento de las cosas, “de los objetivos susceptibles de alcanzarse si se actúa como se debe para alcanzarlos, aunado a la “disposición” que se pone en juego para llegar a ellos.” (Foucault, 2006: 127) Esto no significa que el Estado haya dejado de “hacer la ley”, sino que se configura en su desarrollo un triángulo entre soberanía, disciplina y gestión gubernamental.

Siguiendo el argumento de Foucault (2006), en la Europa medieval el sistema de gobierno monárquico fundaba una relación de singularidad, exterioridad y trascendencia con su principado. Dice Foucault que el lazo que unía al príncipe con su principado era un lazo de violencia o de tradición – como un bando militar –, mas no formaba parte de él, estaba “afuera”. En cambio, en las artes de gobernar se hace fundamental el señalar una continuidad, un estar “adentro”. La doctrina del príncipe es la doctrina de marcar con la mayor nitidez posible la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder. Las prácticas de gobernanza al contrario, buscan estar cada vez más cerca de los gobernados. Así, el “desbloqueo” del arte de gobernar es según Foucault (2006) efecto del surgimiento del problema de la población, del captar su perspectiva y cristalizarla en las instituciones y marcos jurídicos del Estado. De esta forma, el problema del gobierno está siempre en un dominio semioscuro entre el Estado y la población. Vamos a valernos de

este enfoque para explicar las transformaciones activadas por los acontecimientos de 1914 en el contexto isleño.

Con la dislocación entre autoridad estatal y autoridad patronal se abre el “desbloqueo” de las artes de gobernar a partir de un paulatino desplazamiento del poder estatal desde “afuera” hacia “adentro”, desde el continente hacia la isla. El Subdelegado deja de ser un patrón y pasa a ser un juez, un árbitro mediando entre la Compañía y los rapanui. Esta dislocación fue reafirmada desde lo jurídico con la creación de la ley 3220 en 1917, la que además incorporó a la isla dentro de la jurisdicción naval (Foerster, 2012a). Con esta “subordinación” de la población rapanui a los reglamentos de la Armada en 1917 se “desbloquean” también las mecánicas disciplinarias del Estado más allá de la *Vis Coactiva*, o sea, más allá del monopolio de la fuerza. El Estado además de Juez, va a ser también policía, profesor, médico y gendarme.⁹

Este desplazamiento del poder estatal al principio fue solo un gesto de presencia, de una autoridad estatal que pasa de las esporádicas visitas a establecerse definitivamente en la ínsula. Es un desplazamiento a todas luces precario, ya que en realidad sigue siendo una autoridad extranjera designada por personas ajenas al contexto insular. No desaparece el despotismo del sistema de gobierno e incluso se intensifican las mecánicas disciplinarias bajo el objetivo de transformar a los rapanui en chilenos. Es solo el momento fundacional de aquel desplazamiento que con los años se hará cada vez más complejo.

Con respecto al surgimiento del problema de la población – central en la emergencia de las artes de gobierno – y el captar su perspectiva en el funcionamiento del Estado y sus leyes, además de la formación de espacios de intermediación en donde los rapanui tienen un lugar en el balance del poder, se comienza a forjar un particular sistema híbrido de propiedad de la tierra. En 1917 a través del Temperamento Provisorio, se ratificó la presencia estanciera con la extensión del contrato de arriendo de la isla – lo que marca el fin de la disputa Estado vs Compañía – y se aumentó la superficie de los terrenos de “erradicación” de los locales, la que pasa de 1000 a 2000 hectáreas.

El Estado a través del Temperamento Provisorio captó jurídicamente a los rapanui como “colonos”, bajo el objetivo de garantizarles un espacio de colonización (Foerster, 2012a). El cómo distribuir esas hectáreas entre la población de “colonos” se resolvió a partir de la entrega de títulos provisorios por parte del Subdelegado Marítimo, quien se encargó de distribuir y reglamentar el uso de las dos mil hectáreas de colonización. Este proceso comenzó en 1921, a partir de las cesiones realizadas por el oficial civil Manuel Pérez y el Subdelegado Luis Zepeda, en donde se entregaron un total de 88,75 hectáreas (Foerster,

⁹ A juicio de Delsing (2015) la labor de la Armada en la isla desde 1914 fue sobre todo una labor disciplinaria, de intentar ejercer sobre los rapanui la “chilenidad” a través de diferentes instituciones y tecnologías. Por poner algunos ejemplos: el “estigma de la lepra” fue el argumento para prohibir los viajes de los rapanui al continente y sirvió como método de castigo. En la escuela n°72 (fundada en 1917 por la Armada) se prohibió a los niños isleños el hablar en su lengua originaria, imponiendo el español como “lengua oficial” en la enseñanza. Los infantes que fueran sorprendidos hablando en lengua Rapa Nui eran castigados por los docentes. En 1936, el gobierno chileno redactó un documento denominado “Reglas para el régimen interno y el trabajo en Isla de Pascua” en el que veintitrés de sus artículos se referían a las condiciones de trabajo, con el objetivo de poner a los isleños en la línea de los códigos laborales del continente (Delsing, 2015).

et.al, 2014: 78). El carácter provisorio del título radicaba en que este podía ser revocado si no se cumplían ciertas condiciones: se sancionó la prohibición de transferirlo además de un compromiso de cercarlo, cultivarlo y arbolarlo (Yáñez, et.al, 2014). El aspecto complejo de esta cesión es que no se trató estrictamente de un traspaso de “tierra del Estado”, sino que más bien, fue una formalización de los terrenos ocupados previamente por las familias rapanui. Este sistema, es conceptualizado por Foerster et.al (2014) como “sistema parcelario”, y fue concebido a partir de una intermediación y negociación constante entre la Armada y los rapanui.

Poner en marcha este sistema de propiedad no fue una tarea sencilla, ya que antes se hizo necesario clarificar el confuso asunto de los deslindes entre los terrenos que pertenecían a la Compañía y al Estado, en el marco del conflicto entre ambos poderes que se suscitó tras la rebelión de Angata (Para más detalles ver Foerster et.al, 2014). En 1917 se envió una comisión que tenía como único fin el estudiar los dominios de tierra de la isla, de determinar con exactitud los supuestos terrenos que eran de propiedad de la Compañía, y para despejar el tema, la denominada comisión de ubicación de tierras convocó a los rapanui más longevos de la comunidad (¿Un Consejo de Ancianos?) para que ayudaran a los funcionarios estatales a redibujar los planos de propiedad de la ínsula (Moreno Pakarati, 2014c). Los comisionados Julio Ilabaca y Alberto Barrientos, se reunieron en presencia del recién llegado Subdelegado Marítimo Exequiel Acuña, con un grupo de 10 isleños, entre los que se encontraba el “Cacique” Juan Tepano, quien ofició como interprete entre los ancianos y las autoridades chilenas. Primero, se corrigieron los nombres incorrectos de los contratos de compraventa de la Compañía cambiándolos por los topónimos antiguos en voz de los ancianos, y con ese documento, salieron después a terreno junto a Porotu a Ure ‘Ao Viri y Juan Tepano para contrastar la información recolectada en el territorio. La comisión determinó tras este trabajo, que la mayoría de los terrenos reclamados por la Compañía eran en realidad de dimensiones reducidas, muy lejos de “toda la superficie de la isla con excepción de pequeñas hijuelas” que decían tener (Moreno Pakarati, 2014c: 159). Y fue a partir de esta nueva posición del Estado en el reparto de la tierra que se comenzó a montar años después el sistema parcelario. La convocatoria de los ancianos para comenzar a montar un nuevo mapa estatal de la isla, si bien fue motivada por fines instrumentales, de robustecer los argumentos del Estado frente a la Compañía, escenifica con mayor intensidad esta dinámica de la población y las artes de gobierno que comenzó a ponerse en práctica tras la rebelión de Angata, donde el Estado montó una nueva cartografía del espacio a partir de los conocimientos de los propios rapanui. Hablamos de una intermediación entre ambos poderes que se intensifica.

Siguiendo esta línea argumental, del “desbloqueo” de las prácticas de gestión gubernamental, en febrero de 1930 la Armada dio inicio a un singular esquema de trabajo en la isla, el llamado “Lunes fiscal”, que consistía en que los hombres de la comunidad “prestaban servicios de utilidad pública durante todos los días Lunes del año, transformando de este modo el gravamen real de los impuestos en un gravamen de carácter personal.” (Montagna en Foerster, 2020: 13). Al no existir en Rapa Nui sistema de contribuciones e impuestos, la Armada decidió montar un aparato impositivo especial para la isla, donde las “obligaciones ciudadanas” de los rapanui –la nacionalidad no es gratuita– iban a ser cumplidas a través de un trabajo gratuito con fines de “utilidad pública”. Fue a través de esta modalidad de trabajo que se construyeron caminos, pircas, el atracadero de Hanga Piko, plazas, la escuela, el hospital, la jefatura militar, el fundo fiscal, y se refaccionó la

infraestructura de la Iglesia. Dice Foerster (2020) que sin el lunes fiscal, la isla no habría tenido el “desarrollo” que tuvo en aquellos años, donde varios funcionarios de gobierno que llegaron a la isla llegaron a decir que los rapanui experimentaban un nivel de vida altamente superior a la de las clases populares del continente, asemejándose más bien al estándar de vida de las clases medias (Foerster, 2020). El lunes fiscal sin embargo, tenía una “doble cara”, ya que a veces los rapanui tenían que cumplir servicios de carácter doméstico para “facilitar la vida a los chilenos continentales.” (Štambuk, 2010: 79). O sea, los rapanui a veces hacían de “sirvientes” de las autoridades chilenas, cumpliendo tareas totalmente fuera de los presupuestos “públicos” que le daban existencia al lunes fiscal, “como cortar leña para un sargento, reparar el cerco de la casa de un cabo o buscar leña para las monjitas.” (Alfonso Rapu en Štambuk, 2010: 269). Por lo tanto, el lunes fiscal fue una política que materializó en su desarrollo dos propósitos; uno comunitario, de un trabajo colectivo que levantó y reacondicionó la infraestructura de la isla, y uno disciplinario, de escenificar que quien mandaba en la isla era la autoridad naval.

¿Qué tiene que ver exactamente el lunes fiscal con el desbloqueo de la gestión gubernamental? Aquí cabe introducir un nuevo aspecto con respecto a la expansión y crecimiento del Estado en su afán por “conquistar” a la población. Según el sociólogo norteamericano Sidney Tarrow (1997), los Estados Nacionales en su proceso de plena expansión, aplicaron tres políticas básicas para afirmar y extender su poderío sobre sus territorios: una política sobre la guerra, una política de impuestos y una política alimentaria. Con respecto a la política de impuestos, fue esta la que cimentó el camino hacia la “ciudadanía”, donde las actividades estatales modernas, a diferencia de las feudales, penetraron directamente en la sociedad, creando nuevos sujetos. Este resultado “integrador”, donde los individuos antes atomizados aparecen unificados bajo la figura de “contribuyentes”, facilitó el nacimiento de canales de comunicación entre la sociedad y el Estado antes impensables en las estructuras feudales, canales que dieron lugar también a formas de movilización social de envergadura nacional. Con respecto a Rapa Nui y el lunes fiscal, si bien el Estado no creó ningún sujeto nuevo, esta singular forma de aplicar una política de impuestos representa, además de una profundización de la intermediación entre los rapanui y el Estado, otra de las escenas de la puesta en marcha de las prácticas de gobernanza en la isla, donde además de buscar estar más cerca de los gobernados, el Estado por sí mismo deviene en población. Frente a esta reflexión de un Estado que da sus primeros pasos institucionales en la isla, de un Estado primigenio, el aporte de Tarrow hace sentido para pensar como la administración de la Armada fue constituyendo paulatinamente los cimientos de un Estado local que con el tiempo, iba a seguir expandiéndose a través de diferentes desplazamientos hacia la población local, y el lunes fiscal constituye un episodio más de esa trayectoria.

Sin embargo, detrás de estas políticas de gestión gubernamental –sobre el gobierno, la tierra y el trabajo–, las que abrieron importantes espacios de participación política para los rapanui, en la isla seguía rigiendo a través de la Ley 3220 un orden autoritario, de una Ley marcial basada en los códigos militares de la Armada. Esta disposición además, consagraba la “condición social de encierro” (Muñoz, 2019) que los isleños habían comenzado a experimentar desde su confinamiento forzado en Hanga Roa, donde también tenían totalmente prohibido salir de la isla o tener contacto con el exterior bajo la excusa de

ser “leprosos”¹⁰. Esta cara oscura del orden político de la isla, de una “autocracia” militar (Fischer, 2001), fue enfrentada por los rapanui más jóvenes a través de múltiples fugas entre 1940 y 1958, las que tenían como destino Chile continental o la Polinesia. Ya fuera en calidad de “pavos” en las embarcaciones de la Armada o en improvisadas naves, diferentes rapanui lograron conocer el mundo fuera de la isla –otros se perdieron en el mar–, rompiendo a partir de su acción el régimen de encierro al que estaban sometidos (Muñoz, 2019). Si bien la mayoría de los fugados terminaron por ser devueltos a la isla, esta “micropolítica” produjo un verdadero escándalo en Chile a través de la prensa escrita (Foerster, 2021), y facilitó en 1947 el nacimiento de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua (SADIP), entidad benéfica de la sociedad civil chilena que en primera instancia se organizó para recibir a los fugados y darles cobijo (Muñoz, 2019). Veremos después, que esta institución fue clave en la gestación de un nuevo levantamiento que terminó por derogar definitivamente el orden impuesto por la Ley 3220. Decir que de no ser por el entendimiento de los fugados de la mentalidad colonial de los chilenos, donde en vez de enarbolar acidas críticas contra la Armada y la Compañía declaraban ante la prensa ser asiduos patriotas con ganas de conocer su país (Muñoz, 2019), posiblemente les hubiese tomado más tiempo seducir al grupo de notables que formaron la SADIP¹¹.

Volviendo a los acontecimientos de Angata – a la dimensión del poder rapanui en acción – podríamos extendernos bastante en el análisis de las múltiples escenas que hicieron posible la hazaña del levantamiento, de esa energía desbordante que hizo irreversible la necesidad de una transformación del sistema político y del balance del poder en la isla, pero vamos a detenernos en la escena de ciertas autonomías rapanui, de la existencia de micro espacios donde el poder colonial y sus dispositivos de dominio no llegaban. En estos espacios, los rapanui ejercen ciertos tipos de poder bajo sus propios términos.

El primer espacio es la iglesia, donde Angata cultivó un culto híbrido, original y potente sin contratiempos disciplinarios. Tuvo la libertad y el tiempo para articular desde la capilla de Hanga Roa su discurso y fe inquebrantable, en el que sus sueños y trances fueron captados como imperativos de la voluntad de Dios. Es captar el espacio del cristianismo rapanui como un espacio de autonomía y también, como espacio público. Según Štambuk (2010) cuando los rapanui salían de la misa de los domingos se juntaban todos en la plaza y formaban diferentes grupos; algunos para contar las historias de los ancestros, otros para historias religiosas, para jugar cartas, etc. Después de misa nadie se iba, se pasaban ahí gran parte del día forjando lazos comunitarios fuera de cualquier regla de la Compañía explotadora. No es casualidad que una de las primeras acciones del Comandante Hernández haya sido desalojar a Angata de la capilla y tampoco es coincidencia que desde la intervención de Edwards en 1916, la Iglesia de Hanga Roa pasó una vez más a estar a cargo de un sacerdote extranjero.

¹⁰ “Este “mal” jugó un papel político esencial: articular un estado de excepción, donde los derechos civiles de los rapanui quedaron anulados. La lepra, bajo ese contexto, permitió al Estado transformar a Rapa Nui en una “cárcel”, y al leproso en una “cárcel dentro de la cárcel”. (Foerster y Montecino, 2012: 271)

¹¹ Una retórica distinta vemos en los rapanui que recalaron en Polinesia: “La fuga hacia Tahití, en noviembre de 1954, de Pedro Elías Chávez Tepihe, Felipe Teao y Aurelio Pont, habría tenido como objeto “pedir a Francia que rescate la isla de Chile.” (Foerster, 2021: 18)

El segundo espacio es la tierra familiar (*Kainga*), donde se ejerce el poder paternal, de la autoridad de los padres –de los *Hōnui*– en el seno de la familia. Es el lugar donde “los padres explotan las capacidades productivas de sus descendientes a través del control de la herencia familiar, principalmente en forma de tierras...” (McCall, 1998: 97). La tierra es hasta hoy, además del lugar de la reproducción social rapanui, el instrumento productivo más importante para los isleños y en ese entonces, se practicaba una economía agrícola de baja escala bajo el liderazgo de los mayores. Existía una cierta autonomía económica con respecto a la Compañía, la que fue finalmente fomentada y consagrada con el advenimiento del sistema parcelario. (Foerster; et.al, 2014)

En el tribunal levantado por las autoridades de la Baquedano, Juan Tepano da una curiosa declaración sobre algunos de los problemas que tenían los isleños con el administrador: “Dice que una vez el Sr. Edmunds entró a una casa sin permiso del dueño, y con revólver en mano para sacar a un chiquillo que quería castigar, pero el dueño de casa lo echó para afuera, pues el Comandante Larenas los había dicho que cada uno era rey en su casa y que nadie podía entrar sin permiso.” (En Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 319). El espacio de la tierra familiar era jurisdicción de la autoridad de los padres, no de los agentes de la Compañía o el Estado. Los *Hōnui*, los líderes familiares, gentes sabias por su experiencia en la vida, transmitían a los suyos las costumbres y saberes de su pueblo; lo que está prohibido (*Tapu*), la vestimenta que hay que usar en determinados contextos, los protocolos, lo se debe hacer con los hijos, etc. Representaban a la cabeza de familia, a los reyes en su casa de los que hablaba Tepano. Tenían también autoridad sobre la alianza, ya que en aquellos tiempos el matrimonio entre los rapanui era un asunto entre los padres (Štambuk, 2010).

En este espacio íntimo del *Kainga* – que algunos llamarían esfera privada –, los rapanui continuaron ejerciendo sus prácticas culturales, sus costumbres y sus principios de autoridad, a pesar de perder la autonomía política con la sofocación de los *Ariki* democráticos. En términos de McCall (1976) la comunidad rapanui “reacciona al desastre”, transformándose y adaptándose a las nuevas condiciones para persistir como pueblo. Si lo pensamos en el lenguaje de Foucault (2001) durante este periodo las normalizaciones disciplinarias coloniales no van a tener eficacia, ya que no lograron consolidarse como verdad. Los rapanui son inquilinos para la “ley” (el bando), más no inquilinos en la “realidad”, su sometimiento es relativo y débil, y nunca llega a realizarse completamente el carácter de súbditos. Nunca dejan de ser más una sociedad de parientes que de inquilinos. Esto explica en parte el fracaso del bando de Rojas en la imposición de condiciones “hacendales” – de un inquilinato – en el sistema de gobierno (Foerster, 2012a). El marxista italiano Antonio Gramsci (1999) llama a esta dimensión invisible, o fuera del dominio del poder estatal el reino del “indiferente jurídico”, donde la acción opera sin sanciones ni obligaciones taxativas. Emerge la distinción en el arte de la política del “país legal” con el “país real”. (Gramsci, 1999). Con el mismo objetivo, de nombrar aquella dimensión fuera de la vista estatal con una importante influencia sobre lo político, Bobbio (1996) apunta el concepto de “poder secreto”.

En aquella esfera “silenciosa” y autónoma de los micro espacios soberanos se montó el discurso que hizo posible la gesta de Angata, que marca un momento fundacional en la historia política de Rapa Nui al abrir paso al “desbloqueo” de las artes de gobernar en el seno del Estado, dando inicio a un desplazamiento del poder que hace del Estado colonial

chileno un Estado cada vez más “local”. Ahora, esta victoria del “país real” sobre el “país legal”, abre una última reflexión sobre el levantamiento, que me parece fundamental para hacerse una idea de la diversidad de los espacios políticos de los rapanui.

Cuando hablé anteriormente de los *Ariki* democráticos y su consejo (*Hōnuī*), me referí al concepto de Arendt (1998) de espacio de aparición, como el lugar donde las personas aparecen expresamente como sujetos políticos, hablando y actuando juntos. La victoria del “país real” sobre el “país legal” de la que habla Gramsci (1999) representa una metáfora sobre la emergencia de un espacio de aparición desde “abajo”. El levantamiento de 1914 constituye también un espacio de aparición, donde los rapanui aparecen actuando y hablando solo que esta vez, es un espacio de aparición de naturaleza algo diferente a los *Ariki* democráticos. Es la unidad en la acción, no la organización de una estructura de poder. Es más una performance de la unidad, espontánea e impredecible, que una estructuración de la unidad a través de un cuerpo político, erigido en base a ciertos principios de legitimidad.

Va a ser otro movimiento performático, basado en un liderazgo potente y carismático el que hizo posible un segundo momento de desplazamiento del poder estatal en la isla. El 8 de diciembre de 1964, la comunidad autoproclamó como Alcalde de la isla al joven profesor normalista Alfonso Rapu, escenificando un profundo desgaste de la legitimidad de la autoridad naval en la isla. La máxima autoridad del Estado local en ese entonces recaía en el capitán de corbeta Jorge Portilla, quien contaba con un “Consejo” de cuatro representantes “escogidos” por los rapanui, donde el mayor de ellos era designado como Alcalde por la autoridad naval en ejercicio. Según Foerster (2016) este sistema político – administrativo era fruto de un “convenio” entre la Jefatura Militar y la comunidad, donde los consejeros del Subdelegado Marítimo “servían de intermediarios entre la Autoridad y la Población a fin de cumplir las órdenes emanadas para el normal desenvolvimiento de la vida civil y asimismo oír las peticiones o sugerencias de la población.” (Foerster, 2016: 144). Como el mismo Rapu denunciaría más tarde, aquellos rapanui que formaban parte del sistema de gobierno dirigido por el Subdelegado Marítimo, distaban mucho de ser representantes escogidos libremente por la comunidad, ya que la autoridad naval escogía deliberadamente quienes podían postularse a aquellos cargos, dejando fuera alternativas que pudiesen representar un riesgo para su administración. Al momento de la proclamación de Rapu, Lázaro Hotus ostentaba el cargo de Alcalde, por lo que la afrenta de Alfonso – secundada por la comunidad– no solo minaba la autoridad Portilla, sino que también la de su “Consejo de Ancianos” frente a los rapanui.

El joven Rapu había sido seleccionado en 1955 junto a otros diez niños rapanui para una beca de estudios¹² patrocinada por la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua, y al finalizar sus estudios y a pesar de un ofrecimiento de continuar perfeccionándose en México, el llamado de la isla fue más fuerte. “Mientras estudié en Santiago, vine dos veces en barco. Me impactaba la pobreza, me impactaba el abandono, la gente no sabía lo que pasaba en el otro mundo. Para mí era muy triste ver a mi gente, a mis hermanos, a mi familia” (Alfonso Rapu en Amorós, 2018: 293-294). Con la firme voluntad de cambiar las cosas en la isla y bajo la perspectiva fresca de lo que pasaba en el “otro mundo”, Alfonso arribaría en enero

¹² Esta forma de “migración controlada” fue también una respuesta del Estado para evitar la migración irregular que se había abierto con las fugas desde 1940. (Muñoz, 2019; Foerster, 2021)

de 1964, convirtiéndose rápidamente en un líder de su comunidad. Le tomó menos de un año ser proclamado como alcalde, lo que escenifica lo necesario que era su liderazgo en tiempos donde la autoridad naval estaba cada vez más erosionada. En aquel entonces, la Compañía explotadora ya había abandonado Rapa Nui en 1953¹³ y las tareas de la estancia ovejera eran dirigidas por las autoridades navales. Al parecer, la marina fue totalmente incapaz de mantener el negocio, ya que “la población de ganado decreció rápidamente desde un tope de 60.000 a 70.000 cabezas de variados tipos a cerca de 12.000 a 14.000, para los años setenta.” (McCall, 1998: 102). Según Rapu (En Amorós, 2018) a la administración de la Armada solo le importaba la explotación de ganado y ovejas, mas no el bienestar de los rapanui. A mediados de aquel mismo diciembre, exactamente el día 13, llegó a la isla una expedición médica canadiense (METEI). Según McCall (1998) su propósito era levantar información sobre los rapanui antes de que el ansiado aeropuerto de la isla llegara a construirse, como una primera parte de un estudio sobre los efectos del cambio en las poblaciones indígenas. Esta presencia fue una gran ventaja estratégica para el movimiento, al permitir a Rapu el expresar sus quejas a la Armada con la seguridad de la visibilidad internacional.

Siguiendo con los acontecimientos, el 15 de diciembre – una semana después de la proclamación – los rapanui escondieron una pieza fundamental de un bulldozer que estaba estipulado regresara al continente por orden del gobierno (Grifferos, 2000), escenificando con mayor fuerza la tensión creciente. Si bien nunca quedo del todo claro el papel que cumplió Alfonso en la mencionada desaparición, donde incluso se comprometió el mismo a buscar la pieza perdida en una tensa reunión celebrada el día después con las autoridades militares (Foerster, 2016), el acontecimiento sirvió para poner de manifiesto que los rapanui ya habían tomado un camino de disputa donde esperaban poder elegir ellos mismos a sus autoridades locales. Las autoridades navales en respuesta, quienes veían que en Rapa Nui se estaba fraguando una “revolución subversiva” que buscaba en último término la separación de la isla de Chile, enviaron a la isla una embarcación con 47 infantes de marina a bordo –la escampavía Yelcho– para terminar con el movimiento (Foerster, 2016). Tomaron preso a Alfonso y le acusaron, además de subversivo, de ser el responsable de la desaparición de la importante pieza. Bajo la amenaza inminente de ser deportado, las mujeres rapanui en una acción decisiva, rescataron a Rapu de las manos de las autoridades chilenas. Mientras Rapu y Germán Hotus –uno de sus hombres de confianza– prestaban declaración ante el fiscal en la jefatura militar, alrededor de un centenar de mujeres y una veintena de hombres se aglomeraron a las afueras del complejo para esperar los acontecimientos. Se ordenó la prisión preventiva de ambos, pero cuando los infantes de la Armada se dispusieron a trasladarlos a la embarcación Yelcho para hacer efectiva la sanción, la comunidad, especialmente las mujeres rapanui, se abalanzaron para rescatarlos (Grifferos, 2000).

En el continente, estos hechos fueron captados mayoritariamente por la prensa escrita como un movimiento separatista, haciéndose parte del punto de vista de la Armada. Solo el Mercurio, matizó en la descripción de los acontecimientos al abordarlos como

¹³ “En enero de 1953, la Compañía Explotadora hace entrega de todos los terrenos de la isla y de los bienes muebles e inmuebles, traspasándolos a la Armada de Chile, la que es encargada de su administración; además, de algunos terrenos en Mataverí que son entregados a la FACH para la construcción de un aeropuerto...” (Cristino, 2011: 47)

“manifestaciones de descontento”, pero advirtió que en el curso de los hechos, se habían dejado “oír gritos de independencia y de incorporación de la Isla de Pascua a una eventual Federación Polinésica.” (Foerster y Montecino, 2021: 126). Esta situación era especialmente delicada en un contexto mundial donde estaba instalada la discusión sobre la descolonización de territorios no autónomos, lo que podía dejar en una incómoda posición a Chile frente a la comunidad internacional, considerando que se había mostrado a favor de estas políticas en las asambleas generales de naciones unidas¹⁴. En este complejo escenario, donde se instaló en la opinión pública que los rapanui buscaban la independencia de Chile, entró en escena la comunidad rapanui residente en el continente para clarificar el verdadero sentido de las demandas isleñas ante la sociedad civil y el gobierno. Estos isleños, al igual que Alfonso, habían llegado a Chile para concretar los más diversos proyectos de vida¹⁵, y no quisieron quedar indiferentes ante la situación que se estaba experimentando en su tierra natal. Su acción política, se materializó en una reunión que sostuvieron con el Ministro del Interior Bernardo Leighton en el Palacio de la Moneda el día 28 de diciembre. La delegación de doce rapanui, además de señalar su adhesión irrenunciable a la nacionalidad chilena, le hizo entrega al Ministro de un documento con cuatro peticiones. “1) Incorporación más efectiva de la Isla a la vida nacional; 2) Planes de desarrollo; 3) Planes educacionales; y 4) Protección integral de las riquezas arqueológicas de la Isla.” (Foerster y Montecino, 2021: 128) Según los citados autores, esa reunión jugó un rol clave para la postura que terminó tomando el gobierno frente al asunto: a favor de los rapanui y no de la Armada.

En medio de la incertidumbre sobre el destino del levantamiento, el diario Última Hora publicó el 6 de enero una carta escrita por los rapanui “sublevados” –entre los que figura el Alcalde designado Lázaro Hotus¹⁶– dirigida al en ese entonces Presidente Eduardo Frei Montalva (Foerster, 2016). En trece puntos, los rapanui caracterizaron el régimen despótico de la Armada al que estaban sometidos: Las asambleas de “pueblo libre” eran impedidas por el Gobernador, inexistencia de elecciones democráticas para elegir representantes locales, imposibilidad de viajar al continente debido a su alto costo, rechazo permanente

¹⁴ El Ministerio de Relaciones Exteriores estaba al tanto de que el “asunto Pascua” representaba un riesgo para el prestigio de Chile ante los organismos internacionales: “En mayo (de 1964) el Gobierno ya tenía un borrador del proyecto de ley que creaba la Comuna-Subdelegación de Isla de Pascua...Nuevamente estas medidas tenían como telón de fondo el temor de que Pascua fuera incluida en los territorios a descolonizar, ya que su “status...se asemeja más bien al de una posesión o colonia”, como también por la constatación que, “la población de la Isla de Pascua es en su totalidad de origen polinésico”, podía hacerse parte de una futura “confederación polinésica”. (Foerster, 2016: 157-158)

¹⁵ El fenómeno de los migrantes rapanui según Muñoz (2014) continuó afianzándose a través de los años, primero hacia diferentes ciudades de Chile (Santiago, Valparaíso, Viña del Mar, Quilpue, Villa Alemana) y después hacia Tahití. Estos desplazamientos no representaron una ruptura con la isla, sino que al contrario, se “mantienen una serie de obligaciones sociales que ayudan a configurar una noción de totalidad bajo la forma de una comunidad translocal.” (Muñoz, 2014: 31)

¹⁶ En 1944, Lázaro Hotus fue parte junto a otros seis jóvenes isleños de la primera fuga colectiva que logró con éxito recalcar en las costas chilenas. A diferencia de la mayoría de sus compañeros de travesía, Lázaro zafó de la repatriación y se escondió por unos días en la casa de Federico Felbermayer, uno de los fundadores de la SADIP. Permaneció en Valparaíso cuatro años, estudiando mecánica durante su estancia (Muñoz, 2019). Esta cercanía con la “chilenidad” de Hotus a partir de su experiencia en el continente, explica en parte el porque de su posición como Alcalde designado.

por parte de las autoridades marítimas a ceder espacio en sus barcos para transportar isleños con ansias de estudiar en el continente, sanciones excesivas a quienes cometían faltas menores por parte del Gobernador, inexistencia del derecho a elegir a las autoridades nacionales, inseguridad permanente en el espacio público, atropellos constantes a la dignidad del Pueblo rapanui escenificados por la “justicia” practicada por el Gobernador, imposibilidad de comprar bienes que son producidos en la misma isla (lana y carne de vacuno), inexistencia del derecho básico a transitar libremente por la isla para buscar pescados, mariscos y conchas de caracoles para la confección de artesanías, salarios bajos y sin posibilidad a reclamos de ningún tipo, la presencia de un toque de queda que empieza a correr desde las nueve de la noche, control permanente de las comunicaciones por radio enviadas desde el continente y por último, la prohibición del habla rapanui al momento de comunicarse por radio con isleños que vivían en el continente (Foerster, 2016).

Esta carta dejó a la autoridad naval en una posición altamente desfavorable frente a la opinión pública al revelar el orden coercitivo y tiránico al que estaban sometidos los rapanui. Pasaron solo 5 días desde la anulación de las elecciones celebradas por la comunidad y los isleños volvieron a convocar a elecciones. El martes 12 de enero de 1965, Alfonso Rapu fue elegido nuevamente alcalde de la isla con 99 votos. La jornada fue una gran fiesta, con curanto, canciones y bailes en la casa de los Rapu. Este hecho, fue llamado por el periodista norteamericano Carl Mydans como “revolución deliciosa”, aludiendo al clima festivo que acompañó la gesta soberana rapanui (Foerster, 2016). A partir de este momento, las restricciones imperantes en la isla fueron levantándose paulatinamente: se permitió la libertad de movimiento en la isla y se comenzó a instalar la administración civil. La incesante lucha de los rapanui, liderada por Alfonso Rapu y apoyada por la voz de los rapanui en el continente finalmente tuvo sus frutos; el 18 de febrero de 1966, el Presidente Frei promulgó la ley 16.441 (conocida como Ley Pascua), derogando definitivamente la ley 3220 que imponía en la isla una ley marcial ejercida por la Armada de Chile. Éste fue (y continúa siendo) el instrumento legal que reconoció a los rapanui como ciudadanos chilenos y reglamentó la autoridad civil en la isla.

Volviendo al alcance teórico inicial de los espacios de aparición rapanui – o espacios de poder político autónomo – y reflexionando sobre las continuidades y discontinuidades entre el levantamiento de Angata y la revolución deliciosa de Rapu, para ambos fue vital constituir un espacio de aparición en el que los rapanui aparecieron “expresamente” como sujetos políticos, en el actuar y hablar juntos. También, fue clave la presencia de aliados estratégicos, tanto en 1914 (la Armada, Edwards, Routledge) como en 1964 (SAIP, La prensa nacional, la expedición METEI, la comunidad rapanui continental). Al final, esto muestra que fue de suma relevancia para los rapanui el encontrar el momento justo para llevar adelante las acciones de protesta y boicot con éxito. Esta dimensión estratégica manifiesta otro aspecto vital en la realización de un espacio de aparición.

El actuar en común, es sobre todo, un actuar estratégico orientado al éxito, donde aparece un “contra”, un adversario. Esto último, vuelve necesaria la organización. “Únicamente por medio de una organización efectiva, de una buena estrategia, un grupo numéricamente menor puede ser más poderoso que un grupo mayor” (Han, 2016: 133). La “repercusión recíproca” entre poder y organización de la que habla Han hace emerger esta dimensión estratégica y polémica del poder. A juicio del autor, el modelo de la lucha (estrategia) y del consenso (comunicación) son momentos estructurales de la política del poder. Lo que Han

llama una “versión realista del poder”, tiene que ver justamente con comprender que un actuar comunicativo es a la vez, un actuar estratégico. Retomando la cuestión de los rapanui y su poder político, esta repercusión recíproca entre poder y organización adquiere diferentes manifestaciones en 1914 y en 1964.

Con respecto a las estrategias, el liderazgo de Rapu en la “comunicación” tomó el carácter de un proceso; reconstituir a una comunidad “desintegrada” requería de un fortalecimiento organizacional. El “espacio de aparición” por lo tanto, es una consumación necesaria de una trayectoria organizativa (la proclamación de Rapu como Alcalde). En cambio, el liderazgo de Angata logró realizarse gracias a la gesta soberana de una “vanguardia” (Angata y sus “ministros”), quienes con su acción, pudieron constituir un “espacio de aparición” colectivo. Con respecto a los discursos, según Delsing (2004), si bien tanto Rapu como Angata expresan un discurso basado en la “verdad y la justicia”, en 1914 se visualiza una “rapanuización” de la prédica misional (con el objetivo de diferenciarse del poder colonial), mientras que en 1964 se expresa una “chilenización” del discurso soberano rapanui (con el objetivo de ser tratados como iguales por el Estado chileno).

Esta es la historia de las resistencias performáticas, de María Angata en 1914 y Alfonso Rapu en 1964, de los liderazgos carismáticos, del espacio de aparición en la movilización, de la unidad en la acción, no de la organización de estructuras de poder como el sistema de los *Ariki* democráticos, de espacios de representación de lo común. Una performance de la unidad, no una estructuración. El Consejo de jefes como institución representa ese parlamento, una organización de autoridades familiares. Siempre es posible hallar a los notables, a los *Hōnui* de las familias en todo momento histórico, en toda coyuntura. El tema es que no siempre esos notables fundan un principio de legitimidad y representación de lo común a través de una figura política. Los rapanui han despertado muchas veces, el Consejo de jefes no tantas. Esto muestra la diversidad de formas que ha tomado la autonomía rapanui, los diferentes cuerpos que han cristalizado la voluntad de poder de un pueblo. A algunos los lleva a pensar que el Consejo es solo una distante imagen, un nombre que quedo para la posteridad. Quiero sostener que el Consejo es una institución que se activa políticamente cuando se hace necesaria su presencia, cuando los rapanui además de aparecer expresamente los unos a los otros, en acción y discurso, estructuran su unidad como Pueblo, un cuerpo político.

1.6 *Te Mau Hatu’O Rapa Nui*: Una breve introducción

Después de un largo sueño, los *Hōnui* iban a despertar otra vez. En 1988, año del centenario de la anexión de Rapa Nui a Chile, no existían exactamente ánimos de celebraciones. En 1987, el Consejo de Ancianos (*Te Mau Hatu’O*), organización refundada en 1976 y liderada por Alberto Hotus, le envió una misiva al entonces gobierno de la Junta Militar manifestando un gran descontento por su silencio e indiferencia con respecto a sus demandas: el reconocimiento formal del Consejo, la derogación de la inscripción de la isla como propiedad fiscal decretada en 1933, la derogación del Decreto Ley 2885 y el reconocimiento del Pueblo rapanui como único dueño de las tierras de la isla (Delsing, 2015). Al no recibir respuesta, y a solo un mes de las celebraciones planificadas para septiembre, el *Mau Hatu* presentó una querrela firmada por 700 rapanui ante la Corte de Apelaciones de Santiago. En ella, se presentaban una serie de argumentos legales que hacían manifiesto que el Estado carecía de derecho sobre las tierras rapanui y su propiedad (Rochna – Ramirez, 1996).

Aquel mismo septiembre el Consejo publicó el texto “*Te Mau Hatu’O Rapa Nui. Los Soberanos de Rapa Nui. Pasado, presente y futuro*”. Este libro, demostró a través de una extensa genealogía los derechos exclusivos de los 36 apellidos rapanui sobre territorios específicos de la isla. En el texto, se publicaron también testimonios del improvisado tribunal levantado por la Armada a propósito de la Rebelión de Angata de 1914, con el fin de demostrar que los rapanui fueron desplazados de sus tierras de manera arbitraria (Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988).

La querrela y la publicación cayeron como un balde de agua fría en la víspera de las celebraciones de Septiembre, considerando que la Junta Militar había planificado y publicitado con antelación un gran acto conmemorativo, llegando incluso a trasladar los restos de Policarpo Toro desde el Cementerio General de Santiago escoltados por tres buques de guerra con más de 1000 hombres a bordo (Fischer, 2005). El propio Almirante Merino, el hombre con más jerarquía de la Armada de Chile en ese entonces, viajó en avión para marcar presencia en la conmemoración.

Los eventos del día nueve de septiembre fueron narrados por la prensa oficial como una gran fiesta patriótica. Los isleños expresaron masivamente su orgullo de ser parte de la República de Chile. Sin embargo, según la prensa independiente hubo una conmemoración con calles vacías (Delsing, 2015). Tal y como cuenta Hotus a Astudillo (2018) el *Mau Hatu* boicotea la pomposa conmemoración adelantando la celebración del curanto de San Miguel para el mismo nueve de septiembre, congregando a todo el pueblo en Tahai. A Alberto, lo llevaron detenido, pero salió el mismo día (Astudillo, 2018).

La fallida conmemoración del centenario escenifica el gran nivel de arrastre y convocatoria del *Mau Hatu*, quien desde 1980 condujo una verdadera cruzada contra las imposiciones que la Junta estaba ejecutando en la isla. Eso sí, las razones del conflicto del centenario están lejos de corresponderse exclusivamente con las acciones de la Junta Militar. Simbólico es, que esta polarización del espacio político haya tomado lugar a 100 años de la anexión, mostrando la incapacidad del Estado de Chile para establecer una paz permanente con el Pueblo rapanui. Ahora, antes de analizar la figura del Consejo y el nuevo despertar de los Hōnui ¿A qué escenario político se enfrentó el *Mau Hatu*?

1.7 La Ley Pascua: Hegemonía, política de tierras e industria turística

La revolución deliciosa de Alfonso Rapu como ya vimos, culminó con la promulgación de la Ley Pascua, legislación que dio inicio a la integración de la isla y sus habitantes a la administración civil. En lo político, la Ley transforma a los “*kanakas*” –cabezas de trabajo, subordinados jurídicamente a la autoridad naval y sus mandatos– en ciudadanos, con derechos y deberes en el marco de las leyes chilenas. Del estado de hecho de la estancia, pasamos al estado de derecho de la civilidad. Asistimos al nacimiento de la sociedad civil en Rapa Nui.

Según Bobbio (1996) la sociedad civil es la sede, el espacio no estatal – Foucault (2006) diría de la población –, donde surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos, religiosos, que las instituciones del Estado deben resolver ya sea mediándolos, previniéndolos o reprimiéndolos. Aquí se desarrollan los procesos de deslegitimación y de relegitimación del sistema político y sus cuerpos. El tema es que Bobbio da por sentado el carácter civil de este espacio de creación e impugnación, algo que recién tiene sentido en la isla con la promulgación de la Ley Pascua. Los “*kanakas*” no eran ciudadanos y no tenían

derechos civiles; la Ley era un bando militar, no una Ley orgánica del Estado. Aun así, a pesar de que no había un marco de civilidad o derechos civiles en la Ley que operó por muchos años en la isla, los isleños aún así lograron levantar procesos de deslegitimación del orden establecido.

El carácter civil del nuevo orden radica primero en que los rapanui van a pasar a ser electores, instalándose el ejercicio del sufragio (Art°1, 22, 27, 29, 32) y con ello la democracia liberal. Se crean tres distritos para armar el padrón electoral local y para los efectos de la elección de parlamentarios el Departamento de Isla de Pascua integra la circunscripción de Valparaíso y Quillota. El ya existente Oficial del Registro Civil asume la responsabilidad de confeccionar y conservar el registro electoral. Se crea también una Junta electoral compuesta por tres miembros: el Oficial del Registro Civil, el Director de la escuela pública y el Director del Hospital. Segundo, los delitos ahora van a ser juzgados por tribunales civiles, no militares (Art. 6 al 21). El castigar ya no es la decisión de un Juez militar, sino de un Juez civil que se ajusta a las normas del código penal¹⁷. Tercero, se hace efectiva la división de poderes del Estado (Art. 3, 4, 6, 10. Art° Transitorio N° 1), y con ella, una serie de instituciones de gobernanza. Se crean las plantas del Servicio de Gobierno interior, la Municipalidad, el Juzgado de Letras de Mayor Cuantía –el cual asume las tareas propias de los Juzgados de Policía local y también de Bienes Raíces–, y una Junta de vecinos, con la importante misión inicial de asumir la gestión del municipio antes de la elección oficial de 1967. A esta emergencia de la sociedad civil en Rapa Nui a propósito de una nueva revuelta, le sigue la emergencia de una nueva fórmula de gobernanza, de una nueva forma de gobierno colonial.

En Estados democráticos, según Gramsci (1999) el tema del equilibrio, de la realización del consenso es clave para la estabilidad y la gobernabilidad. Es la fórmula de la Hegemonía, de la “estructura masiva” de organizaciones estatales y de asociaciones de la sociedad civil como pilares del equilibrio del orden político. Aquella fórmula, la que es “desbloqueada” por la Ley Pascua a partir del surgimiento de los lazos civiles, constituye un segundo momento de desplazamiento del poder estatal en la isla, el que comienza desde la creación de la Junta de Vecinos y el liderazgo rapanui de Alfonso Rapu en la Municipalidad de Isla de Pascua. El punto que la distingue de la fórmula anterior, que ya vimos, también estaba compuesta de espacios de intermediación, es que ahora la representación rapanui va a tener un lugar en el seno de la estructura del Estado chileno.

A inicios de la década del 70, el recién electo Presidente Salvador Allende llevó adelante un ambicioso plan de modernización – El “Plan Sexenal” dirigido por la Oficina de Planificación Nacional (ODEPLAN) – que consistió en un fortalecimiento de la presencia estatal en la isla, así como de su infraestructura económica a partir del establecimiento de cooperativas agrícolas, pesqueras y turísticas (Fontaine, 2018). En el marco de este plan, se crearon la Comisión Nacional Asesora para el Departamento de Isla de Pascua (CONADIP) y el Consejo Departamental de Desarrollo (CDD), como mecanismos de

¹⁷ Los Art. 13 y 14 le dan un carácter excepcional a la norma judicial en la isla. El Art. 13 señala que los “naturales” de la isla recibirán penas inferiores, en un grado al mínimo, en el caso de ser juzgados por delitos contemplados en los títulos VII y IX del Libro segundo del Código Penal. Delitos que son conocidos generalmente como delitos comunes. El Art. 14 a su vez, señala que para penas de presidio, reclusión o prisión, el Juez podrá disponer que hasta dos tercios de ellas puedan cumplirse fuera del establecimiento carcelario.

planificación de las medidas a desarrollar, las cuales fueron conformadas con presencia rapanui; en CONADIP eran minoría, y en el CDD mayoría.

Durante el gobierno de la Junta militar, a pesar de haber llegado al Gobierno a través de un brutal golpe de Estado contra la UP, hay continuidad de su política de gobernanza con respecto a Rapa Nui, ya que organismos como la CONADIP y el CDD van a persistir. El en ese entonces Ministro de ODEPLAN y Presidente de CONADIP, Roberto Kelly (Capitán de la Armada), en comunicaciones con el Gobernador Omar Fuenzalida (Mayor de Carabineros), mencionó la necesidad de continuar con la presencia isleña en aquellos organismos, argumentando la importancia de que ellos participaran y colaboraran con la planificación del desarrollo de la isla en la misión de integrarlos a la vida nacional (En Fontaine, 2018: 58). Según Foerster y Montecino (2017) Kelly comprendió tempranamente que no era incompatible ser chileno y rapanui, por lo que su empoderamiento no ponía en peligro la soberanía y gobernabilidad de la isla. Siguiendo la misma lógica, la Junta promovió la presencia rapanui en puestos estratégicos de la administración pública, como la alcaldía y la gobernación. En 1974, Juan Edmunds Rapahango fue designado como Alcalde y en 1984, Sergio Rapu asumió el cargo de Gobernador, responsabilidad que por primera vez recaía en un rapanui.

Aquella multiplicidad de espacios de participación rapanui en el seno del Estado va a caracterizar el segundo momento de desplazamiento del poder estatal desde “afuera” (el continente) hacia “adentro” (la isla). Esto no significa necesariamente una “superación” del primer momento, sino que más bien un nuevo entrelazamiento de las relaciones de poder a partir de la emergencia de la fórmula de la hegemonía. Constituye una nueva triangulación entre poder soberano, disciplinario y de gobierno (Foucault, 2006). Este proceso, al que hemos llamado de desplazamiento del poder estatal, de una presencia rapanui cada vez más importante en los organismos de gobierno de la isla ha sido conceptualizada por la literatura como “rapanización del Estado” (Delsing, 2015; Foerster y Montecino, 2017; Fontaine, 2018). Esta dinámica adquiere mayor profundidad si pensamos que los funcionarios de las instituciones públicas, necesarios para poner en marcha el aparato burocrático del Estado, también van a ser en su mayoría isleños. Hacia 1969, alrededor de 74 rapanui se hallaban trabajando en servicios públicos y 35 para las fuerzas armadas. Según Porteous (1981) la mayoría de la fuerza de trabajo rapanui disponible hasta esa fecha se encontraba trabajando en actividades terciarias vinculadas directa o indirectamente al Estado (48,9 %). Con respecto a actividades productivas, como la agricultura y la pesca, estas ocupaban al 25 % y la artesanía ocupaba sólo al 6 %. Por último, el restante 7.1 % estaba involucrado en proyectos empresariales vinculados al turismo (Porteous, 1981). Este proceso eso sí, del poner en marcha el aparato burocrático del Estado, fue mostrando paulatinamente los efectos negativos de la Ley Pascua.

En un principio llegaron desde el continente alrededor de 300 personas. Si consideramos que la población total de la ínsula en ese entonces no superaba los 1000 habitantes, el cambio fue más que notorio (Delsing, 2015). Este hecho levantó las primeras suspicacias en la comunidad rapanui. En Marzo de 1966, alrededor de 52 rapanui firmaron una carta enviada a las cámaras legislativas chilenas denunciando la imposición unilateral de un excesivo contingente de carabineros, manifestaron también su descontento con el Gobernador de ese entonces, Enrique Rogers, quien no le comunicó a nadie cuáles eran los planes de implementación, y dieron cuenta de una gran preocupación con respecto a la

inscripción de las tierras rapanui como propiedad fiscal, argumentando que la comunidad no estaba al tanto de la acción realizada por el Estado en 1933. La carta manifiesta además, quejas sobre los altos salarios que percibían los recién llegados, acusando al nuevo sistema de crear diferencias de clase y dependencias económicas nunca antes vistas en la isla, pasando por alto el derecho de los locales a tener alguna clase de injerencia en los asuntos de la isla (Foerster, 2016).

Irónicamente, la “igualdad” alcanzada con la promulgación de la Ley Pascua, trajo las desigualdades del continente al seno de la isla, integrándola no solo a los derechos civiles, sino que también a las contradicciones sociales, económicas y políticas de las sociedades modernas. A juicio de Delsing (2015) al conceder los mismos derechos tanto a continentales como rapanui, se propician diversas instancias de conflicto. El ejemplo más claro de esto es el artículo 38 de la Ley Pascua, la que faculta al Presidente de la República a otorgar a “personas naturales chilenas” títulos de dominio en los territorios fiscales urbanos de la Isla, en conformidad a la inscripción fiscal de las tierras de 1933. Claramente, esto constituye un atropello a los derechos de tenencia de los rapanui sobre su tierra ancestral. Esta Ley si bien abrió oportunidades políticas y económicas que antes no existían, el discurso de la igualdad omite las desigualdades originarias y silenciosas al margen de la Ley, situación particularmente perjudicial cuando se trata sobre la tenencia de tierras.

El Gobierno de la UP, en la misma línea del despotismo del Estado en materia de tierras, propuso una nueva política que tenía como principal objetivo el de otorgar títulos de tierras a los rapanui para avanzar en la regularización de la propiedad en la isla. A través del Decreto N°1435, la UP propuso conceder la propiedad de algunos terrenos de la isla a los rapanui, pero estos rechazaron la propuesta de manera categórica (Delsing, 2015; Fontaine, 2018). Primero, el estado no tenía la potestad de otorgar la propiedad de tierras que no le pertenecían (dada la “ilegitimidad” de la inscripción de la isla como propiedad fiscal en 1933) y además, dejaba abierta la posibilidad de que continentales fuesen propietarios (Fontaine, 2018). Por otra parte, existía cierta aprehensión a que las tierras pudieran quedar sujetas con la regularización al pago de impuestos, así como al hecho de que las tierras a entregar correspondían solo a un tercio de la superficie total de la isla (Delsing, 2015).

El principal actor que llevó adelante estas denuncias fue la organización Comité de Adelanto de Isla de Pascua, fundada durante los 60' y compuesta por rapanui residentes en el continente (Foerster y Montecino, 2013). El Comité coordinó desde Santiago una campaña mediática en la prensa nacional que puso en entredicho la labor del Estado con respecto a la cuestión de las tierras en la isla, valiéndose de una retórica basada en el Acuerdo de Voluntades de 1888 y los incumplimientos de Chile. Afirmaron que los rapanui sólo habían sido restituidos con el 12 % de su territorio original, argumentando que el Estado confunde deliberadamente la soberanía con la propiedad al inscribir la isla como propiedad fiscal en 1933 (Fontaine, 2018). En consecuencia, el Decreto fue finalmente rechazado con los votos rapanui en el Consejo de Desarrollo de la isla en 1973, confirmando así el poder político de la comunidad rapanui en la administración civil. (Foerster y Montecino, 2013). Va a ser una política de esta misma clase – el dominio de la tierra –, la que va a marcar el origen reivindicativo del *Mau Hatu*. De aquello ya hablaremos.

Otra transformación notable introducida por la Ley Pascua es la consolidación de un nuevo motor económico en la isla. En su artículo 49 el Estado destinó la suma de 270.000 escudos

al Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción para que se efectuaran estudios, obras de mejoramiento y la construcción del aeródromo de Mataverí. También, en su artículo 46 autoriza al Departamento de Isla de Pascua por un plazo de quince años a la libre importación con cambio libre bancario, en donde no regirá prohibición, limitación, depósito ni cualquier otra restricción aduanera existente en el Chile continental. Es el dejar hacer y dejar pasar de la economía neoliberal del presente. La intención de estos artículos apunta a consagrar desde el Estado la ya irreversible transición económica en la isla, la que toma forma a partir de la intervención de múltiples actores. Por otra parte el 18 de marzo, exactamente un mes después de la promulgación de la Ley pascua, el Ministerio de Agricultura crea a través del Decreto Supremo n° 148 (BCN, 2021) el Parque Nacional de Turismo Isla de Pascua, donde se señala que además de asegurar la protección del patrimonio cultural y natural de la isla, se buscaba fomentar e intensificar el turismo hacia la isla. El parque recién creado, quedó bajo la tuición y administración de la Dirección de Agricultura y Pesca, dependiente del Ministerio de Agricultura¹⁸. A partir de aquellos acontecimientos el modelo de desarrollo de la isla va a dejar de basarse en la producción estanciera y pasa a fundamentarse en la industria turística.

Aquel mismo año, 1966, además de promulgarse la Ley Pascua, una base norteamericana comenzaba sus operaciones en Rapa Nui (McCall, 1998), intervención que permitió consolidar la infraestructura de transporte necesaria para dar inicio a la transición económica. Durante el periodo del Gobierno conservador de Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964) la Fuerza Aérea chilena (FACH) y la Fuerza Aérea de Estados Unidos (US *Air Force*, USAF) acordaron la instalación en Rapa Nui de una base de vigilancia – o espionaje – de satélites terrestres artificiales, a propósito del conflicto EEUU – URSS (Porteous, 1981). No sería hasta el Gobierno del presidente Eduardo Frei Montalva que el acuerdo llegó a materializarse. En 1965, llegaron a Rapa Nui buques norteamericanos para instalar el equipamiento necesario (vehículos, maquinaria, materiales de construcción, equipamiento científico, etc.) y en enero de 1967 alrededor de 80 militares llegaron a la isla para ocupar y hacer funcionar las instalaciones (Fischer, 2005). La importancia de todo esto es que una de sus tareas principales fue el habilitar la pista de aterrizaje ya existente en Mataverí¹⁹ para aviones de mayor tonelaje. Las acciones se llevaron a cabo bajo un alto grado de secretismo por parte de las autoridades chilenas, quienes informaron a la opinión pública que la base tenía como función el monitoreo de las condiciones climáticas y la recolección de datos (Delsing, 2015). Así, a partir de este proceso de modernización, finalmente se abre el uso comercial de la pista de aterrizaje de Rapa Nui el 3 de abril de 1967. (Fischer, 2005).

La Agencia turística Lyndon Travel (con sede en Nueva York) adquirió los derechos para trasladar turistas a bordo de un avión de LAN-Chile. Para su estadía, la agencia levantó un

¹⁸ A través del D.S. N°72 del Ministerio de Bienes Nacionales (En Presidencia, 2018), el 20 de marzo de 1995 se modificó la superficie del Parque Nacional y se formalizó la administración, tuición y control del parque por parte de la Corporación Nacional Forestal (CONAF).

¹⁹ Fue el aviador chileno Roberto Parragué Singer el pionero de la actividad aeronáutica en la isla, quien en 1951 realizó el primer vuelo Santiago-Rapa Nui a bordo del anfíbio *Manu Tara*. Este gran acontecimiento contó con una activa participación de los rapanui, quienes prepararon con sus propias manos una pista de aterrizaje hecha de piedras de 400 metros de largo. (Štambuk, 2010)

improvisado hotel de tiendas de campaña, el cual fue atendido principalmente por los rapanui. También trajo dos camionetas Dodge que tenían como función el transportar a los turistas hacia los diferentes sitios arqueológicos de la isla (Porteous, 1981). Así, la hoy fundamental industria turística de Rapa Nui dio sus primeros pasos y hacia el año 1971, los aviones ya llegaban dos veces por semana (Fischer, 2005). Cabe mencionar que hacia 1970, los norteamericanos abandonaron la isla a propósito de la llegada de Allende al poder, incluyendo la agencia Lyndon Travel, la que vendió los vehículos Dodge a emergentes empresarios rapanui. Los *Marite* (Estadounidense en lengua rapanui) dejaron a su paso diferentes obras de infraestructura y equipos técnicos, incluyendo un gran generador de electricidad que mejoró significativamente la calidad de los servicios en la isla²⁰ (Fischer, 2005). Volverían en 1986 para ampliar la pista y modernizar las instalaciones, equipando al aeropuerto con avanzada tecnología de la época. La intención era poder utilizar la pista como una alternativa de emergencia para el aterrizaje de transbordadores espaciales de la NASA (Fischer, 2005).

La consolidación de Rapa Nui como destino turístico a nivel mundial, además del factor tecnológico de la pista de aterrizaje, fue también resultado de un inédito proceso de restauración patrimonial iniciado por la expedición Kon Tiki en 1955, la que fue dirigida por el arqueólogo Noruego Thor Heyerdahl. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, ningún *mo'ai* se encontraba de pie, y se tuvieron que hacer grandes esfuerzos para reconstruir el paisaje monumental por el que actualmente es conocida la isla mundialmente. Esfuerzos que por cierto, contaron con una activa participación rapanui; Pedro Atán, el “Alcalde vitalicio” y Lázaro Hotu fueron piezas clave en las labores de restauración. (Štambuk, 2010).

Con la publicación en 1958 de *Aku-Aku: The Secret of Easter Island*, Heyerdahl puso a Rapa Nui en el ojo del mundo, haciendo de la historia megalítica de la isla y sus “misterios” un *Best Seller* (Fischer, 2005). Esto sedujo a numerosos curiosos de todo el orbe, que querían ver el “misterio” con sus propios ojos, convirtiendo a la isla en un lugar perfecto para invertir según algunas voces. Por ejemplo, según Porteous (1981) una de esas voces fue la UNESCO, quienes al ver el potencial turístico de la isla sugirieron a las autoridades chilenas la intensificación del proceso de restauración iniciado en 1955. Así, según Fischer (2005) el “Rancho Isla de Pascua”, se transformó en la “Isla Museo” que conocemos actualmente. El principal motor económico de la isla ya no va a basarse en el valor de la tierra en tanto sus propiedades “naturales” sino que en tanto sus propiedades “culturales”, históricas y patrimoniales.

A este escenario se va a enfrentar el *Mau Hatu*, donde ya existe una nueva economía en la isla – con mayor participación local – y también un nuevo Estado colonial, con su aparato burocrático instalado y una nueva fórmula de gobernanza, la hegemonía. Cada dimensión –la política gubernamental de tierras, la fórmula de la hegemonía y la industria turística – tendrá una importante influencia en las estrategias, los discursos y la organización interna del Consejo.

²⁰ A propósito de la notable modernización de la infraestructura de la isla dirigida por los *Marite*, los *Tire* quedaron en una pésima posición frente a los rapanui. Décadas de influencia chilena en la isla no se comparaban con los beneficios que dejaron solo algunos años de presencia norteamericana. (Fischer, 2005)

1.8 Los dos orígenes del *Mau Hatu*

En el año 1976 el Consejo de jefes –*Hōnui*– volvió a despertar de su largo sueño, esta vez para enfrentar la política de tierras de la Junta militar. Este grupo de “viejos importantes” (Astudillo, 2018) rescató la figura ancestral del Consejo de Jefes, quienes como ya vimos constituyen el histórico consejo del *Ariki*, además de haber suscrito el acuerdo de voluntades de 1888 con el Estado de Chile. Su propósito principal fue el de defender el derecho rapanui a sus tierras y territorio, su cultura y organización social, además de luchar por el cumplimiento pleno del tratado de 1888. Su nombre en lengua rapanui, *Te Mau Hatu O Rapa Nui* podría traducirse como Los verdaderos dueños (o soberanos) de la tierra de Rapa Nui. Analíticamente, podríamos decir que detrás de este despertar hay dos fundamentos: uno estratégico, basado en la resistencia a la política de tierras desplegada por el Estado y otro sinérgico, donde reaparece y se actualiza la figura ancestral del *Hōnui*. Comencemos por su origen estratégico.

El Gobierno Militar puso en marcha una Política Habitacional inédita en la isla que consistió en la entrega de subsidios para la construcción de viviendas para los rapanui, con la condición de que los isleños aceptaran registrar formalmente sus parcelas (Fischer, 2005). En octubre de 1974, se dictó el Decreto Ley N°574, el que invocaba el artículo N°38 de la Ley Pascua, el que recordemos, facultaba al Presidente de la República a otorgar títulos de dominio en la isla a “personas naturales chilenas”. Según Fontaine (2018) el decreto mantuvo inalterado el monopolio estatal de la tierra instalado con la inscripción de 1933 al sustentarse en la supuesta potestad del Presidente para hacer entrega de títulos. Además, la ambigüedad del término “personas naturales chilenas” abría la posibilidad a que los continentales residentes en Rapa Nui pudiesen ser beneficiarios de la entrega de títulos. Sin embargo, y a través de su presencia en el Estado, los rapanui lograron que la entrega de títulos fuese exclusivamente para los isleños (Fontaine, 2018). Así, en 1975 y durante su primera visita a la isla, Pinochet entregó 182 títulos provisorios, demostrando el especial interés de la Junta con respecto a esta materia (Rochna-Ramírez, 1996; Fontaine, 2018).

El Decreto 574 fue la antesala de la legislación más relevante ejecutada por la Junta con respecto a la tenencia de la tierra en la isla²¹. El 22 de octubre del año 1979, se promulga el Decreto Ley N° 2885 con el fin de consolidar un régimen de tenencia de tierra en la isla a través de la regularización de la propiedad rapanui mediante dos fórmulas: “el otorgamiento de títulos gratuitos de dominio, y otorgando la calidad de poseedor regular, quienes adquirirían definitivamente el dominio por prescripción de dos años.” (Astudillo, 2018: 94). La legislación, impulsada a través del Ministerio de Tierras y Colonización, pasó a ser conocida como Ley Pinochet. Al igual que el Decreto 574, le entregaba al Presidente la facultad de otorgar títulos en áreas urbanas o rurales que fuesen tierra fiscal. Eso sí, la normativa le asignó un rol fundamental con respecto al procedimiento de entrega de títulos

²¹ Según Foerster (2021), otro antecedente importante para comprender el origen de la Ley 2885 fue la renuncia de Roberto Kelly a ODEPLAN y CONADIP, de Arnt Arentsen como Gobernador y de Juan Edmunds Rapahango como Alcalde. Recordemos que Kelly no veía incompatibilidad entre ser rapanui y ser chileno, y bajo ese argumento hizo posible la participación de los rapanui en organismos de gobernanza como la CONADIP. Su salida posiblemente, implicó un retroceso en el proceso de democratización de la administración pública de la isla que se había inaugurado con la promulgación de la Ley Pascua, hecho que en parte, podría explicar el carácter unilateral de la nueva medida jurídica.

a la Comisión Especial de Radicaciones, creada por el Art. 6 del mismo decreto (Yáñez, et.al, 2014).

La tierra afectada a ser distribuida correspondía sólo a aquella superficie de 2000 hectáreas en donde los isleños fueron “reducidos” durante la CEDIP (Rochna – Ramirez, 1996). El Decreto suscitó una gran polémica en la isla a raíz de la ambigüedad del concepto de “chileno originario de la isla”, que se definió como “los nacidos en ella y cuyo padre o madre cumpla esta condición”. Esto abría la posibilidad a que cualquier nacido en la isla pudiese optar a un título sin necesariamente pertenecer a la comunidad rapanui. El Decreto, también señalaba que los chilenos no originarios podían acceder a un título si lograban acreditar un domicilio por cinco años y que ejercieran en la isla una profesión u oficio permanente (Astudillo, 2018:99). Lo grave de esta situación, es que permite que continentales, incluso no nacidos en la isla, adquieran propiedades en la isla sin impedimentos legales (Yáñez, et.al, 2014) y también ficcionaliza la tierra como mercancía (Foerster, et.al; 2014). Al igual que el Decreto 564, la Ley Pinochet reconocía implícitamente la legalidad de la inscripción de 1933, situación que el Comité de Adelanto ya había puesto en entredicho durante la UP.

El Consejo de Ancianos despertó así en respuesta a la política de tierras de la Junta y su propósito político principal fue el de defender el derecho rapanui a sus tierras y territorio, su cultura y organización social. Ahora, el desafío de articular un movimiento de reivindicación y conducirlo hacia el éxito requiere de organización y unidad. Aquí aparece el origen sinérgico o comunicativo del *Mau Hatu*, donde se refunda una estructura de larga duración que se remonta a los tiempos de los antiguos *Ariki*. Es la misión de la construcción de una organización representativa y convocante que enlace a través de su mensaje y acción a los rapanui.

Los *korohua* (los mayores), basándose en el linaje real, en la dinastía de los antiguos *Ariki* descendientes de Hotu Matu’a y Avareipua, dibujaron a través del lenguaje del parentesco argumentos para definir quién debía portar el *Ao’* (mando) en el *Mau Hatu*. Del héroe mítico Hotu Matu’a desciende – sea a través de un hijo o de varios, se habla siempre del hijo mayor – Tu’u Maheke, el cual tiene descendencia y llega hasta dos hermanos, que representan dos linajes. El hermano mayor, Hongo, y el hermano menor, Tekena. El mayor de todos los descendientes de Hongo es Rapahango, quien es el patriarca de la *Hua’ai* Rapahango. La familia en ese entonces, estaba representada por Nesina Rapahango, quien envió a dos representantes –uno de ellos no tenía ni siquiera 30 años²²-. De ese grupo, de los descendientes de Hongo, están por antigüedad primero los Rapahango, y le siguen en orden aleatorio los Hereveri, Kaituoe, algunos Tuki, y los Riroroko. En el lado de los descendientes de Tekena, el hermano menor, solamente está la familia Ika²³.

Alberto Hotus, quien finalmente fue investido como líder por los mayores de aquella época, descendía de la familia Ika a través de su línea matrilineal –y por tanto, desciende del *Ariki* Ika, quien recordemos sucedió a Riro después de su muerte–. En el decir rapanui la antigüedad constituye grado, y si bien Alberto era aún un joven a los ojos de los *Hōnui* de

²² Hablamos de Pedro Edmunds Paoa, actual Alcalde de la Isla y una de las figuras más influyentes en el tablero político de Rapa Nui del presente.

²³ Relato de Julio Hotus Salinas, hijo de Alberto y actual Secretario del *Mau Hatu*.

las familias, tenía las capacidades para asumir el liderazgo y contó con el apoyo de los mayores. Al igual que Angata y Rapu, Hotus tenía conocimientos²⁴, estudios, y entendía de leyes más que nadie en el Consejo, algo muy valioso en aquel contexto. Ostentaba un cierto poder ideológico, del saber de las cosas. Así, Nesina Rapahango estuvo de acuerdo con la investidura de Alberto con una condición; una vez que falleciera o entregara el cargo, Alberto debía traspasar el liderazgo a los Rapahango, y si no había ningún Rapahango le seguían los otros primos y hermanos, los Hereveri, los Kaituoe y así.

Esta vuelta hacia el origen era una tónica ya instalada en la isla durante este periodo, fomentada tanto por el Estado a través de la patrimonialización como por los rapanui, la que puede escenificarse desde la participación de Pedro Atán y Lázaro Hotu en la restauración de 1955, la “reformulación étnica” de Rapu en la rebelión de 1964 (Grifferos, 2000) y la creación de numerosas actividades y organizaciones comunitarias que buscaban recuperar el protagonismo del carácter ancestral de la cultural rapanui y su diferencia. Recapitemos parte de esos esfuerzos.

En 1969, se celebró por primera vez la “Semana de Rapa Nui” por iniciativa de Florencia Atamu (en ese entonces, concejal del Municipio) quien presenció en una visita a Pape’ete el festival “*Tiura’i*”. Quiso rescatar la idea y organizó una versión al estilo rapanui (Fischer, 2005). Años más tarde, en 1975, el Alcalde Juan Edmunds Rapahango rebautizó el evento como “*Tapati Rapa Nui*”, constituyéndose hasta la actualidad en la fiesta cultural más importante de la isla, marcándose un hito sin precedentes con respecto a la valorización de lo polinésico en las expresiones culturales rapanui (Fontaine, 2018). En 1974, las familias Tuki y Huke fundaron el grupo folclórico “*Tu’u Hotu ‘iti*” dedicado especialmente a la revitalización de la música y danzas tradicionales rapanui (Fischer, 2005).

Este redescubrimiento de las raíces, tuvo efectos en numerosos campos, desde el arte tradicional, la danza, el deporte y por supuesto, la política. El orgullo étnico como proceso, no solo estaba gestándose en Rapa Nui, sino que en toda Polinesia. En 1980, durante el Festival de artes del pacífico, los rapanui fueron calurosamente recibidos por sus pares de otras islas, quienes estaban llevando adelante sus propios procesos de recuperación y revitalización étnica (Fischer, 2005). La misma existencia del Festival tiene que ver con un creciente interés por darle más protagonismo a la herencia polinésica por sobre otras identidades. Así, el Consejo es otra escena de esta primavera cultural, al organizarse a partir de discursos arraigados en el territorio isleño y su historia.

El *Mau Hatu* se estructuró organizativamente a través de un Presidente y una asamblea conformada por los representantes de las 36 *Hua’ai* (familia) rapanui, las que se identifican

²⁴ “[Alberto Hotus] Nació en septiembre de 1929, se fugó de la Isla en enero de 1949, ese mismo año...comenzó sus estudios de enfermería en la Armada, terminados estos fue enviado, en 1952 a la Isla para desempeñarse en el leprosalario. De regreso al continente, en 1954, continúa en la Armada hasta su retiro el año 1974, lo hará con el grado de Sargento 1°. Retornó a la Isla en 1975 desarrollando una activísima participación en las organizaciones sociales: en las cooperativas, en el centro de padres del liceo (será su presidente), en las juntas de vecinos (su secretario), en la Iglesia, ocupará el alto puesto de *hatu* (director del coro) y en 1981, en la revista de la Municipalidad, *Tapati Parauti’a*, escribirá sobre “historias y leyendas” y un curso de gramática rapanui.” (Foerster, 2021: 22). El punto de este breve relato es, la trayectoria profesional de Hotus en la Armada le dio sin duda una gran experticia para “enfrentar” a los continentales en su propio campo y también, su activa participación en diferentes organizaciones comunitarias de la isla le dio la legitimidad suficiente para asumir la importante posición de dirigir el “restaurado” Consejo de Jefes.

a partir de apellidos que funcionan como unidad fundamental del conjunto. Los representantes por apellido – los *Hōnui* familiares–, eran generalmente los mayores de cada familia y eran escogidos una sola vez y solo si renunciaban o fallecían eran reemplazados. No era un sistema democrático, había que poseer el derecho a liderar, y si bien había excepciones – como el propio Alberto – la mayoría de los *Hōnui* eran los mayores de sus respectivas *Hua'ai*. Los 36 apellidos rapanui en orden alfabético son: Atamu, Atam o Atán; Araki, Avaka, Haoa, Fati, Hey, Hereveri, Hitorangi o Hito, Hotu o Hotus, Huki o Hucke, Ika o Icka, Kaituoe, Laharoa, Make, Manutomatoma o Manuheuroroa, Niare o Ñiare, Pakarati, Pate, Pakomio, Paoa, Pua, Rangitaki, Rangitopa, Rapahango, Rapu, Riroroko, Roe, Teao, Teave o Chávez, Tepano, Tepihe, Terongo, Tekena, Tori y Tuki. Se incluyó también a los Pont y los Edmunds quienes a pesar de tener un apellido de origen extranjero, son familias que han sido socializadas en el contexto cultural rapanui. Aquí, cabe distinguir entre *Hua'ai* y apellido rapanui.

Volvamos atrás en el tiempo. Dijimos páginas atrás que nos íbamos a referir en mayor profundidad a la importancia del censo *Te ingoa* realizado por Ari'i Pa'ea – representante de la Maison Brander – en 1886. En aquel censo aparecen 157 rapanui, en donde se señaló su *Ingoa etene*, nombre “pagano”, y su *Ingoa papetito*, nombre cristiano o de bautismo. El primero, pasó a ser con el tiempo un apellido (McCall, 1997). O sea, los apellidos fueron al fin y al cabo, una “creación” del sistema de inscripción censal desplegado por las autoridades coloniales, quienes “tradujeron” a los esquemas occidentales de nominación – nombre y apellido – los nombres originarios rapanui, que estaban más bien basados en la adscripción a un determinado *Mata*. Este momento es señalado por McCall (1986) como el primer momento de la “refundación” de la sociedad rapanui, donde se consagra un sistema de parentesco basado en la *Hua'ai*, la familia, del ancestro determinado, de los patriarcas y matriarcas, más que al *Mata*, del clan. Con el tiempo y a través de diferentes censos terminaron por consolidarse los 36 apellidos rapanui.

El punto de diferencia entre *Hua'ai* y los apellidos rapanui es que los últimos se refieren a determinados ancestros de las familias y con el tiempo las *Hua'ai* rapanui han crecido progresivamente en número. Un rapanui puede rastrear su ancestría a través de diferentes ramas y su adscripción a un grupo familiar no está necesariamente determinada por su apellido. Un rapanui puede ser, por poner un ejemplo, tan Pakarati por línea paterna como tan Hotus por su línea materna, o incluso tan Hey por la línea de su abuelo materno y así. Cada persona rapanui tiene diferentes lateralidades genealógicas, líneas desde donde fundamentar su adscripción a determinado grupo. El apellido “queda corto” para dar cuenta de los complejos lazos de parentesco de los rapanui. Parafraseando a McCall (1998: 51) familia es una palabra simple, pero representa una idea compleja. Nunca “es” sino que siempre está “siendo” –de lazos de parentesco más basados en los afines que en los consanguíneos–.

Los apellidos así, operaron en el contexto de la fundación del *Mau Hatu* y su organización interna como una tecnología política de representación que hizo posible el fundar una continuidad a través del apellido, congregando en unidades discretas una multiplicidad genealógica repleta de particularidades. Va a ser decisión de cada familia y de cada rapanui el cómo organizarse, el cómo elegir a su representante y el cómo reunirse con el resto de las *Hua'ai* del mismo apellido. La representatividad del *Mau Hatu* como el parlamento de las familias rapanui –máxima expresión del poder rapanui, donde aparecen juntos hablando

y actuando– depende necesariamente de la existencia de apellidos que actúen como unidad fundamental del conjunto. Ahí radica su carácter de tecnología política de representación.

Tal y como ha sido la tónica en la historia contemporánea de este pueblo polinésico, ha de ser necesario fundar una y otra vez la unidad política entre los rapanui, imaginarla y hacerla representativa de la comunidad. No es nunca algo dado. Probablemente al momento de su refundación, no todos los apellidos tenían un representante en el Consejo, y de hecho estaban obligados a reunirse de forma clandestina en el marco del gobierno autoritario de la junta militar. Fue en 1988, en el boicot de la conmemoración de los 100 años de la firma del acuerdo de voluntades donde el *Mau Hatu* alcanzó su máximo nivel de legitimidad en la comunidad isleña, unificando a las familias rapanui a través de dos mensajes; un discurso de la diferencia, basado en la crítica al régimen de tenencia de la tierra desplegado por el gobierno de la junta y un discurso de la unicidad, basado en un relato genealógico que proyectó organizacionalmente el pasado y el presente de los rapanui. Es la dualidad entre el poder ser y el poder hacer. Una cosa es forjar y tejer un discurso de unidad que transforme la dispersión en sinergia y comunicación –el poder ser – y otra distinta es pensar y ejecutar estrategias para lograr realizar las demandas y apuestas del colectivo organizado –el poder hacer –. Con esta imagen fundacional en mente, de un origen estratégico y sinérgico, pasemos ahora a revisar las diferentes acciones del *Mau Hatu* para llevar adelante sus reivindicaciones.

1.9 El *Mau Hatu* en movimiento

Entre 1980 y 1983, el *Mau Hatu* envió tres cartas a diferentes autoridades de gobierno – incluyendo al propio Pinochet –, refiriéndose al tema de la propiedad de tierras a partir del argumento de que el Estado no tenía derecho alguno sobre la concesión de terrenos. Chile confunde los conceptos de “soberanía” y “propiedad privada” al promulgar el Decreto 2885. En el Acuerdo de Voluntades de 1888, los rapanui concedieron la soberanía, más no la propiedad de la tierra.

“Estimado señor Presidente:

Nos permitimos con todo respeto molestar vuestra atención por intermedio de la Sra. Patricia Aravena de Hey, Delegada Provincial de la Secretaría de la Mujer Isla de Pascua, quién, está al tanto de nuestros problemas y estamos seguros que no tergiversa nuestra petición, que no vá más allá de lo correcto y justo, esta es el fin de informarle el grave problema que existe en la isla, respecto a las disposiciones sobre tierras de los pascuenses.

Este problema se viene arrastrando desde 1896 y se complicó aún más en 1933, al confundir la Oficina de Bienes Nacionales, el concepto Soberanía, con el concepto sobre derecho de propiedad privada al aplicarse a Isla de Pascua, el Art.590 del Código Civil y que dice: “Toda la tierra situada dentro del territorio Nacional que carece de dueño, es tierra fiscal”, lo que Rapa Nui no es el caso, por cuanto la tierra nos pertenece por derecho desde nuestros antepasados.

Bajo este Art.590, fue cometida una gran injusticia con el pueblo pascuense y actualmente hasta se falta el respeto a esta comunidad, siendo mirados muchas veces como extranjeros en nuestra propia tierra, e incluso sintiéndonos indignos al no tener derecho a ser escuchados. Esta situación se la expusimos personalmente al entonces Sr.Sub-Secretario de Tierras y Bienes Nacionales, don Luis Simón Figueroa el 14 de Noviembre de 1980.

Carta al Sr. Sub-Secretario Luis Simón Figueroa

Distinguido señor:

Antes de presentar la inquietud de la comunidad Rapa Nui, pido disculpa por los que voy a detallar más adelante.

Al referirme al D.L. 2885 del 22 de Octubre de 1979, quiero aclarar dos conceptos para que no se produzcan confusiones negativas:

1.-El concepto "Soberanía" y

2.-El concepto "propiedad privada".

Sin confundir estos dos conceptos me permito plantear el problema que nos afecta directamente. El pascuense sabe que es chileno y que la Soberanía de Pascua es chilena por adopción desde el 9 de septiembre de 1888 hasta la fecha, según el acuerdo de Atamu Te Kena Rey de Rapa Nui que representó a los pascuenses, con Policarpo Toro Hurtado en representación del Supremo gobierno de Chile.

Uno de los acuerdos más importantes según nuestra tradición fue que el Gobierno chileno debía respetar a los Jefes de Rapa Nui y su pueblo, conservando su investidura y sus tierras como propiedad privada de los pascuenses." (Extracto Carta enviada por el Consejo de Ancianos a Pinochet en 1982, en Astudillo, 2018: 102-103)

La carta expresa la base del argumento del Consejo en contra del Decreto 2885, que se remonta a los orígenes del nexo entre el Estado Chileno y el Pueblo rapanui. Como ya vimos en páginas anteriores, la tradición oral isleña cuenta que el *Ariki* Atamu Te Kena dio un montón de pasto a Policarpo Toro y puso un montón de tierra en su bolsillo, para representar que la transferencia rezaba solamente sobre lo que está sobre la tierra, es decir, su superficie, más no se concedió la propiedad del territorio, la que quedaba en manos de los rapanui. En otras palabras, el pasto es tuyo, la tierra es nuestra.

Ante la nula respuesta por parte del gobierno militar a las peticiones, el *Mau Hatu* decidió apostar por una estrategia internacional. En 1983, enviaron cartas a diferentes personalidades de importancia global; al Presidente de EEUU Ronald Reagan, al Papa Juan Pablo II, al Presidente de Francia Francois Mitterand y al Secretario General de las Naciones Unidas Javier Pérez de Cuéllar (Fischer, 2005). Las misivas, destacaban además del tema sobre la tenencia de tierras, el abuso por parte del Estado con respecto a temas culturales, al obviar en su política la cultura rapanui. Declararon que era pertinente y necesario que los rapanui tuvieran más facultades e incidencia en la administración de su territorio. Si bien las cartas no tuvieron repercusiones reales en el escenario internacional, los líderes de la Junta se vieron perturbados una vez que la prensa nacional aprovechó las circunstancias para atacar indirectamente al régimen (Fischer, 2005). La Junta, en respuesta al embarazoso episodio, designó a Sergio Rapu como Gobernador de la isla, cargo que por primera vez recaía en un rapanui. Así la Junta iba a profundizar, a propósito de la disputa con el *Mau Hatu*, el ya instalado proceso de desplazamiento del poder estatal, o rapanuización del Estado.

En 1984, la agencia espacial NASA propuso a Rapa Nui como un posible sitio de aterrizaje de emergencia para transbordadores espaciales, lo que implicaba extender la pista ya existente. En 1975, la Junta autorizó a dos militares norteamericanos a que reactivaran la estación de rastreo satelital y ahora, se pensaba acondicionarla para la realización de

seguimientos en el espacio (Fischer, 2005). En agosto de 1985, a pesar de la oposición en el continente²⁵, Pinochet aprobó el plan. El *Mau Hatu*, molesto con la decisión unilateral de extender la pista – acción que requería usar tierra rapanui –, no asistió a la ceremonia de inauguración en 1987. Pinochet, en una entrevista realizada a un medio español, fue consultado por las protestas ocurridas en Rapa Nui a propósito de la inauguración, declarando que ese comportamiento “es típico de la gente rústica: hablan y hablan y siempre buscan armar un problema de nada” (En Delsing, 2017: 118). El Consejo se enardeció, argumentando en una entrevista para la Revista Análisis, que “Jamás hubo Presidente alguno de Chile que se refiriese a la minoría étnica rapanui de manera tan despectiva” (En Delsing, 2017: 119). Ese mismo año, el Consejo envió otra carta a Pinochet, exigiendo un reconocimiento formal y total del Consejo de Ancianos, derogación del Decreto Ley 2885 y reconocimiento definitivo del Pueblo rapanui como único dueño de la tierra rapanui (Foerster, et.al: 2014; Astudillo, 2018).

Así, y a través de diferentes movimientos, el *Mau Hatu* alcanzó un nivel de legitimidad tan grande hacia finales de la década del 80' que la mayoría de los rapanui se rehusaron a aceptar los títulos de tierra ofrecidos por Pinochet. Según Yáñez et.al (2014):

“Desde el punto de vista de los sistemas de ocupación, tenencia y dominio de la tierra, el sistema de los títulos gratuitos contemplados en el artículo 1° del DL 2.885 fue establecido como un mecanismo para disponer de “nuevos” terrenos para la población originaria de la Isla. Sin embargo, probablemente debido a los reparos que presentaba la población RAPA NUI a la idea de que una autoridad central apareciese otorgándole graciosamente un título sobre lo que consideran su propiedad, y a demoras en el procedimiento, el sistema no fuese utilizado por los isleños. En efecto basta una mirada al registro del Conservador de Bienes Raíces, para percatarse que en los años que siguieron a la dictación del DL 2.885 hasta finalizar este periodo e incluso la década de los noventa, esta norma prácticamente no fue utilizada.” (Yáñez, et.al, 2014: 98-99)

La Junta no tuvo el éxito esperado en la entrega masiva de títulos. Esto último, fortalece la idea de que Rapa Nui fue una excepción histórica con respecto al resto de Chile en el contexto de la dictadura militar, al “permitir” la impugnación dirigida por el *Mau Hatu* (Fischer, 2005). Sin embargo, el sistema del poseedor regular, que estaba diseñado para regular los títulos de dominio de las personas que ya poseían u ocupaban tierras si cumplió su objetivo. Según Yáñez et.al (2014) este procedimiento es responsable de gran parte de las inscripciones de dominio que constan en el Conservador de Bienes Raíces.

“El modelo sirvió para ordenar las tierras que ya estaban en manos de las familias RAPA NUI y, para regularizar por primera vez las ocupaciones de personas que no podían reconducir su ocupación a título provisorio alguno. Así las cosas, el sistema del poseedor regular aparece como el mecanismo más eficiente para la regularización de la propiedad puesto que se acomoda bien a la forma en que comprenden la situación los RAPA NUI, y porque a diferencia del mecanismo del título gratuito, contempla la posibilidad de dirigir un reclamo que conocerá el Juez Civil hasta 6 meses después de que se haya publicado en el D.O. el decreto que declara la posesión regular” (Yáñez, et.al: 2014: 101)

¿Qué explica esta diferencia? La Ley Pinochet fracasó en entregar títulos “nuevos”, pero no en el objetivo de regular el dominio de la propiedad ya existente en Rapa Nui. Si

²⁵ Para un seguimiento en detalle del debate que concitó el asunto en el continente, donde participaron diferentes personalidades e instituciones de la sociedad civil chilena, ver Foerster, 2021.

recordamos el sistema parcelario, los títulos provisorios se basaban fundamentalmente en el uso histórico de la tierra por parte de las familias isleñas en Hanga Roa. Así, Las parcelas terminaron por ser parte del derecho consuetudinario rapanui al ser captadas e imaginadas como propiedad tradicional, sujeta a la herencia familiar (Foerster, et.al, 2014). A juzgar por lo mencionado por Yáñez, esta modalidad de entrega del DL 2885 no fue impugnada por la comunidad ya que no contradecía el estilo de entrega del sistema parcelario. Algo curioso si tenemos presente que sigue el mismo patrón denunciado por el *Mau Hatu* en donde el Estado se sitúa como donador.

Por otra parte, también a finales de la década del 80', el Consejo publicó el texto "*Te Mau Hatu'O Rapa Nui*. Los Soberanos de Rapa Nui. Pasado, presente y futuro". Desde aquí podemos rescatar el profundo discurso de unidad del *Mau Hatu*.

Después del silencio, que se vino adensando, cuajó en una runa invisible, con su secreto sellado. ¿Quién se atrevió a preguntar, a interrogar las estatuas interrogadoras? Este silencio, con los enigmas de su verbo en potencia, sin duda, su rapsoda.

Pero el silencio que la envolvía en su manto telúrico iba a ser roto por un canto. "Alberto Hotus" ha pulsado la guitarra para romper ese silencio --- verdadera barrera de silencio --- y, al decir de Martín Fierro, "cantar opinando":

Sabía Alberto Hotus, de este silencio rúnico de Rapa Nui y de sus gentes, y que había que interpretar el significado de su signo, anteponiéndolo, una vez develado y articulado en el verbo, como signo positivo a la ecuación de la vida isleña en devenir. De ahí, que a la vuelta del "destierro", Alberto, dispuesto a hacer oír la voz de su sangre, a enunciar sus verdades, inicia su canto:

"Para el Rapa Nui la tierra tiene un significado y un valor diferente al que tiene para otro pueblo y culturas, pero similar al de otras culturas polinésicas. Para el Rapa Nui existe un profundo lazo emocional con esta tierra que los vio nacer y se refleja en el hecho que tierra se llama Kainga en nuestro idioma, que significa a su vez, matriz, útero y los territorios pertenecientes a cada clan llamado HENUA POREKO o tierra natal que significa lugar en donde nacieron los ancestros."

¿Estamos acaso ante una mera expresión formularia en el decir pascuense? No lo pensamos así, puesto que tal pedido implica una actitud reverencial, y lo que el rapsoda transmite en su relato viene desde muy lejos --- del fondo de un pasado y se proyecta muy lejos en el futuro --- y él interpreta en este introito el sentido recóndito de ese silencio rúnico, trocándolo en mensaje." (Paloma Huki en Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 9-10)

Así versa parte del Prefacio de *Te Mau Hatu'O*, texto que desarrolla la extensa genealogía de las 36 familias rapanui y su conexión con la isla, su pasado místico y ancestral. Constituye un valioso *corpus* argumentativo que expresa el discurso del *Mau hatu* y sus ideas sobre el derecho natural rapanui, punto fundamental en sus reivindicaciones como organización. En la mayoría de sus páginas, este texto muestra en detalle los vínculos de parentesco de los rapanui del presente con los primeros rapanui. Clanes, alianzas y muchos nombres se extienden por más de 200 páginas. La historia nos remonta al mito del Héroe fundador, Hotu Matu'a, quien acompañado de una corte real, reconoció la isla de horizonte a horizonte y fundó las bases del derecho natural rapanui.

Como ya vimos anteriormente, según Grant McCall – quien escribe el prólogo de *Te Mau Hatu'O* –, cada territorio de la isla estaba dividido en diferentes *Ure* o tribus, cuya existencia

determinaba la residencia, estancia y derechos de propiedad de determinados grupos familiares. Los dominios fueron demarcados simbólicamente a partir de hitos de piedra, antiguamente contruidos por los antepasados. Los mundialmente conocidos *mo'ai* cumplían también esa función, la de delimitar y marcar el espacio. El texto presenta también un mapa, en donde se representa la territorialización étnica de la isla y sus diferentes denominaciones, es decir, una cartografía del derecho natural rapanui y los límites de los dominios familiares, que son originados a partir del uso permanente de la tierra de determinada familia más que por algún principio de consanguinidad.

“Como se puede apreciar por la distribución territorial de las diferentes tribus y linajes, la propiedad de la tierra en Rapa Nui, era una función corporativa. Roussel señala 1926: 428, que los campos eran cultivados y cosechados en común por los miembros de una casa, o por las personas que vivían juntas, en un mismo lugar. Y un grupo de ancianos atestiguaban en 1917 (Ilabaca) y (Barriento) 1917 2-3 “que las tierras de los individuos no tenían deslindes definidos, dado que eran comunitarios, pero sí existían diferentes derechos de uso dentro de un mismo territorio”. En efecto, los derechos del tenedor estaban sujetos a que continuara siendo un miembro aceptable de dicha comunidad, ya que los derechos nunca fueron absolutos, sino que constantemente se fortalecían o debilitaban hasta desaparecer, si la persona se ausentaba de la isla, o del territorio por un tiempo prolongado.” (Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988: 283)

La genealogía vincula a las 36 familias con ese pasado, interpretando el presente a través de esa herencia mística, originaria y única; Hotu Matu'a repartió sus dominios, manifestó sus dones y estableció las raíces del Pueblo rapanui del presente. La fuerza de los *mo'ai* y su presencia también se hizo sentir durante este periodo. Si recordamos, el paisaje ancestral de las estatuas de piedra comenzó a re erigirse desde la década de 1950 a través de diferentes iniciativas de restauración. La alianza comunidad rapanui / arqueología occidental volvió a poner de pie a las estatuas que yacían presas del silencio, imposibilitadas de mirar hacia afuera. Este renacer visual y estético, hace que la isla se vea distinta y se experimente nueva, incluso para los rapanui. Los *mo'ai* han alzado una vez más, la mirada. Según Benjamín (2008), se produce una fuerza misteriosa cuando se manifiesta la aparición de una cosa, como una estatua de piedra. Esas estatuas, representan un pasado distante e íntimo, una conexión con los antepasados y su tiempo. Son significativas y al erigirse emiten un resplandor, una energía única, como potencia de lo inanimado; el aura. Experimentar el aura de una aparición significa investirla con la propiedad de mirar, y a la mirada, le es inherente la expectativa de ser devuelta (Benjamín, 2008).

Esta potencia productiva de lo inanimado, facilitada por la restauración del paisaje rúnico está muy presente en el relato citado de *Te Mau Hatu'O*. El contenido de esta potencia es la memoria de la estirpe y raíces originarias de los rapanui, en su calidad de Pueblo históricamente situado. El derecho natural, legitimado a partir de la estancia milenaria de este pueblo en la isla, se torna presente y cotidiana a través del cuerpo erguido de los *mo'ai*. La ruina se transforma en territorio y la herencia se politiza; la presencia de la territorialización estatal –el DL 2885– amenaza la realización potencial de la cartografía étnica. Los procesos de fragmentación y nominación del espacio de la isla, desplegados por los rapanui y el Estado chileno a partir de sus propios códigos cartográficos, se tornaron incompatibles y conflictuantes, politizando sus existencias. El *Mau Hatu*, llevó a un punto crítico esta diferencia al publicar un texto que contradujo los presupuestos jurídicos de la

política estatal chilena con respecto al tema de la tenencia de tierras. Ahora, interpretar la potencia de una energía aurática no es algo fácil. Solo algunos pueden hacer aparecer la intimidad secreta de la runa.

La piedra contiene el signo y el sentido del mito, expresando un canto de despedida, que se remonta a lo olvidado y antiguo. Como potencia y fuerza aurática, debe ser interpretado, porque solo el canto puede atravesar el manto del silencio. Ahí aparece Hotus, como traductor del sentido recóndito del silencio rúnico. Las estatuas interrogadoras, que miran a los rapanui con familiar mirada, contienen los signos con el que el rapsoda ensambla su canto. En el verso citado, se habla de que solo el canto puede romper el silencio telúrico, y que es Alberto Hotus quien pulsando su guitarra, ha de escribir la canción que dé lugar al retorno de lo olvidado y sus verdades.

“La telúrica pascuense está, pues inscrita en los signos rúnicos del silencio. Sólo el don adivinatorio del poeta puede descifrarlos y tomar manifiesto su verdadero y hasta oculto sentido. Pero su voz --- articulada en palabra y canto --- no es nada más que el eco de ese silencio en que discurre toda la vida latente en su estado de premanifestación.” (Paloma Huki en Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A y Otros, 1988:11)

Alberto, en su investidura de líder del *Mau Hatu*, representa al rapsoda que con su canto expresa la continuidad en la que discurre la vida, haciendo presente el vínculo ancestral y sanguíneo con los primeros rapanui. Para el rapanui, recita Hotus, existe un lazo emocional con la isla que los vio nacer a ellos y a sus antepasados, que se refleja en la palabra rapanui *Kainga*, que traducida como tierra, significa matriz o útero. Este sentido relacional de la tierra y su verdad política son expresados enfáticamente en las acciones del Consejo contra la política de tierras de Pinochet y más profundamente, contra la inscripción de la isla y su territorio como propiedad fiscal en 1933. El canto de Hotus, que devela la “telúrica pascuense” inscrita en los signos rúnicos, escenifica las bases fundamentales de un derecho especial.

“En el nomos de la tierra, Carl Schmitt llama la atención sobre la fuerza del suelo a la hora de fundamentar el derecho, sobre el origen “telúrico” del derecho. La “ocupación de la tierra” sería el paradigma del proceso legal constituyente: fundamentaría “el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior”. Es decir, la ocupación del suelo inaugura el ámbito legal en general, y convierte por primera vez la tierra en un lugar. Según Schmitt, orden es “ubicación”. (Han, 2016: 147)

Si lo jurídico nace de la estriación y definición del espacio, el relato mítico de las familias rapanui y sus lugares de origen, así como el liderazgo de Hotus y su canto corresponden no solo a una resistencia, si no que a una revitalización del derecho antiguo, de la estructura étnica de la herencia. Su Mana, o sea, la fuerza misteriosa que da forma a su carácter de líder rapanui (quizás, su carisma) emana de su canto poético, traductor del signo rúnico y el silencio telúrico. El poder, es también nombrar, definir y crear. Como ya hemos visto, encarna una característica esencialmente productiva, que engendra el sentido y lo despliega.

Así, y analizando este texto bajo la perspectiva de una teoría del poder, la rapsodia rapanui es, poetología del poder y despertar del derecho natural, a través del ensamblaje de los signos formulados por los descendientes de Hotu Matu’a, quienes son los constructores físicos y espirituales de la Nación Rapanui. Esta rapsodia, otorga los signos necesarios para construir los límites de una interioridad, clave en la gestación de cualquier espacio de lo

común. Si retornamos a la reflexión sobre el espacio de aparición y un concepto positivo de poder, los rapanui se hacen “poderosos” y aumentan las probabilidades de éxito en sus demandas al formular un sentido que los represente a todos y los haga actuar juntos. La celebración fallida del centenario de la anexión en 1988 y el fracaso del DL 2885 en su modalidad de entrega de “nuevos” terrenos, refleja que el liderazgo del Consejo logró una legitimidad transversal en la comunidad y muestra que la organización poseía las capacidades necesarias para disputar sus reivindicaciones con firmeza, convicción y eficiencia. No olvidemos que, según Han (2016) el poder en su sentido positivo, de un “sentido” que se quiere a sí mismo y se perpetúa continuándose en el espacio, no sólo es productivo sino que también polémico.

El *Mau Hatu* a partir de sus acciones y la publicación de este texto, comprendió que proteger la cultura rapanui y sus derechos políticos requería de organización y argumentos traducibles. Más allá de lo originario y legítimo del relato mítico, la convivencia problemática con el Estado de Chile politiza el derecho natural rapanui que se expresa en forma de canto y genealogía familiar y obliga a anunciar el secreto rúnico y su verdad en códigos que le son ajenos. Según Delsing (2017), si bien se perfila un discurso de diferencia cultural siempre se “traducen” los códigos rapanui al discurso político chileno, eclipsando las posibilidades de una autodeterminación real y una diferenciación cultural efectiva. El tema es que la misión de construir Pueblo y poder es distinta a la epopeya de la disputa. Aquí aparece otra vez, la diferencia entre la dimensión del poder-ser y la del poder-hacer. La impugnación enfática por parte de la comunidad de solo una de las modalidades de cesión del DL 2885 escenifica esta tensión, que muestra las zonas grises que separan lo ideal – en este caso, mítico– del discurso de la continuidad (el derecho natural) con sus posibilidades reales (su realización). La telúrica rapanui, recordemos, no es siempre contradictoria con la telúrica del Estado.

Si el poder, se basa en esencia en la construcción de una continuidad que se espacializa (sea con el objetivo de liberar o de reprimir), una cosa es el planteamiento del sentido de esa continuidad (es decir, sus contenidos) y otra cosa distinta es su realización efectiva, sin los contrapesos que evitan su manifestación libre. El poder es sinergia (momento de aparición de lo común en un sentido enfático y productivo) y polémica (momento estratégico y de disputa contra la amenaza de la enajenación de ese sentido común). Estas dos dimensiones de la política, la del ser y del hacer, a veces se manifiestan armónicamente y otras, contradictoriamente. La historia del *Mau Hatu* y sus estrategias de disputa durante la década de los 90’ muestran que bajo la pura voluntad de hacer, está el riesgo de dejar de ser. De la armonía inicial entre la comunicación y el cálculo pasamos al quiebre, a la división en la comunidad rapanui. Repasemos esta historia.

1.10 La transición democrática, la Ley Indígena y el cisma en el *Mau Hatu*

El 5 de octubre de 1988 se realizó el histórico plebiscito nacional que puso fin a 15 años de Dictadura Militar. La opción No se quedó con el 55,9% de los votos, abriendo el camino a la realización de elecciones presidenciales en diciembre del mismo año. Según Fontaine (2018) a propósito del plebiscito, los rapanui se alinearon quizás, como nunca antes, con la política de los partidos del continente. Sergio Rapu creó una filial en la isla del movimiento de derecha “Avanzada Nacional” y Hotus declaró en la prensa que los rapanui se inclinarían por el No. Los resultados en Rapa Nui muestran finalmente, la valoración positiva que se tenía sobre la Junta, imponiéndose el Si con el 56,6 % de los votos (Fontaine, 2018). Este

hecho es un tanto especial si pensamos en la abierta resistencia del *Mau Hatu* a las disposiciones de la Junta, mismas acciones que llevaron a la organización a su momento de mayor legitimidad entre la comunidad rapanui.

En el marco de las elecciones posteriores al plebiscito, el entonces candidato presidencial por la Concertación de los partidos por la democracia, Patricio Aylwin Azócar, convocó a diferentes representantes de los Pueblos indígenas de Chile para suscribir el llamado Acuerdo de Nueva Imperial, en donde se definieron una serie de acuerdos en función del inminente proceso de transición democrática. La instancia se realizó el 1 de Diciembre de 1989 (a días de la elección) en Nueva Imperial, Temuco, y contó con la presencia de representantes de los pueblos mapuche, huilliche, aymara y rapanui, quienes suscribieron dos compromisos: Apoyar y defender el futuro gobierno de Aylwin, así como el compromiso de canalizar sus demandas a través de las instancias y mecanismos de participación que serían creados por la nueva administración. (Acta de Compromiso, 1989)

Aylwin por su parte, se comprometió a hacer suya la demanda de los Pueblos Indígenas a través de cuatro medidas: reconocimiento constitucional de los Pueblos, creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, creación de un fondo nacional de etnodesarrollo con la participación de los Pueblos y la formación de una Comisión Especial para los Pueblos Indígenas compuesto por representantes del Estado y representantes indígenas con la función de estudiar sus propuestas y su posible incorporación al Programa de Gobierno de la Concertación (Acta de Compromiso, 1989). Alberto Hotus en representación del *Mau Hatu*, suscribió el acuerdo, transformándose así en parte integral del proceso de transición democrática. Esto por cierto, implicó el compromiso de “congelar” la demanda civil presentada en 1988 a petición del propio Aylwin, quien se comprometió a avanzar en las demandas rapanui a través de los canales de la democracia (Astudillo, 2018). Aylwin salió electo en 1990, y como primera medida en la isla le solicitó al *Mau Hatu* el envío de una terna con los posibles candidatos para reemplazar a Sergio Rapu en la Gobernación, siendo nominado Jacobo Hey Paoa – recordemos, parte del Comité de Adelanto– primer abogado rapanui y por entonces Notario y Juez Subrogante de la isla. Asumió sus funciones el 9 de marzo (Rochna-Ramírez, 1996; Delaire, 2018). Ya vemos una cierta complicidad entre el recién asumido Gobierno de la Concertación y el *Mau Hatu*, la que se hace más patente con la inclusión de Alberto Hotus y Policarpo Icka –militante de la Democracia Cristiana– en el directorio de SASIPA²⁶ en 1990 (SASIPA, 2017). Por primera vez desde su fundación, dos representantes de la comunidad rapanui se integran al directorio de SASIPA. Veremos más adelante que esta decisión de Alberto tuvo costos políticos, marcando un antecedente en el debilitamiento de su legitimidad como líder de la comunidad rapanui.

A juicio de Rochna-Ramírez (1996) uno de los elementos fundamentales del periodo de transición democrática en la isla guarda relación con la apertura de una serie de espacios de participación política, comenzando por el Primer Congreso para el Desarrollo de la Isla

²⁶ Con la entrada en vigencia de la Ley Pascua en 1966, los servicios básicos de agua y electricidad, además de cabotaje y administración del Fundo Vaitea pasaron a manos del Estado a través de la Corporación nacional de fomento (CORFO). Posteriormente durante la década del 80, CORFO tomó la determinación de centralizar sus operaciones en la isla, dando origen a la Sociedad agrícola y servicios isla de pascua (SASIPA), la que devino finalmente en una sociedad por acciones. (SASIPA, 2021)

de Pascua celebrado en 1990, organizado por el Consejo y la ONG chilena Grupo de investigación agraria (GIA). Según Delsing (2017) las conclusiones resultantes constituyen un excelente diagnóstico cultural, social y económico de la isla de ese entonces. Ahora, lo que más llama la atención del documento de cierre es el uso del concepto de “autonomía”, el cual por primera vez aparece en un documento público. Según Delsing (2017) esto puede explicarse a partir del contacto que tuvo el *Mau Hatu* en el continente con intelectuales y organizaciones indígenas de otros pueblos a propósito del acuerdo de nueva imperial.

“El alcance de una norma constitucional que reconozca la realidad de los pueblos indígenas debe asentarse, sólida incontrarrestablemente, en la proclamación de que la nación Chilena está integrada por una pluralidad de etnias y culturas. Asimismo, deben garantizarse que dichas minorías nacionales, dentro del marco jurídico del Estado unitario dispondrán de las más amplias autonomías para conservar y desarrollar su cultura, tradiciones e instituciones políticas, administrativas y civiles, entregándose una ley constitucional la regulación de un estatuto general de la referida autonomía:

1. Un estatuto de excepción en el caso de Isla de Pascua, es el medio adecuado para posibilitar en la práctica, la vigencia de una efectiva igualdad. No se puede insistir en las pretensiones de normar uniformemente situaciones que son esencial y profundamente distintas.

2. También resulta indispensable una modificación constitucional en el ámbito de las funciones parlamentarias. El hecho cierto es que el mecanismo de representación ciudadana ha sido hasta el presente un obstáculo infranqueable para que los recintos parlamentarios se escuche la voz de los representantes directos del pueblo Rapa-nui. Cualquiera sea el sistema de representación ciudadana que en definitiva rijan, es de justicia innegable, el que los pueblos indígenas deben tener representación directa en el Parlamento. Para el caso concreto de Isla de Pascua, solicitamos la creación de un distrito electoral que, eligiendo a un parlamentario, exprese el sentir y las necesidades directas, sin mediaciones de nuestro pueblo.

3. Asimismo el Estado chileno deberá asegurar y garantizar la autonomía del Consejo de Ancianos en la toma de decisiones sobre los intereses del pueblo Rapanui. Es indispensable el reconocimiento del Consejo de Ancianos o jefes Rapanui, formado por 36 personas miembros, que representa al pueblo Rapanui como instancia autónoma de derecho y cultura sin necesidad de personalidad jurídica por poseer existencia natural anterior a 1888 cuyas funciones son las de velar por el fiel cumplimiento de las normas que regulan el estatuto de autonomía del pueblo Rapanui, particularmente sus derechos, y la acción general de las autoridades administrativas.

Corresponderá, asimismo, la sanción legal de la garantía que el Estado debe dar al Consejo de Ancianos, en el sentido de que el pueblo Rapanui dispondrá de todas las tierras necesarias, con plena libertad para hacer uso de dichos recursos en las distintas áreas productivas. A cada familia Rapanui le corresponderá el derecho de nombrar al miembro que la representará en el Consejo de Ancianos de acuerdo con la tradición ancestral.” (Conclusiones Congreso en Archivo personal:1124-6 en Fontaine, 2018: 107)

La cita refleja un interesante giro en la política del *Mau Hatu*. De la soberanía reactiva ejercida en tiempos de la Junta –el Consejo se organiza en respuesta al DL 2885– se dio paso a una soberanía creativa, propositiva en la transformación del espacio de poder y sus reglas, apostando por una profundización del proceso de desplazamiento del poder estatal a través de un estatuto de autonomía. Si bien aún es solo un gesto discursivo, vemos los primeros pasos de una propuesta concreta de un sistema de Gobierno insular especial, bajo el espíritu del reconocimiento de las investiduras rapanui y también, de una representación como Pueblo en el poder legislativo nacional, elemento fundamental si pensamos que la posibilidad de implementar cambios profundos en Rapa Nui pasa por la decisión de los

poderes del Estado en el continente. Este antecedente según Delsing (2017) marca un hito en lo que llama el “camino hacia la autodeterminación” en las demandas rapanui. Relevante es mencionar que la emergente demanda concitó rechazo de parte de las autoridades chilenas, quienes vieron en el concepto de autonomía una amenaza al Estado Unitario (Fontaine, 2018). Por ejemplo, el entonces Ministro del Interior Enrique Krauss calificó de “inconvenientes” las demandas del *Mau Hatu*, ya que apelaban a una suerte de independentismo que no se correspondía con el clima de unidad de la transición democrática (Delaire, 2018). Otra importante propuesta del congreso, se refirió al tema de la propiedad de la tierra; el Consejo propuso la creación de una Corporación de etno-desarrollo a la cual el Estado le transferiría eventualmente la totalidad de las tierras fiscales de la isla (incluyendo el Parque Nacional y los terrenos administrados por SASIPA) en forma de comodato o donación.

En este escenario de propuestas, en mayo de 1990 se creó la Comisión Especial para los Pueblos Indígenas (CEPI). Participan Alberto Hotus como representante del Pueblo rapanui y Jacobo Hey como representante del Gobierno (Rochna-Ramírez, 1996). CEPI tenía como objetivo el trabajar en una propuesta para una nueva legislación en materia de Pueblos indígenas, culminando en un Congreso realizado en 1991 en la ciudad de Temuco (Delsing, 2017). Esta propuesta fue presentada en el Congreso Nacional ese mismo año y en 1993, se promulgaría la Ley N° 19.253, más conocida como Ley Indígena. Antes de pasar a la polémica que se fraguó en Rapa Nui a propósito de la promulgación de la nueva ley, se hace necesario repasar algunos acontecimientos previos.

El Acuerdo de Nueva Imperial suscrito por Hotus no alcanzó una legitimidad transversal en la comunidad, levantando sospechas por parte de un sector que no veía con buenos ojos la futura Ley. En diciembre de 1990 se constituyó la agrupación “Asamblea Territorial”, liderada por Enzo Muñoz, presidente de la Cámara de Comercio de la Isla (Delaire, 2018). La asamblea estaba conformada por juntas de vecinos, gremios y otros sectores –entre los que se destaca la presencia de Mario Tuki, Raúl Teao y Benito Rapahango– que plantearon una visión diferente con respecto a los problemas de la isla. Eran críticos del Consejo de Ancianos, el cual a su juicio se abogaba injustamente la representación de toda la comunidad (Delaire, 2018).

Su principal argumento era que no había necesidad de incluir a Rapa Nui en la Ley Indígena, ya que existía una legislación desde 1966 (La Ley Pascua). Lo que había que hacer a su juicio, era modificar este marco jurídico para que respondiese de mejor manera a las necesidades particulares de la isla. Con respecto al DL 2885, a su parecer era el instrumento adecuado para la entrega de tierras a la comunidad (Fontaine, 2018). Según la organización, la aprobación de la Ley Indígena iba a marcar un retroceso para la isla además de que no consideraría las propuestas de la agrupación para el desarrollo de Rapa Nui. Denunciaban también a Hotus por ser una “especie de amo absoluto de Isla de Pascua, llegando incluso a sobrepasar la autoridad del gobernador Jacobo Hey Paoa” (El Mercurio, Acusan a Consejo de Ancianos de dividir a habitantes de Pascua, 1990 en Delaire, 2018: 51).

Intranquilos frente a la situación y con la necesidad de hacerse escuchar, la agrupación se “tomó” la pista de aterrizaje de Mataverí el 24 de noviembre, impidiendo el despegue de un avión (Delaire, 2018). Liderando a cerca de 150 rapanui y en rechazo al alza de un 140% del pasaje aéreo por parte de LAN, esta protesta fue la primera gran manifestación civil

posterior a la rebelión de Alfonso Rapu en 1964 y también, la primera de la historia de la isla con cobertura internacional en vivo, ya que coincidentemente, se encontraba un periodista británico de la BBC quién debía despegar en el avión bloqueado (Fischer, 2005). Según Fontaine (2018: 111) la ocupación mantuvo a la isla aislada durante al menos 72 horas y solo fue depuesta a partir del compromiso del Gobierno de congelar la tarifa aérea y cuando se aprontaba a aterrizar un avión de la FACH con un regimiento de Fuerzas Especiales de Carabineros abordo, junto al subsecretario de interior, el gobernador y el alcalde, quienes se encontraban en una visita oficial en el continente.

El Consejo se manifestó muy crítico frente a la situación, plegándose a la postura del Gobierno. Señaló como principales responsables del hecho a los comerciantes y a los militantes de derecha de la isla (Fontaine, 2018). En una carta escrita por Alberto Hotus publicada en el diario Las Ultimas Noticias, se señalaba a Enzo Muñoz como presidente de la sede isleña del partido Renovación Nacional y además, se declaraba a la Asamblea territorial como una organización de corte separatista (En Fontaine, 2018: 112). Más allá de los discursos un hecho es claro: la toma de Mataverí fue el inicio de una guerra intestina entre dos sectores de la comunidad que se abogaban cada una, la representatividad de los rapanui (Fontaine, 2018). Esta división se formalizó políticamente con la creación de la “Comisión Rapa Nui” por parte del Gobernador Jacobo Hey –instancia que tenía como objetivo el de diseñar una propuesta de legislación especial para la isla– y que fue conformada tanto por dirigentes del Consejo como de la Asamblea. La instancia logró conciliar las posturas a favor y en contra de la Ley Indígena, siendo acordada la creación de una “Corporación de Desarrollo del Pueblo Rapa Nui” a la cual se le debían transferir las tierras fiscales, respetando por supuesto los títulos rapanui (Fontaine, 2018). A pesar de la inusitada oposición, se acordó también respetar el reconocimiento del Consejo como la institución representativa de la comunidad.

En junio de 1992, los bandos midieron fuerzas en las elecciones municipales, resultando vencedor Alberto Hotus con el 27,4 % de los votos (Fischer, 2005; Fontaine, 2018). Sin embargo, la dispersión de votos impidió el establecimiento de una mayoría en el concejo municipal y a propósito de los conflictos en la comunidad, el periodo alcaldicio se dividió en dos periodos; Alberto gobernó entre 1992 y 1994 y Petero Edmunds Paoa lo hizo entre 1994 y 1996. Para Rochna-Ramírez (1996) la “victoria” de Hotus tiene un gran significado para el *Mau Hatu*, ya que implica un fortalecimiento de su legitimidad y también, pasan a ejercer a través de su líder, una autoridad administrativa concreta. En cambio para Fontaine (2018), la creciente acumulación de cargos de Hotus –recordemos, miembro del directorio de SASIPA, representante del Pueblo rapanui en la CEPI, Presidente del *Mau Hatu* y ahora, Alcalde– comenzó a minar paulatinamente la confianza en su liderazgo como representante de los rapanui, para quienes veían una contradicción entre el defender las reivindicaciones históricas levantadas por el propio *Mau Hatu* y el actuar con cierta complicidad con el Gobierno de la Concertación.

Volvamos a 1993, año de la promulgación de la Ley Indígena. Junto con el reconocimiento de la existencia de los Pueblos Indígenas de Chile y sus diferencias, la legislación estableció diferentes normas para su protección, fomento y desarrollo (Astudillo, 2018). Creó también la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) como el organismo encargado de ejecutar la acción del Estado con respecto a la materia. En relación a Rapa Nui, reconoce al Consejo de Ancianos como representante legítimo de la comunidad y crea la Comisión

de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA), la cual asume las funciones de la Comisión de Radicaciones creada por el DL 2885. La Comisión está compuesta por 5 integrantes electos de la comunidad rapanui, 7 integrantes de organismos de Estado (incluyendo CONADI), el Gobernador y el Alcalde de la isla, constituyéndose así en una importante instancia de negociación y mediación entre la comunidad rapanui y el Estado, considerando que la ley sanciona a este espacio como el que se define la política de Gobierno para la isla, tanto en su diseño como en su implementación (Astudillo, 2018). Veremos en el próximo capítulo que la creación de este organismo de gobernanza intermedia fue con el tiempo, pieza fundamental para impulsar transformaciones estructurales en la fórmula de Gobierno de la isla.

La Ley suscitaría múltiples conflictos en la isla. Primero, a partir de sus disposiciones relativas sobre pueblos indígenas, sus culturas y comunidades, particularmente el Artículo 2, párrafo 2c. Este define como indígena a “los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual, o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas.” (En Delsing, 2017: 130-131) Esta disposición, abría la posibilidad a que continentales casados con rapanui pudiesen adquirir tierras indígenas. Si recordamos los conflictos de tierras de años anteriores, la comunidad se ha opuesto históricamente a cualquier legislación que permita que externos adquieran tierras rapanui –incluso, continentales “rapanuizados” (Fontaine, 2018: 120) – hecho que se vuelve aún más polémico si consideramos la revitalización tradicionalista desplegada por el Consejo con la publicación de *Te Mau Hatu’O* en 1988, el cual planteaba una perspectiva mítica y genealógica del derecho natural rapanui. Si bien el Consejo expresó sus críticas, la modificación no tendría lugar hasta 1998, la que consistió en excluir el párrafo 2c de la definición de indígena con respecto al Pueblo rapanui, priorizando el criterio sanguíneo –*ius sanguinis*– a la hora de otorgar la calidad indígena. Segundo, la ley se mostró indiferente a la demanda transversal de transferir tierras fiscales a la comunidad, ya que no se movió de la noción soberana del Estado fundada en la inscripción de 1933 (Fontaine, 2018). Con la creación de CODEIPA, el Estado otorgaba una mayor injerencia a las rapanui en los asuntos de la isla, pero sus limitadas atribuciones con respecto al tema de tierras la alejaban considerablemente de la propuesta planteada por el *Mau Hatu* de una Corporación de etno-desarrollo con el poder de decidir sobre la totalidad de las tierras fiscales (Delsing, 2017). Finalmente, la potestad de otorgar nuevos títulos se mantuvo al alero del Ministerio de Bienes Nacionales.

La normativa, a pesar de ser cuestionable desde la perspectiva rapanui desde múltiples aristas, fue recibida positivamente por Hotus, que definió el momento “como la apertura de una puerta que permitirá a los pascuenses la necesaria autonomía, para vivir de acuerdo a su cultura ancestral...” (En Fontaine, 2018: 120). Alberto, llevó el pragmatismo radical de la política rapanui a un extremo insospechado, si pensamos que la Ley indígena contradice el espíritu de la telúrica pascuense desarrollada en *Te Mau Hatu’O*. Con una guerra intestina en pleno desarrollo, el apoyo acrítico de Hotus a la Ley Indígena –incompatible con el Hotus en resistencia al DL 2885– terminó por debilitar definitivamente su legitimidad como líder, llevando el conflicto iniciado por la Asamblea Territorial al seno del propio Consejo de Ancianos. Sigamos el minucioso trabajo de Nicolás Delaire (2018) para dar cuenta de los momentos más importantes del desencuentro.

En enero de 1994, 24 miembros del *Mau Hatu* encabezados por Juan Chávez – Vicepresidente del Consejo y también, primo de Alberto– se dirigieron al Presidente Hotus para solicitar una asamblea general con participación de toda la comunidad, donde el punto a tratar era la “posición del Consejo sobre los problemas de posesión de las tierras no aclarado por la ley 19.253 y que no representaba las aspiraciones de la comunidad rapanui” (Chávez, 1994 en Delaire, 2018: 53). El 13 de enero la asamblea extraordinaria tomó lugar, y sin la presencia de Hotus –quien estaba viajando a Chile continental– se discutió sobre un nuevo reglamento interno para “buscar una solución” a las divergencias en la organización. Este documento, puso las bases de una nueva organización; el Consejo de Ancianos n°2, y se componía de un preámbulo, tres títulos y 17 artículos. El nuevo reglamento, una suerte de refundación del *Mau Hatu* desde la disidencia a Hotus, fue además, acompañado de la elección de una nueva directiva provisoria encabezada por Juan Chávez.

Entre las nuevas disposiciones del reglamento –el que fue formalizado a través del notario público con la asistencia del abogado Fernando Dougnac–, destacar el artículo 17 que señalaba la incompatibilidad de cualquier empleo fiscal o de empresas del fisco, así como también del participar de un partido político continental y el cargo de Presidente del Consejo. De esta forma, bajo el nuevo reglamento, Alberto Hotus no podía seguir ocupando su cargo. La nueva directiva emitió una declaración donde “agradecía la decidida lucha que dio A. Hotus, en pro de la dignidad de su pueblo, no era menos cierto que su gestión se había personalizado demasiado, dejando sin efecto la opinión del directorio y del propio consejo” (La Tercera, 1994 en Delaire, 2018).

Hotus a su vuelta a la isla y frente a tan compleja situación, llamó a nuevas elecciones del Consejo, donde expuso como argumentos de su defensa que el *Mau Hatu* se regía bajo pautas tradicionales de organización y no bajo los parámetros de la ley chilena, a propósito de la inscripción notarial de la directiva disidente y también señaló que, entendía que su rol en cargos públicos podía suscitar cierta “envidia”, pero que lo único que lo movilizaba era el bien común de la isla y no el bienestar personal. Por último, dijo que quienes se habían reunido para conformar la nueva directiva no eran los legítimos representantes de los apellidos rapanui.

Las elecciones finalmente dieron como vencedor a Alberto Hotus, y en consecuencia Juan Chávez fue expulsado de la organización, perdiendo su cargo de Vicepresidente. El *Mau Hatu* señala Delaire (2018) estudió incluso, la opción de presentar una demanda judicial contra Chávez por usurpación del nombre del *Mau Hatu*, utilización de su timbre para citaciones y utilización indebida del cargo de Presidente. Seguramente desistieron de tomar ese camino para evitar una mayor profundización del quiebre. De todas maneras esta votación, estuvo lejos de apagar el incendio iniciado por el ahora Consejo N°2, quienes ante el fracaso de su estrategia de tomar la organización desde adentro, siguieron el camino de armar una organización paralela con el mismo nombre.

El 20 de junio de 1994, el *Mau Hatu 2* dio inicio a una “huelga pacífica” ocupando una zona aledaña a la histórica parroquia de Hanga Roa. Se izaron banderas rapanui y se levantaron carteles que apelaban a la injusticia de la inscripción fiscal de la tierra rapanui de 1933 y también, a la incapacidad del Gobierno de dar respuestas frente al tema de la entrega de “nuevas tierras”, situación no contemplada por la nueva Ley indígena. Chávez notificó al Gobernador Jacobo Hey que la protesta no cesaría hasta el establecimiento de un diálogo

directo con el Gobierno para avanzar hacia una solución definitiva del problema. El *Mau Hatu 2* retomaba así, desde la protesta, las reivindicaciones fundacionales del Consejo basadas en la restitución de la tierra usurpada por el Estado. “Sin el dominio absoluto de nuestra tierra, el pueblo Rapa Nui no puede cumplir cabalmente su destino el cual se encuentra indisoluble, unido a ella, pues “Kainga “Henua”, “Útero” y madre nuestra” (Chávez, 1994 en Delaire, 2018: 57). Por otra parte, el *Mau Hatu 2* manifestó también la necesidad de una representación parlamentaria del Pueblo rapanui, para así encauzar dentro de las cámaras parlamentarias sus intereses como Pueblo. Esta propuesta, va en la línea con lo señalado en las conclusiones del Congreso para el desarrollo celebrado en 1990 y organizado por el *Mau Hatu*, en donde recordemos, se remarcó la importancia de una representación política de los rapanui en el continente.

Ante el silencio del Gobierno frente a sus peticiones, el *Mau Hatu 2* envió una misiva a los ministerios de interior y defensa con copia a los Presidentes de EE.UU y Francia, al Papa, al Director General de las Naciones Unidas y de la Unesco, siguiendo el mismo camino que el *Mau Hatu* tomó en los 80 para visibilizar sus reivindicaciones. Solo que esta vez, la carta además de recordar la huelga en curso y la nula respuesta del Gobierno con respecto a la creación de un canal de diálogo para atender el conflicto, denunció la falta de legitimidad de Alberto Hotus como representante de los rapanui ante el Estado.

“Que, tanto Ud., señor Gobernador como las Autoridades del Gobierno les dan más crédito a la minoría isleña comandada por el Sr. Alberto HOTUS CHAVEZ, quien representa y defiende los intereses de SASIPA y CEPI (CONADI) ante el Gobierno en vez de representar y defender la voluntad soberana de un pueblo que lleva más de 106 años de sufrimiento a consecuencia de la falta de preocupación de los diferentes gobiernos de turno desde el año 1888 a la fecha (...)

Este consejo de Ancianos o Jefes Rapa Nui, hará todo lo posible para que los Gobiernos de los países libres se impongan de esta realidad, ya que estamos cansados de seguir siendo postergados y avasallados, sin tomar en consideración nuestro derecho como ser humano, por el contrario, nos imponen normas y/o leyes que dañan la DIGNIDAD de las personas como es el caso de la ley #19.253 (Ley Indígena), promulgada con fecha 05 de Octubre de 1993, la cual en documento refrendado por Ud. señor Gobernador, de fecha 10 de Diciembre de 1990, este pueblo Rapa Nui se pronunció la NO aceptación ni la aplicación en Isla de Pascua.

Señor Gobernador, acuérdesese que este pueblo soberano cedió libremente su SOBERANÍA a la República de Chile el día 09 de septiembre de 1888; pero no así su derecho a la propiedad privada a las tierras. (...)

Nuestra lucha, a falta de soluciones viables a la brevedad, se irá incrementando más elementos para concluir con un quiebre total con el Gobierno de Chile. Esta última medida es la acumulación de frustraciones y postergaciones por más de 106 años, es decir, el Gobierno nos está obligando a tomar, y la tomaremos con todas las consecuencias negativas, bajo la responsabilidad absoluta del Gobierno que a través de sus Autoridades no han asumido su rol como tal.” (Chávez, 1994 en Delaire, 2018: 58-60)

Analicemos en detalle esta cita para dar cuenta del discurso del Consejo de Ancianos 2 y así comprender mejor su entrada en escena. El *Mau Hatu 2* distingue entre “quien representa y defiende los intereses de SASIPA y CEPI” en oposición a quienes representan a “la voluntad soberana de un pueblo”. Sin medias tintas, el Consejo 2 acusó a Hotus de velar más por los intereses del Gobierno y su política que por las reivindicaciones históricas

de su Pueblo, haciendo necesaria la irrupción de una nueva organización “verdaderamente” representativa de la voluntad rapanui. El punto que hace de este nacimiento algo más complejo es que aquella nueva organización retomó la misma figura ancestral que fundó Hotu Matu’a a su llegada a la isla y que firmó el acuerdo de voluntades de 1888, y su organización interna respondió también a la misma forma que tomó el *Mau Hatu* en su fundación durante los años de la Junta militar.

O sea, nos enfrentamos a dos colectivos isleños que apuntaban a la misma substancia de representatividad fundada en los 36 apellidos rapanui, o en otras palabras, apelaron al mismo poder-ser, a la misma fuente de sinergia y unidad social basada en el parentesco. Entonces, no hay diferencias importantes entre ambos *Mau Hatu* con respecto al instrumento político de representación –líderes familiares, *Hōnui*–, sino que más bien, su diferencia radicó en sus estrategias para realizar las reivindicaciones que llevaron al *Mau Hatu* a renacer desde su largo sueño; el restablecimiento del derecho natural rapanui. Así, más que el nacimiento de una organización, la irrupción del Consejo 2 nos habla sobre todo, del comienzo de una nueva estrategia para llevar adelante las demandas de tierras del Pueblo rapanui.

Aquella nueva vía de disputa política, estaba fundamentada en la lucha contra la “imposición” de una Ley que “daña la dignidad de las personas”, como lo es a juicio del Consejo 2 la Ley Indígena, al dejar fuera la demanda de restitución territorial articulada desde el *Mau Hatu* en los 80’, tema de importancia capital para el Consejo 2 si retomamos una cita de páginas anteriores: “Sin el dominio absoluto de nuestra tierra, el pueblo Rapa Nui no puede cumplir cabalmente su destino el cual se encuentra indisoluble, unido a ella, pues “Kainga “Henua”, “Útero” y madre nuestra”. Esta disputa contra la Ley indígena, resulta algo familiar si pensamos que el origen polémico del Consejo de Ancianos durante la época de la Junta militar apuntaba a la derogación del DL 2885 (o Ley Pinochet), solo que esta vez, el *Mau Hatu 2* puso sobre la mesa un posible “quiebre total con el Gobierno de Chile” de no plantearse soluciones sustantivas al respecto. Esta advertencia quizás, no fue tan sorpresiva si pensamos que en ese momento el *Mau Hatu 2* mantenía una ocupación en un espacio adyacente a la parroquia de Hanga Roa, mostrando que eran capaces de ejercer métodos de protesta más radicales. El *Mau Hatu* original jamás llegó a plantear en sus estrategias un quiebre tan drástico con el Estado y se mantuvo en los márgenes de respetar la cesión de soberanía firmada en 1888, haciendo si el importante alcance de distinguir entre soberanía y propiedad de la tierra. En perspectiva a profundizar esta dualidad estratégica que comenzó a tomar forma durante los años 90’ y que va a marcar la agenda política rapanui del presente, cabe desarrollar la interesante óptica del filósofo italiano Antonio Gramsci (1999) sobre las posibilidades estratégicas de la acción colectiva desde “abajo”.

“Sucede en el arte político lo que sucede en el arte militar: la guerra de movimientos se vuelve cada vez más guerra de posiciones...La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político lo que las “trincheras” y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen solamente “parcial” el elemento del movimiento que antes era “toda” la guerra...” (Gramsci, 1999: Tomo V, 22)

Desplazando conceptos del mundo militar hacia el terreno de la lucha política, Gramsci desarrolla la dualidad guerra de movimientos / guerra de posiciones para caracterizar las

rutas posibles en la realización de las reivindicaciones y apuestas desde la “sociedad civil” hacia el Estado. Originalmente, la guerra de movimientos alude al momento de la maniobra, donde un pelotón se lanza de manera frontal al asalto de la posición del adversario y la guerra de posiciones alude al momento del asedio, donde resguardándose a través de un sistema de defensas, se apuesta por ataques de artillería para desgastar progresivamente la posición del enemigo. En la arena política, la guerra de movimientos apunta a la escena de un conflicto abierto en el seno de la sociedad, de una polarización radical de las ideas en juego. Es la imagen de una crisis de gobernabilidad a propósito de la acción directa de grupos organizados. En cambio, la guerra de posiciones apunta a una pugna paulatina en el marco de un sistema político, donde la realización de las demandas se encauza a través de los instrumentos de la democracia, ya sean organizaciones civiles o demandas judiciales, que hacen de nuevas “trincheras” para la disputa política. Para Tarrow (1997) este momento, facilitado por la emergencia de una estructura de interacción estratégica como fórmula de Gobierno, se refiere a un Estado que es tanto blanco como punto de apoyo de las reclamaciones colectivas.

Si aplicamos esta conceptualización a la historia política contemporánea de Rapa Nui, podemos decir que la rebelión de Angata de 1914 y la “revolución deliciosa” de 1964 constituyeron momentos de guerra de movimientos, donde el poder rapanui – aquel momento donde la comunidad aparece hablando y actuando – apostó por romper la paz colonial a través de movilizaciones disruptivas que tomaron por sorpresa a las autoridades chilenas. Las huestes de Angata retomaron el control de la isla por 37 días y en 1964 los rapanui boicotearon un bulldozer propiedad del Estado chileno para hacerse escuchar, además de elegir a una autoridad de Gobierno local bajo sus propios medios. Como ya hemos visto, a la movilización rapanui le devino una respuesta institucional desde el Estado – de desplazamiento del poder estatal –, que en 1914 tomó la forma de distintas instancias de intermediación y en 1964, dio lugar a una nueva Ley que “desbloqueó” la fórmula de la hegemonía, cimentando el camino al surgimiento de la “estructura masiva” de organizaciones estatales y de asociaciones en la vida civil en la isla. Aquellas respuestas sin embargo, no lograron terminar definitivamente con los conflictos, y los rapanui apostaron por continuar trabajando en la realización de sus demandas a través de las nuevas instituciones creadas por el Estado para mantener el equilibrio político en la isla. O sea, en conclusión, podemos decir que al momento de la guerra de movimientos le devino siempre un momento de guerra de posiciones.

Situándonos ya en el contexto de los 90’ y el cisma en el *Mau Hatu*, la política del Consejo durante la época de la Junta militar siempre fue una disputa enmarcada en la guerra de posiciones; de misivas hacia autoridades de Gobierno, de difusión de las demandas en la prensa de oposición, de demandas judiciales y sólo una vez de un boicot, el que fue más bien simbólico. Ya bajo el proceso de transición democrática, el *Mau Hatu* profundizó este camino constituyéndose en un aliado del Gobierno de la Concertación, lo que se tradujo en una participación directa de diferentes miembros del *Mau Hatu* en instituciones de Gobierno. Parafraseando a Tarrow (1997), el Consejo vislumbró una gran oportunidad política en el nuevo Gobierno democrático para poner en marcha su programa tradicionalista de restitución territorial. Ahora, tal y como ha venido sucediendo en la isla desde 1914, a un momento estratégico del poder rapanui le deviene tarde o temprano, su opuesto.

A propósito de la promulgación de la Ley indígena y de la colaboración de Alberto Hotus en su elaboración, en un principio fue la Asamblea Territorial la que mostró síntomas del desgaste de la estrategia de guerra de posiciones desplegada por el *Mau Hatu* tomándose la pista de aterrizaje de Mataveri. Si bien el foco de la protesta estaba en exigir una rebaja en las tarifas de pasajes aéreos para los rapanui, la acción sirvió también de podio para manifestar las sospechas con respecto al liderazgo de Hotus y su complicidad con el Gobierno, particularmente su apoyo a una nueva Ley que a juicio de la Asamblea territorial no era necesaria, ya que existía un marco jurídico – la Ley Pascua – que respondía de buena manera al contexto isleño. Para ellos, solo bastaba modificar la Ley ya existente para incorporar las demandas de restitución territorial. Por cierto, una acción como la toma de la pista está claramente situada en una perspectiva estratégica de guerra de movimientos.

Después, una vez que la Ley indígena fue promulgada en 1993, la no inclusión del tema tierras ancestrales – recordemos, principal demanda del *Mau Hatu* desde su fundación – fue el caldo de cultivo para que la disidencia de Hotus, en un principio articulada en la Asamblea Territorial, tomara primero el camino de conquistar el *Mau Hatu* desde adentro y más tarde, terminara por fundar una nueva organización con el mismo nombre para llevar adelante la demanda de restitución territorial. La expresión “quiebre total con el Gobierno de Chile” que el *Mau Hatu 2* puso sobre la mesa en 1994 mostraba que, la guerra de movimientos como opción estratégica para los rapanui estaba cada vez más cerca, a propósito también de la ocupación de los terrenos de la parroquia. Vemos que la estrategia de guerra de posiciones tiene sus costos, ya que actuar desde el Gobierno implica a veces, legitimar políticas que no necesariamente obedecen a los principios que justamente te condujeron a ocupar esas posiciones. Aquello le ocurrió a Alberto Hotus. Como lo menciona Rochna-Ramírez (1996), Hotus se enfrentó a la dualidad dirigente – autoridad, donde finalmente primó más lo segundo, dejando un vacío en torno a la representación autónoma de las reivindicaciones rapanui. Volvamos a los acontecimientos del cisma trabajados por Delaire (2018) para ver cómo continuó desarrollándose este giro estratégico²⁷ anunciado por el *Mau Hatu 2*.

El 17 de agosto de 1994 el Consejo 2 anunciaba la organización de un plebiscito a realizarse el 9 de septiembre con el objetivo que los rapanui se pronunciaran si estaban de acuerdo con sus demandas de restitución territorial o si preferían que el Estado siguiera administrando como propietario. Después de este anuncio, donde se podía prever fácilmente su resultado, el Gobierno decidió intervenir. El subsecretario de Bienes Nacionales Sergio Vergara Larraín viajó a Rapa Nui para buscar una mediación entre ambos Consejos, fracasando rotundamente en el intento; Hotus se negó a conceder algún grado de representatividad a sus críticos y el Consejo 2 acusó a Hotus de una actitud dictatorial, donde no informaba a la comunidad isleña sobre sus gestiones e iniciativas. Vergara en respuesta, propuso como salida la creación de una Comisión Interministerial cuya única finalidad fuese resolver los problemas de representación en la isla. Finalmente,

²⁷ Foerster (2021) capta esta dualidad de estrategias entre ambos *Mau Hatu* bajo los paradigmas “A vs. B” (rapanui vs. Chilenos) y el “A, pero también B” (rapanui, pero también chilenos). “Sobre la base de este esquema se puede decir que el Consejo de Ancianos pasó del primer paradigma al segundo y, cuando lo hizo, un sector se separó y articuló un nuevo Consejo para darle continuidad al paradigma “A vs. B” (Foerster, 2021: 29). Siguiendo nuestro argumento, entonces la fórmula “A vs. B” se corresponde con la guerra de movimientos, y la fórmula “A, pero también B”, con la guerra de posiciones.

viajaron a Santiago representantes de ambos Consejos para buscar una salida pacífica al conflicto.

En el marco de la conformación de esta Comisión, dos hechos relevantes tomaron lugar. Primero, el 8 de septiembre la prensa hizo pública la prohibición del plebiscito de parte de las autoridades chilenas, donde el Intendente Knittel declaró que existían canales institucionales para resolver la situación, haciendo énfasis en la aún pendiente constitución de la CODEIPA al alero de la Ley indígena. Esta situación sin duda calentó los ánimos previos a la Comisión. Segundo, el Presidente del *Mau Hatu 2* Juan Chávez envió una carta al Congreso Nacional, donde a juicio de Delaire (2018) se pueden desprender dos grandes temas. En primer lugar, presentar al *Mau Hatu 2* como una institución representativa, de naturaleza ancestral y organizada bajo un sistema democrático y en segundo lugar, explicitar las razones del cuestionamiento a Hotus, el que como ya hemos visto, se basaba en la acumulación de cargos de Gobierno. La importancia de esta misiva radica en que el *Mau Hatu 2*, además de buscar su reconocimiento como institución rapanui ante el poder legislativo, mostró una actitud dialogante hacia el Estado, de un respeto a la cesión de soberanía de 1888 para así bajarle el perfil a las acusaciones de independentismo que habían caído sobre la organización a propósito de su estilo más radical de hacer política. Esta reafirmación del lazo con Chile por cierto, estaba sujeta al compromiso que tuviese el Estado con Rapa Nui. Este viraje en el discurso del *Mau Hatu 2*, si pensamos en la carta que declaraba un posible “quiebre total” con el Gobierno, nos habla que la organización buscaba por sobre todo el constituirse como un interlocutor válido ante el Estado, y la amenaza de la intensificación de las protestas guardaba relación con ese fin, el de ser reconocidos e invitados en las negociaciones en curso. Aún no era necesario tomar el camino de la guerra de movimientos si existía la posibilidad de influir en el debate desde posiciones institucionales.

Una vez iniciado el trabajo de la Comisión Interministerial, se alcanzaron algunos acuerdos entre ambos Consejos en materias programáticas. Con respecto al tema del control de la migración en la isla, se propuso una visa para controlar los ingresos bajo la premisa de preservar la cultura local y también, se propuso la modificación de la letra c del artículo 2 de la Ley indígena el que como vimos anteriormente, abría la posibilidad a que continentales casados con rapanui pudiesen adquirir la categoría de indígenas y en consecuencia, pudiesen también optar por tierras rapanui. Además, se acordó que era necesario una declaración pública de parte del Estado que aclarara las verdaderas razones de la inscripción fiscal de 1933. A pesar de estos acuerdos y tras la última reunión en Santiago el 28 de septiembre, las diferencias persistieron. Se decidió nombrar al Gobernador Jacobo Hey como el Presidente de una Comisión local para perseverar en los esfuerzos por unir la voluntad rapanui en un sólo representante.

A principios de 1995, una nueva polémica iba a instalarse en la isla a propósito de la apertura de la oficina de la Corporación Nacional Indígena (CONADI) en el Centro Cultural Tongariki. El *Mau Hatu 2* denunció esta situación como una ocupación ilegítima, apuntando además a que la CONADI a través de proyectos de financiamiento desviaba el foco de atención con respecto a la única cuestión importante; la restitución territorial. En línea con estas denuncias, el *Mau Hatu 2* en una acción más bien simbólica, cerró el acceso a la oficina instalando un candado. Por otra parte, las negociaciones en el continente con respecto a la exclusión de la etnia rapanui del apartado 2c de la Ley Indígena estaban

rindiendo por fin sus frutos, aprobándose el 24 de abril en el Senado. Si bien la promulgación de la modificación tuvo lugar recién en 1998, es relevante remarcar que estas gestiones, conducidas principalmente por el *Mau Hatu* original, constituyeron una enorme victoria para el Pueblo rapanui, ya que se impedía por el momento, la posibilidad de que continentales tuviesen acceso a la tierra rapanui. Este gran triunfo político se tradujo en un reimpulso del liderazgo de Hotus en la comunidad isleña.

Durante las elecciones de los representantes rapanui en CONADI durante mayo, Hotus fue elegido con una amplia mayoría, alcanzando al menos 300 votos de un total de 540. Si bien el *Mau Hatu 2* presentó dos candidaturas –evidenciando una falta de liderazgo del grupo disidente –, la abrumadora mayoría de Alberto mostró que aún mantenía un importante nivel de legitimidad en la comunidad rapanui. Esta votación, sin embargo, no logró apaciguar el conflicto. Hotus, además de manifestar su apoyo a la Ley indígena declaró tras su victoria electoral que “Pascua es y seguirá siendo parte de Chile; los pascuenses somos chilenos y no tenemos ninguna duda al respecto” (Hotus, 1995 en Delaire, 2018: 69). Estos dichos, guardaban directa relación con un viaje que realizó Juan Chávez a una conferencia de organizaciones no gubernamentales en Morea, Polinesia Francesa. A juicio del dirigente del *Mau Hatu 2*, era factible una política de autonomía para Rapa Nui tomando como referencia el sistema de Gobierno de Tahití. Esto por cierto, reactivó las acusaciones contra el *Mau Hatu 2* de parte de Hotus y del Gobierno de ser un grupo independentista. Cabe destacar que el concepto de autonomía, el que apareció por primera vez en 1990 como una de las conclusiones del Congreso para el Desarrollo organizado por el *Mau Hatu* original, ahora se levantaba como bandera de lucha desde el *Mau Hatu 2*.

El diputado Francisco Bartolucci tras una visita a la isla en mayo, manifestó la urgencia de crear un nuevo marco jurídico que respondiese a las demandas del *Mau Hatu 2*, ya que a su juicio “la frustración se podía ir acumulando y desembocar en una cólera anti-continente” (Bartolucci, 1995 en Delaire, 2018). Premonitorias fueron las declaraciones del diputado veremos en el capítulo II. A propósito del trabajo de la Comisión Interministerial local, el Subsecretario de Interior Belisario Velasco también experimentó en primera persona el clima de tensión aún presente en la isla. En una fallida reunión donde participaron ambos Consejos, el *Mau Hatu 2* emitió a su salida una declaración donde denunció una actitud intransigente por parte de Velasco a la hora de buscar soluciones reales al conflicto, relatando incluso que el Subsecretario golpeó literalmente la mesa al darse cuenta que uno de los integrantes del *Mau Hatu 2* estaba grabando la reunión. La declaración cerraba que de no haber voluntad real de parte del Gobierno, ellos se verían obligados a acudir a instancias internacionales para avanzar en sus reivindicaciones. Por su parte Velasco argumentó ante la prensa que la suspensión de la reunión se debió a que el Consejo 2, después de plantear que la isla no pertenecía a Chile, dio un plazo de 30 días para que todas las autoridades de origen continental abandonaran Rapa Nui. Este impasse terminó favoreciendo a Hotus en las conversaciones con el Gobierno, fortaleciendo su rol como interlocutor de los rapanui ante el Estado, ya que su liderazgo no cuestionaba la presencia de Chile en la isla.

En 1997 y con una directiva renovada – sin Juan Chávez –, el *Mau Hatu 2* se opuso categóricamente a la eventual entrega de 1500 hectáreas de terrenos de parte del Gobierno a la población rapanui, argumentando que constituía un verdadero atentado al patrimonio cultural y natural de la isla. Exigieron la suspensión inmediata de la cesión de tierras y la

apertura de nuevas instancias de diálogo. Como forma de protesta, el *Mau Hatu 2* comenzó a cobrar un “peaje cultural” a científicos y cineastas, acción repudiada por las autoridades del Gobierno de la isla. El Presidente José Abimareka Pakomio declaraba en defensa de la acción que los rapanui tenían todo el derecho a cobrar en su casa, a diferencia de CONAF. Hotus por su parte declaró en una entrevista realizada después del hecho, que las motivaciones de sus acérrimos críticos eran de naturaleza económica, ya que a su juicio la mayoría de los integrantes del Consejo 2 eran empresarios que buscaban sus propios intereses. La medida del “peaje cultural” explicaba Hotus, iba en la línea de esas pretensiones de enriquecimiento personal.

Tras al menos cuatro años de desencuentros entre los rapanui, el *Mau Hatu 2* no logró transversalizar su propuesta estratégica ante la comunidad, difuminándose paulatinamente a propósito de una elección que fue el golpe de gracia. En 1998 tuvieron lugar elecciones en el *Mau Hatu* para definir un liderazgo único de cara a la conformación de la CODEIPA. Recordemos que, en este organismo de gobernanza intermedia, el *Mau Hatu* tenía un escaño reservado para su Presidente, lo que hacía insostenible la situación de un Consejo escindido. Hotus sacó 407 votos a favor y su contendor Matías Riroroko, obtuvo 332 votos. Después de esta votación, que otra vez demostraba la inclinación por la “Vía Hotus” de disputa política, el *Mau Hatu 2* fue perdiendo poco a poco su base social. Entre sus últimas acciones de protesta, podemos señalar la toma del hall de la Gobernación en 1999 respecto a las primeras votaciones de CODEIPA en 1999, las que a juicio del Consejo 2 habían sido fraudulentas y la presentación de un recurso de protección a la Corte de Apelaciones de Valparaíso, con el fin de hacer escuchar las protestas del *Mau Hatu 2* en relación a la eventual entrega de terrenos por parte del Estado. Ahora, lejos de desaparecer de escena, el giro estratégico que el *Mau Hatu 2* simbolizó – de guerra de movimientos – iba a reemerger con fuerza el año 2001 a través de la fundación de otra organización, el Parlamento rapanui –conformada más o menos, por las mismas personas que levantaron el Consejo 2 –, la que continuó el marco reivindicativo y el estilo de disputa política radical del *Mau Hatu 2*. En efecto, si el Consejo 2 junto con la Asamblea territorial, mostraron el síntoma de la guerra de movimientos, fue el Parlamento el que finalmente le dio cauce y proyección a esa energía, más disruptiva y con ganas de transformaciones estructurales. He ahí la importancia de seguir esta historia de conflictos, ya que en ella están los materiales para comprender los sucesos del presente.

Analicemos ahora los acontecimientos de los movidos años 90’ bajo la perspectiva de una teoría del poder. A aquel momento de unidad de los 80’, de un espacio de aparición (Arendt, 1998) donde los rapanui aparecieron juntos hablando y actuando, le devino un momento de dispersión, con dos organizaciones disputándose la representación de la comunidad. Si bien, a través de este relato histórico ha quedado claro que lo rapanui jamás ha sido ni será condensable en un solo punto de vista, no había ocurrido antes en la historia contemporánea de la isla que dos entes representativos rapanui, que apelaban a la misma fuerza sinérgica –los líderes familiares, *Hōnui*– le dieran vida a un conflicto interno. ¿Qué pasó? En el devenir del poder-ser del *Mau Hatu*, de afirmar un sí mismo rapanui a partir del derecho natural sofocado –presente a través del “silencio rúnico” del paisaje monumental – , emergió la cuestión del poder-hacer, del arte de la política, de la estrategia de disputa, de los caminos reales para realizar las reivindicaciones del Pueblo rapanui. Pensando en Hotus, en los 90’ pasamos de la fase del dirigente, del rapsoda, aquel que ensambla el canto de lo colectivo en su reclamo, de un Pueblo liberándose de las cadenas del olvido, a

la fase del gobernante, de la voz fría de lo jurídicamente posible, de lo realizable, de las atribuciones y competencias de los organismos democráticos.

Alberto vislumbró una gigantesca oportunidad política para el Pueblo rapanui en el proceso de la transición y equivocado no estaba, ya que logró importantes victorias democráticas para Rapa Nui. Destacar la creación de la CODEIPA y el reconocimiento del *Mau Hatu* como organización representativa del Pueblo rapanui ante el Estado. Caso único en Chile, más aún si pensamos que el *Mau Hatu* hasta el día de hoy no tiene personalidad jurídica. Relevante también fue la exclusión de la etnia del párrafo 2c del Art.2 de la Ley indígena, la que frenó en seco las posibilidades de que continentales adquirieran tierras rapanui, manteniendo la propiedad de las tierras –el gran recurso de la isla – en manos de la comunidad local. Este proceso de reformas en la isla, abrió nuevamente un proceso de desplazamiento del poder desde “afuera” hacia “adentro”, de un Estado más local, y esta vez lo hizo sumando la dimensión multicultural a su fórmula de Gobierno a través de la Ley indígena. Digo sumando, ya que no significa que la fórmula de la hegemonía “desbloqueada” por la Ley Pascua – de una estructura de interacción estratégica – haya sido “superada” por la fórmula del multiculturalismo, sino que hablamos del nacimiento de una nueva técnica de gestión gubernamental – o de la población – en el marco de la misma estructura de interacción.

Dice Tarrow (1997) que en el proceso de construcción del Estado, donde se expande y consolida su estructura, la tarea de organizar centralmente a una sociedad inicialmente dispersa obliga al Estado a crear, de manera progresiva, nuevos sujetos políticos. Es a través de nuevas herramientas jurídicas que la sociedad se va integrando y se va haciendo “discernible” para los aparatos de Gobernanza. Retomando a Foucault (2006) para profundizar este tema, a su juicio la clave para entender el paso del reinar al gobernar – o el “desbloqueo” de las artes de Gobierno – era en efecto la aparición de políticas de población, como la demografía y la estadística, donde se funda una continuidad desde el poder central hacia la sociedad, un estar “dentro” de ella. Volviendo a los 90’ en Rapa Nui a la luz de estos aportes, a través de la Ley indígena el Estado forma una nueva institucionalidad –CONADI, CODEIPA – y un nuevo margen de derechos para la población rapanui, ahora captada desde su diferencia cultural, lo que abre un nuevo ciclo de Gobernanza para la isla, una nueva fórmula política del equilibrio definida por el lazo multicultural. Sin embargo, el lazo multicultural reconoce justamente; derechos culturales. De prácticas singulares a preservar, de lenguas en peligro, de expresiones de arte únicas e irrepetibles, más no de derechos políticos y económicos sólidos, de un reconocimiento de una autonomía política y económica de los Pueblo-Nación. Fue esa limitación, la de los cambios en la “medida de lo posible” como decía Aylwin, la que finalmente hizo estallar la tensión en Rapa Nui, donde se dejó un vacío de representación “desde abajo”. El camino de Hotus dio muchos frutos, pero se alejaba del restablecimiento del derecho natural que unió a los rapanui contra el DL 2885 durante la época de la Junta Militar. Tarde o temprano alguien iba a comenzar a construir desde ese vacío de representación autónoma, o en otras palabras, la jugada pro-Estado de Hotus en algún punto iba a ser desbordada por la necesidad de impulsar transformaciones por fuera del Estado. E ahí el dilema del que hablamos en el apartado anterior, donde bajo la pura voluntad del hacer, está el riesgo de dejar de ser.

Pasando a los acontecimientos del cisma, al final el viraje del *Mau Hatu 2* en torno a la dimensión polémica del poder –del cómo orientar el espacio de aparición hacia el éxito – fue una declaratoria de intenciones, una amenaza no realizada, donde primó más la búsqueda de aliados en el seno del Estado que el producir un quiebre radical entre los rapanui y el Gobierno. Se impuso el buscar instrumentalizar al Estado contra el Estado, estrategia que emana desde una perspectiva de guerra de posiciones; Cartas al Congreso, participación en mesas de diálogo y una constante petición de inclusión en los organismos de toma de decisiones marcaron la política del Consejo 2. En definitiva, fue más importante la vía jurídica que instaló el *Mau Hatu* original que la vía disruptiva de lucha política que había recién comenzado a emerger. El *Mau Hatu 2* todavía era en realidad muy *Mau Hatu 1* en lo estratégico para lograr levantarse como una alternativa real al liderazgo de Hotus. Eso sí, cabe destacar algo nuevo. Aquel instrumentalizar al Estado fue también para mediar en la situación de división de la isla. No deja de ser curioso que a partir de demandas de mayor autonomía, como lo es la restitución territorial, se apele al Estado para que intervenga en los conflictos internos de la comunidad. Aquello muestra las múltiples potencialidades de la guerra de posiciones en el marco de un Estado en expansión y crecimiento; el Estado incluso, puede llegar a ser un punto de apoyo para mediar tensiones al interior de la propia comunidad.

Podemos decir que aún era demasiado pronto para consolidar un poder disruptivo desde la comunidad, en consecuencia a que todavía estaban desarrollándose las potencialidades de la estrategia de guerra de posiciones puesta en marcha por Alberto Hotus. Aún se seguían consolidando triunfos al alero del proceso de transición democrática que dejaban al Consejo 2 en una posición desfavorable frente a la comunidad. Es posible que esta constatación de un proceso de transformaciones en curso desde el Gobierno haya sido una de las explicaciones de la actitud errática del *Mau Hatu 2* frente al Estado, donde vemos declaraciones contradictorias. A veces se sentían chilenos, y a veces no escatimaban en pedir la intervención de la ONU. Esa falta de claridad en torno al liderazgo y el mensaje, de encontrar un lugar en la arena de la política, dificultan bastante el construir una base social sólida y transversal, lo que puede explicar los malos resultados del *Mau Hatu 2* en todas las elecciones en las que participaron. En simple, el Consejo 2 no logró nunca consolidarse como alternativa en los 90', pero sí dejó una estela de materiales políticos disponibles –en este caso, de una alternativa estratégica y formas de desplegarla – que el Parlamento rapanui, nueva propuesta organizativa de, prácticamente los mismos dirigentes, iba a tomar con fuerza. Ya en el próximo capítulo trabajaremos este desarrollo, el que arroja más luces sobre la mecánica de la dualidad guerra de posiciones / guerra de movimientos, que a veces es contradictoria y en otras es confluyente.

1.11 A 110 años del Acuerdo de Voluntades: Poder rapanui y Estado

En este viaje hemos recorrido un vasto paisaje de organizaciones, liderazgos, coyunturas críticas y esfuerzos múltiples por dirigir a la distante Rapa Nui a un mejor destino, hacia el buen vivir de su población. De alguna forma, los *Hōnui* –los líderes familiares – siempre han estado, y a todo líder rapanui le sigue la legitimidad de los sabios de la cultura, la representatividad de su propia familia, y la continuidad de sus vínculos de parentesco. El punto es que no siempre los *Hōnui* confluyen en la figura de una estructura, de un ente representativo, en la expresión de un cuerpo político. Y en efecto, la forma parlamento de sabios, es solo una de diversas expresiones del poder rapanui. Aquella constatación, de

formas diversas de poder rapanui –recordemos, aquel momento donde aparecen “expresamente” como sujetos políticos, hablando y actuando – nos lleva a la clásica pregunta en ciencias sociales sobre lo permanente y lo ocasional, sobre las continuidades y discontinuidades de determinadas prácticas o formas de organización. La respuesta a esa interrogante está estrechamente relacionada al complejo vínculo entre los rapanui y el Estado.

Desde la derrota de los *Ariki* democráticos, los rapanui fueron obligados por las circunstancias de desventaja militar a buscar caminos de resistencia por fuera de la dualidad de gobierno – por fuera de la guerra abierta – para así mejorar sus paupérrimas condiciones de vida en aquel contexto fundacional de expoliación colonial. Esta imposición del, en ese entonces, básico poder estatal en la isla, fue el origen de una singular mecánica de intermediación donde tanto los rapanui como el Estado fueron transformándose paulatina y progresivamente. Bajo el imperativo de recuperar la dignidad perdida y después de años de articulación en la iglesia, los rapanui iban a tomar la iniciativa en 1914 a través de un sorpresivo e intempestivo levantamiento que, además de mantener durante 37 días a Rapa Nui bajo el control de sus legítimos soberanos, terminó instrumentalizando al Estado contra el propio Estado; al poder militar contra el poder económico. Este gran acontecimiento político “desbloquea” las artes de gobierno y con ello, abrió la puerta a una movilización permanente del Estado para captar y articular un equilibrio entre las fuerzas en juego en la isla. Es la emergencia de aparatos de intermediación entre “dos poderes”, es la dinámica de desplazamiento del poder estatal desde afuera hacia adentro que toma forma después de cada coyuntura crítica.

Así, cada momento de desplazamiento del poder estatal, cada momento donde el Estado se dispone a movilizar sus medios y tecnologías para captar lo que está fuera de su dominio, fuera de su interioridad, ha sido activado por la iniciativa rapanui, por el poder rapanui, por una sociedad movilizadora bajo un programa de reivindicaciones que por cierto, también ha ido mutando con el paso del tiempo. Una vez que el Estado se transforma, también lo hacen los rapanui. En 1964, un nuevo levantamiento iba a tener como protagonista a un profesor normalista, o sea a un profesional, con conocimientos sobre cómo funcionaba políticamente el país en el continente. Hablamos de la figura de Alfonso Rapu, la que sería improbable sin los acontecimientos de 1914 que obligaron a una mayor intervención del Estado en los asuntos de la isla. No hay universitarios rapanui sin un Estado que se expande y trae consigo a la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua –a la sociedad civil – para labores humanitarias. Todo está conectado y encadenado. Al menos desde 1914, cada transformación política que toma lugar en Rapa Nui le debe su forma y mecánica a una mutación previa, a una coyuntura crítica que obligó al Estado a moverse.

Tal y como existe una mecánica de construcción sinérgica en la organización rapanui –de la imaginación de un sí mismo hacia un otro –, existe también una mecánica de crecimiento del Estado – de la integración hacia sí de lo discontinuo y disonante –, y ambas dinámicas se repercuten recíprocamente en su desarrollo. Aquí, se desdibuja la dualidad micro / macro política; una siempre se explica a partir de la otra. Son dimensiones de la misma realidad, los extremos de la misma gráfica. Aquel ecosistema político de dos términos centrales y sus intersticios, que va tejiendo sus ramas y raíces a través de la historia de la isla, forma organizaciones, líderes, leyes, instituciones, en fin: le da forma a todo el proceso político que hemos trabajado en este capítulo. El poder es siempre poeología, es donde se

engendra lo nuevo, lo novedoso, y lo hace a partir del conflicto, a partir de una pugna, que no tiene por qué ser necesariamente violenta. En la historia contemporánea de Rapa Nui, si bien hay varios momentos de crisis, nunca aparecen enfrentamientos de inusitada violencia. Aquí lo importante, más que la forma específica en la que un conflicto se ejerce, es la fuerza creadora de la tensión, la que permite la afinación y perfeccionamiento de una fórmula de Gobierno. El equilibrio se halla siempre en suspensión.

En total, en tres ocasiones el poder estatal se ha desplazado en Rapa Nui, siempre a propósito de la emergencia de un nuevo lazo político en la isla. En 1914, pasamos del Estado de los reglamentos fundado 1902 –el Bando de Rojas no era más que un reglamento – al Estado del dominio, donde su principal perspectiva era producir un marco jurídico de ordenamiento territorial (inscripción fiscal del 33' y el sistema parcelario). Ya en 1966, con la promulgación de la Ley Pascua pasamos del Estado del dominio al Estado de la civilidad, donde emerge un nuevo sujeto político en la isla; la ciudadanía. Finalmente, en 1993 y a través de la Ley indígena pasamos al Estado multicultural, donde los rapanui además de ser reconocidos como ciudadanos, son captados desde su diferencia cultural. El paso de una forma de Estado, o más bien, de un ciclo de Gobierno a otro, no significa que sus fases anteriores hayan sido superadas, sino que el triángulo del poder estatal (soberanía, disciplinamiento y gubernamentalidad) se va complejizando a través de la creación de una nueva territorialidad política. Cada ciclo de Gobierno representa también, un determinado lazo político entre los rapanui y el Estado. En 2015, un nuevo capítulo de esta trayectoria de desplazamiento se iba a escribir, por supuesto, a partir de una gran movilización rapanui. Hablamos de un cuarto momento de desplazamiento del poder que abre un nuevo ciclo de Gobierno en la isla, marcado por una fuerte participación rapanui en la gestión y administración de Rapa Nui.

Destacar, una vez más, que la activación de este proceso, no lineal sino progresivo –no va a ninguna parte, no tiene destino, y sin embargo, sigue desarrollándose –, es siempre gracias a la infatigable lucha de los rapanui por reconquistar el dominio de su espacio vital, de la cuna que los vio y los hizo nacer como Pueblo. La iniciativa, la fuerza creadora de este ecosistema son los rapanui a través de sus diversas formas de poder político. Veremos en el siguiente capítulo la historia de un nuevo despertar de los *Hōnui*, donde se desarrolla con toda su potencia esta complejidad política de un Estado que además de blanco es también, punto de apoyo para las reivindicaciones colectivas.

II

Un nuevo despertar de *Hōnui*

Un gran momento histórico bien puede pensarse como un abundante río que se nutre de diversos arroyos, de varios orígenes que le dan forma y potencia a su cauce. Y el 2015, año clave para Rapa Nui, representa el año donde todas aquellas fuentes lograron confluir en una poderosa corriente. Dice Arendt que “Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste.” (Arendt, 2005: 387). Es esta la vocación de este capítulo, de pintar los riachuelos que dieron origen a los acontecimientos “irrevocables”, de reconstruir obsesivamente los hechos fundamentales que hicieron posible un nuevo momento de desplazamiento del poder estatal en la isla, a partir de las fuentes de archivo de CODEIPA, de la prensa digital y del relato de sus protagonistas. El despertar del siglo XXI de *Hōnui*, es efecto de un complejo proceso de negociaciones, diálogos y rupturas entre diferentes actores, tanto estatales como comunitarios, donde operan y a veces se confunden los principios reivindicativos rapanui con el ejercicio del cálculo político.

Dicen Deleuze y Guattari (2004) en su tratado de nomadología, que el Estado siempre debe concebirse en su relación con el afuera de sí mismo, en el ejercicio de una política de lo interior y lo exterior, donde lo que está afuera es captado por el Estado como un terreno de permanente conquista. Esa exterioridad para los autores, se manifiesta en dos dimensiones; en grandes máquinas mundiales, como organismos multilaterales o empresas multinacionales y en mecanismos locales de bandas, márgenes o minorías organizadas que continúan afirmando los derechos de “sociedades segmentarias” frente al Estado. Para Deleuze y Guattari, esto implicaba que la exterioridad y la interioridad no debían pensarse de forma independiente, sino que en términos de una coexistencia y competencia, en un campo en constante interacción. Aquel principio, que reemplaza la noción de Pierre Clastres de “sociedades contra el Estado” por una de “sociedades en el Estado” (Domenech, 2017) bien da cuenta de la naturaleza híbrida del tablero político de la isla, donde el “devenir Estado” de las autoridades civiles rapanui, que se materializa en un liderazgo de la etnia en la mayoría de las instituciones públicas de la isla, tiene efectos concretos tanto en la macro como en la micropolítica de la isla; a nivel de la organización del poder del Estado y a nivel de la organización del poder autónomo. Y en esta última dimensión se ubica *Hōnui*, como un instrumento de poder en el ejercicio del autogobierno “desde abajo”, desde la sociedad, desde la intimidad rapanui.

Esta trama política, que estalló críticamente con la recuperación del parque conducida por el Parlamento rapanui, la vamos a contar a través de una cronología del desarrollo del debate en principalmente dos temas: las negociaciones para promulgar un nuevo proyecto de residencia para la isla y los trabajos para traspasar la administración del parque nacional Rapa Nui a un ente rapanui. A partir de estos dos temas, que se desarrollaron principalmente en el espacio de CODEIPA, tomaron lugar acaloradas discusiones, que involucraron momentos de expansión y contracción del diálogo no sólo entre los rapanui y las autoridades estatales, sino que además al interior de ellos mismos; hablamos de momentos de desencuentros entre instituciones de Estado, y entre liderazgos rapanui. Aquel devenir Estado, es al mismo tiempo, un devenir rapanui, en un constante movimiento de repercusión recíproca de ambos poderes, donde incluso, el Estado en sus acciones puede llegar a potenciar la organización autónoma de la comunidad.

2.1 Forjando el descontento: Las protestas de 2009 y 2010

Años de relativa calma transcurrieron en la isla desde los turbulentos años 90, no obstante, como ha sido la tónica en la historia política de Rapa Nui, subterráneamente fueron fraguándose múltiples temas pendientes que hasta cierto punto, salieron a flote en forma de protesta. En Agosto de 2009, el Parlamento rapanui, en conjunto con algunos comisionados rapanui de CODEIPA, bloquearon la pista del aeropuerto Mataverí con autos y camiones, impidiendo el despegue y aterrizaje de vuelos comerciales (Gonschor, 2011). La protesta tenía como objetivo denunciar los peligros del explosivo crecimiento demográfico y del turismo, exigiéndole al Estado respuestas inmediatas para avanzar en una nueva ley migratoria que permitiera hacer frente a una potencial (y cada vez más cercana) crisis ecológica.

Según Francesco Di Castri (2003), el crecimiento progresivo de la industria turística ha puesto en riesgo la sustentabilidad y el ecosistema de la Isla. Di Castri estimó en un máximo de 20.000 visitantes anuales la capacidad de carga de la Isla. Este número fue ya sobrepasado en 1990, donde se llegó a un total de 21.000. Con los años, la situación se ha vuelto aún más crítica; en 2008 se alcanzó un total de 64.495 visitantes y en 2013 se llegó a los 92.000 (Young, 2016). Estas cifras, convierten a la isla en el destino con más visitantes anuales per cápita del Pacífico, superando a Hawai'i por el doble ya en 2008 (Gonschor, 2011). Para la Ecologista Australiana Petra Campbell, esta desregulación demográfica podría llevar a una fatal catástrofe ambiental; contaminación de los acuíferos, una continua degradación de la tierra como efecto de la erosión y el mal manejo, destrucción de los recursos marinos y fallas en los sistemas energéticos (Campbell, 2006 en Young, 2016). Esta necesidad de regulación residencial y migratoria, ya había sido planteada por el Parlamento rapanui en 2003 como una medida a trabajar con suma urgencia en la Comisión Presidencial Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Lamentablemente, como la gran mayoría de las conclusiones de aquella Comisión, jamás contaron con la voluntad política para ser realizadas.

Volvamos al Aeropuerto Mataverí. Los rapanui movilizados resolvieron al calor de la protesta que si el Estado no entregaba respuestas satisfactorias a la demanda, la toma se mantendría indefinidamente. Se llegó a un acuerdo con el entonces Subsecretario de Interior Patricio Rosende, quien prometió respuestas en un plazo de 20 días. A la semana siguiente, el subsecretario se trasladó a Rapa Nui para trabajar en conjunto con la comunidad en una nueva ley (Gonschor, 2011). En el marco de las negociaciones, la Corte Suprema de Chile falló en contra del proyecto al declararlo inconstitucional a propósito de que la Constitución chilena consagra el libre tránsito y la libertad de elección de residencia para sus ciudadanos en todo el territorio nacional. En respuesta a esta fallida medida, la entonces Presidenta Michelle Bachelet ingresó un proyecto de ley en el Congreso que estipulaba que tanto Rapa Nui como Juan Fernández, en cuanto "Territorios Especiales" poseían condiciones geográficas particulares que las exceptuarían del derecho de libre tránsito y residencia del continente (Gonschor, 2011). Este cambio constitucional se aprobó recién en 2012 durante el primer Gobierno de Sebastián Piñera, donde se incorporó al Artículo 126 bis promulgado en 2007 el inciso "los derechos a residir, permanecer y trasladarse hacia y desde cualquier lugar del República, garantizados en el numeral 7° del artículo 19, se ejercerán en dichos territorios en la forma que determinen las leyes

especiales que regulen su ejercicio...” (BCN, 2012). Sin embargo, lo ocurrido con la toma del Aeropuerto Mataverí fue solo el preámbulo de lo que vendría más tarde.

En 2010, el conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Rapa Nui escaló a un punto crítico. En julio del mismo año, algunas *Hua'ai* encabezadas por el Parlamento, reclamaron la propiedad de sus tierras ocupadas por Instituciones Estatales, como el Ministerio de Obras Públicas, el Ministerio del Interior, la Municipalidad, la Escuela Pública, parte del Museo, y el Hotel “Hanga Roa Eco Village & Spa”. (Young, 2012). Las familias se ampararon jurídicamente en los títulos que décadas antes les otorgara la Armada en el marco de su política de parcelación, la que recordemos, resolvió en aquel entonces los problemas de tierras que salieron a la luz tras la rebelión de Angata de 1914. El miércoles 4 de Agosto, alrededor de 11 terrenos ocupados por instituciones estatales eran reclamados por las *Hua'ai*, quienes levantaron carpas, parrillas y fogatas (Young, 2012). Hacia finales de agosto, las familias ya reclamaban un total de 35 terrenos. Estas acciones de protesta, son fruto como ya hemos visto, del no resuelto tema de las tierras rapanui como consecuencia de la inscripción fiscal de la isla de 1933. Paradójica es la contradicción en las normas jurídicas del Estado, donde los títulos otorgados por la Armada pasaron a ser un potente argumento para develar lo ilegal de la ocupación de ciertos terrenos en manos de Instituciones fiscales.

Esta coyuntura, de un desorden generalizado en el pueblo de Hanga Roa a ojos del Estado, fue encarada por el Gobierno de Piñera de la manera más brutal. Si bien el Gobierno buscó una salida diplomática en un principio, reuniéndose con las *Hua'ai* rapanui y el Parlamento en cuatro mesas de trabajo (tierras, migración, desarrollo y estatuto especial), las que contaron con la presencia del Intendente Raúl Celis y del propio Ministro del Interior Rodrigo Hinzpeter (Cooperativa, 2010), el diálogo se diluyó drásticamente cuando el Estado decidió usar la fuerza bruta. El 3 de Diciembre, aproximadamente 45 funcionarios de fuerzas especiales de Carabineros ingresaron violentamente a una casa en el centro de Hanga Roa reclamada por algunas *Hua'ai*, acción que dejó un saldo de 6 personas detenidas. Según consignan algunos relatos, después de los arrestos, los funcionarios policiales quemaron las banderas rapanui que re-territorializaban los terrenos usurpados (Young, 2012). Los rapanui, furiosos por la drástica medida, salieron a las calles a protestar y en respuesta, las fuerzas especiales de Carabineros disolvieron la protesta violentamente, llegando incluso a disparar balines de goma. Al menos 21 rapanui quedaron heridos durante la protesta, entre los que se cuentan cuatro niños. El herido más grave, Ricardo Tepano, llegó a perder un ojo (Young, 2012). Hacia finales de diciembre, los episodios de violencia continuaron. En una concentración en la Plaza Central de Hanga Roa, docenas de rapanui fueron dispersados con gases lacrimógenos y golpeados con lumas.

La acción de las fuerzas policiales suscitó un repudio generalizado de diferentes personalidades e instituciones, entre las que se destacan la denuncia del Senador Juan Pablo Letelier, quien calificó a la acción de las policías como un “hecho sumamente grave y que desata un conflicto de grandes proporciones, porque no olvidemos que hay una política que puede ser interpretada como una violación sistemática a los derechos humanos. Esta política represiva es inaceptable.” (CEME, 2010: 31). También, la Comisión Interamericana de derechos humanos, CIDH, ofició al Gobierno de Chile a través de su secretaría ejecutiva Elizabeth Abi-Mersched con el objetivo de instarlo a tomar medidas cautelares en favor de la protección del Pueblo Rapa Nui para frenar los desalojos y la

violencia. Amnistía Internacional por su parte, a través de un comunicado público manifestó su preocupación por la violencia desmedida con que el Estado de Chile estaba abordando las reivindicaciones territoriales del Pueblo Rapa Nui (CEME, 2010).

Así, la tranquila isla de Rapa Nui, se transformó súbitamente en una zona de guerra. Según Anakena Manutomatoma, consejera electa de CODEIPA, estos graves hechos de violencia marcaron un despertar para el Pueblo rapanui, ya que a su juicio, “esas imágenes de represión y gente baleada solo se veían en el continente, con los mapuches, y nos hizo dar cuenta de muchas cosas” (La Tercera, 2015). Ese “dar cuenta de muchas cosas” se materializó en un cambio en las estrategias de los rapanui con respecto a la realización de sus demandas. Repasemos ahora el relato oral para dar cuenta de esta trayectoria.

Según Anakena, desde aquel entonces los comisionados rapanui en CODEIPA apostaron por el “camino corto”, de resolver los temas pendientes “desde adentro”, aprovechando las instancias de diálogo creadas por el Gobierno para llevar las reivindicaciones rapanui a su realización efectiva. Este camino, de guerra de posiciones, del utilizar la trinchera de las mesas de trabajo y encaminarlas a un fin concreto, apostando por la creación de nuevas legislaciones y medidas administrativas en la línea de las demandas rapanui, constituyó un cambio importante de lo que se venía haciendo en CODEIPA desde su fundación en los años 90'. Según Ninoska Cuadros Huke, quien ha ejercido como funcionaria pública en distintos cargos desde al menos principios de los 2000, la función de CODEIPA antes era principalmente el solucionar problemas de tierra entre los rapanui, bajo la modalidad jurídica de cesiones de derecho. Desde el 2010, en el marco de las mesas de trabajo creadas por el Gobierno para enfrentar el conflicto, se logró entregar algunos de los terrenos en disputa en la comisión de tierras, y se avanzó también de manera importante en el documento de la ley de migración, el que se trabajó de manera participativa desde CODEIPA. A su juicio, este logro fue gracias a un cambio de enfoque del proyecto, el que pasó de sustentarse desde un argumento de protección sociocultural a uno de protección medioambiental. Recuerda Ninoska también, que durante la visita del Ministro del Interior Rodrigo Hinzpeter en octubre, el Gobierno convocó a una gran asamblea en el gimnasio de Hanga Roa con el fin de calmar a la comunidad rapanui, y el Ministro se comprometió a que todos los ingresos que generará el Parque Nacional Rapa Nui se quedarían en la Isla. Una perspicaz rapanui le preguntó en ese mismo momento que cuando, y Hinzpeter le contestó desde ahora. Este anecdótico episodio a juicio de Ninoska, quedó grabado en la memoria rapanui, lo que llevó finalmente a que CONAF y CODEIPA firmaran un reglamento para una administración conjunta de los ingresos del parque.

Desde la otra vereda, de la movilización en las calles, Marco Tuki Hito, uno de los protagonistas en los acontecimientos de 2010, dice que la experiencia de lucha, de recuperar los terrenos, de mostrar el repudio colectivo a la acción policial, y de volver a poner sobre la mesa a través de un gran canto de protesta las demandas históricas del Pueblo rapanui, logró convocar y juntar a un gran número de jóvenes quienes por primera vez se involucraron en los asuntos políticos de la isla. Se comenzó así, desde una experiencia concreta de acción política, a forjar un nuevo “colectivo de movilizados”, más joven y con nuevas ideas. Importante mencionar que al menos hasta ese entonces, las movilizaciones eran principalmente dirigidas y convocadas por el Parlamento, por lo que este nuevo grupo más que constituir una organización propiamente tal, estaba formado por

un conjunto de personas con las ganas de participar y apoyar en caso de ser necesario. Este hecho fue clave en la gran movilización de 2015 que revisaremos más adelante.

Antes de seguir avanzando, cabe mencionar otro hecho importante que permite captar las consecuencias que dejó la experiencia de lucha del 2010. Tal y como ya hemos visto, la voluntad rapanui jamás ha sido homogénea y en aquel turbulento año existían también voces contrarias a la movilización impulsada por el Parlamento. El jueves 28 de octubre, con autorización de la Gobernación Provincial, se convocó a la denominada “Marcha por la Paz”, la que fue encabezada por el propio Presidente del Consejo de Ancianos Alberto Hotus (Biobio, 2015). El objetivo de la marcha era solicitar la restitución del estado de derecho en la isla, lo que en definitiva significaba poner fin a la ocupación de terrenos encabezada por el Parlamento. Sin duda que los rapanui que marcharon jamás se esperaron que el Gobierno iba a responder con tal nivel de violencia. La importancia de este hecho, va en la línea de señalar que al interior de la comunidad rapanui la postura frente a la movilización terminó dividida entre el apoyo y el rechazo, polarizando el espectro de ideas en juego. El desgaste del Consejo de Ancianos como institución representativa del Pueblo rapanui, de sus reivindicaciones y perspectivas de futuro era más que patente, y ante la necesidad de transformaciones de peso en la isla, el Parlamento logró captar a través de su liderazgo de vanguardia a todos quienes sentían un estancamiento político en la isla, de una nula respuesta del Estado frente a sus demandas.

Desde ambas veredas, desde la participación rapanui en organismos mixtos como CODEIPA, de guerra de posiciones, y desde la gesta de la movilización y el Pueblo en lucha conducida por el Parlamento, de guerra de movimientos, hay transformaciones. El camino al interior del Estado, el “camino lento” comenzó a dar forma a ganadas concretas en diversos campos y el camino desde afuera del Estado, ya contaba con un poder de convocatoria cada vez mayor, fortaleciendo las capacidades movilizadoras y de boicot del Parlamento. Saltemos a 2015, año histórico donde todas estas experiencias y cambios se dejaron fluir con toda su potencia, donde el “dar cuenta de muchas cosas” se concretó en transformaciones estructurales en el orden político de la isla.

Desde que la Presidenta Michelle Bachelet asumió en 2014, se intensificó el trabajo en las mesas de diálogo, particularmente en materias de migraciones y nueva administración del parque nacional Rapa Nui. Recuerda la Gobernadora de ese entonces Marta Hotus Tuki, que durante el primer encuentro de los comisionados rapanui de CODEIPA y Bachelet, la Presidenta evocó una historia de sus tiempos como Directora Ejecutiva de ONU mujeres. En una visita al Foro de las Islas del Pacífico –principal organización panregional de Oceanía–, Bachelet se encontró con Mario Tuki, en ese entonces comisionado, y Leviante Araki, Presidente del Parlamento. Cuenta Mario que ellos sabían que Bachelet iba a volver a la Presidencia, así que pensando en un eventual Gobierno le comentaron la importancia de que los rapanui administraran sus propios recursos. Según Marta Hotus, Bachelet no olvidó esta conversación y así lo hizo saber durante la primera reunión de CODEIPA a la que asistió durante su segundo gobierno, la que tenía como principal objetivo el entregar la carta de navegación del Estado para Rapa Nui. En la línea de lo conversado con Mario y Leviante en aquella instancia, una de las prioridades del nuevo Gobierno era justamente, el consolidar un nuevo modelo de administración del parque y también, dejar lista la nueva ley de migraciones, asunto que ya se había trabajado en su primer Gobierno.

Otro aspecto relevante a mencionar de 2014 es la visita técnica que hicieron los comisionados rapanui de ese entonces al Salar de Atacama para conocer la experiencia de coadministración entre CONAF y las comunidades atacameñas en la gestión de la Reserva Nacional Los Flamencos. A propósito de la experiencia Lickan Antay, los comisionados solicitaron a CONAF el establecer un sistema de administración del parque nacional Rapa Nui –desde ahora PNRN – con participación directa de la comunidad isleña. CONAF en respuesta a la solicitud presentó la propuesta de Gobernanza Sustentable para el parque nacional – desde ahora GOSPAN – donde la apuesta era el diseñar “un modelo de administración desde el punto de vista que existen facultades que pueden delegarse a un ente de representación del Pueblo Rapa Nui y otras que son privativas de CONAF” (CONAF, 2015: 2). Pasemos ahora a las discusiones en CODEIPA a principios del año 2015, para caracterizar el estado de avance de las negociaciones entre los rapanui y el Estado en CODEIPA antes de la gran movilización.

En la reunión de la subcomisión²⁸ del 13 de enero (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 13.01.2015: Archivo CODEIPA) la Jefa de CONAF Isla de Pascua Ninoska Cuadros Huke presentó a los asesores contratados para el proyecto GOSPAN, Camilo Rapu Riroroko por CODEIPA y Sebastián Yancovic Pakarati por CONAF, quienes desde aquel entonces comenzaron a trabajar en conjunto. Camilo, además de presentarse, comienza a plantear sus primeras ideas en torno a la administración del parque, señalando que la constitución de una corporación de derecho público era la mejor alternativa para el traspaso. Sebastián por su parte, menciona dos alternativas, la de la corporación o el dotar a CODEIPA de facultades especiales de administración. Frente a estas intervenciones de los asesores cabe mencionar dos comentarios que hicieron los comisionados. Primero, se recalcó la importancia de la democracia participativa en la eventual figura administradora, con un directorio escogido por la comunidad con un periodo determinado y segundo, se indicó que el trabajo entre Camilo y Sebastián debiese desarrollarse por separado, para que así Camilo trabajase en las propuestas sobre el nuevo ente administrador en conjunto con los comisionados y no con CONAF. Con respecto a esta reunión, destacar que ya comienzan a salir ideas en torno a el como del traspaso, a que figura representativa rapanui otorgar la responsabilidad de administrar los recursos patrimoniales de la isla y por otra parte, se ve que entre los comisionados CODEIPA y CONAF hay ciertos roces. Aquel comentario de la necesidad de trabajar por separado alumbró esa cierta desconfianza por parte de los comisionados hacia CONAF. Por ejemplo, durante la reunión del 16 de enero (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 16.01.2015: Archivo CODEIPA) la comisionada Anakena recalcó la importancia de que el parque fuera administrado por los rapanui y que CONAF no estuviera por encima de ellos en la administración. Desde la perspectiva de los comisionados, la clave de la discusión parque era sacar a CONAF de la ecuación.

En la instancia del 20 de enero (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 20.01.2015: Archivo CODEIPA) Ivonne Nahoe, coordinadora del plan de manejo del PNRN, expuso por primera vez ante CODEIPA los avances en la elaboración del plan. Ante la pregunta de quién había encargado tales trabajos, Ivonne señaló que su consultora se había adjudicado una

²⁸ El artículo 9° del reglamento de CODEIPA (En Astudillo, 2018) faculta a la instancia a formar subcomisiones de trabajo, lo que le permite a la Comisión un funcionamiento regular durante todo el año. La subcomisión actúa y trabaja como una CODEIPA local donde la participación rapanui es mayoritaria, y es desde la subcomisión que se trabajan los temas a plantear y discutir en las sesiones plenarias con las autoridades estatales del continente.

licitación abierta por CONAF en 2014. En el marco de un contexto de conversaciones distinto al año pasado, con un enfoque más bien volcado a una eventual administración rapanui de los recursos, los comisionados Mario Tuki y José Rapu expresaron su escepticismo frente al tema del plan de manejo, a propósito que se estaba armando antes de tener claridades sobre la nueva administración. La comisionada Anakena, dándole una vuelta en clave guerra de posiciones al asunto –de ver una oportunidad política –, propuso que se trabajará el plan de manejo en forma paralela a GOSPAN, atendiendo a que el primero se refiere más a el como hacer el trabajo de administración, que es un trabajo más técnico, y el segundo se refiere al cómo quieren los rapanui administrar el parque, que es un trabajo más político. Este argumento, es secundado por Jorge Miranda, abogado de la Gobernación Provincial de Isla de Pascua, quien recalca la distinción: GOSPAN consiste en cómo administrar el parque y que esa administración sea por el Pueblo rapanui y el plan de manejo es el cómo se va a administrar una vez que el traspaso ya se haya realizado. A pesar de estas aclaraciones, el comisionado Rapu respondió “...quien me asegura que el plan de manejo no va a ser un impedimento para que el Pueblo rapanui administre el parque” (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 20.01.2015: Archivo CODEIPA, pp.7)

El escepticismo hacia el Estado y su palabra es ya una constante, donde algunos miembros de la CODEIPA ven con desconfianza cualquier trabajo o proyecto en el que no se hayan visto involucrados desde el principio. En relación a la polémica con respecto al plan de manejo, su elaboración es una responsabilidad de CONAF en cualquier área susceptible a ser administrada, y corresponde a una herramienta técnica que planifica la gestión del patrimonio. A pesar de la perspectiva de Anakena, quien vio en el proceso de elaboración de este plan una oportunidad para trabajar la agenda de los comisionados, asomó de todas maneras la desconfianza al Estado, natural si pensamos que durante muchos años los cambios prometidos por los diferentes gobiernos nunca fueron efectivos. Ejemplificadora es la cita de Rapu, donde expresa que nada aseguraba que este plan de manejo no fuese una jugada de CONAF para poner en peligro la futura administración rapanui del PNRN. Esta atmósfera de escepticismo va a ser la tónica durante 2015.

Hacia el 03 de febrero (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 03.02.2015: Archivo CODEIPA) Camilo Rapu y Sebastián Yancovic estaban trabajando en sus propuestas por separado, en la línea de lo planteado en la reunión del 3 de enero. Esta vez, gran parte de los asistentes repararon en la importancia de que se llegara a algún tipo de consenso entre ambas propuestas, tomando las ventajas de cada una. Destacar entre aquellos comentarios el de Santiago Saavedra, quien menciona lo relevante de que las dos ideas comenzarán a unirse en el tema del “contrato de asociatividad”. Ya se comienzan a ver figuras legales concretas para dar forma al traspaso de la administración del PNRN al aún incógnito ente rapanui de administración. Por otra parte, Anakena Manuatomatoma recalcó la necesidad de comenzar a socializar con la comunidad rapanui los conceptos y los temas que se estaban trabajando en la CODEIPA. Tarde o temprano, de los debates técnicos, de las figuras legales, se iba a pasar a los debates políticos, de la representatividad y legitimidad del nuevo órgano.

Ya para el 03 de marzo (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 03.03.2015: Archivo CODEIPA) vemos que “se acuerda proceder a constituir la Corporación encargada de la administración del PNRN, para ello citar a una asamblea, usando la logística de CONADI, a fin de proceder a la proclamación y constitución de sus estatutos” (Acta subcomisión 03.03.2015: 2). O sea,

la CODEIPA ya había comenzado el proceso de creación del ente rapanui administrador del PNRN en términos de su realidad jurídica y administrativa. El comisionado José Rapu planteó eso sí, su disconformidad en relación a la administración conjunta, ya que a su juicio la demanda era la administración completa por parte de los rapanui, no solamente de una parte del parque. Se menciona también la necesidad de convocar a los 36 apellidos de la isla a un congreso o asamblea para darle legitimidad a esta corporación, en pos a que se armara y constituyera desde la comunidad rapanui. Por otro lado, en esa misma reunión vemos una emergente alianza Parlamento – CODEIPA. En el contexto de la consulta indígena correspondiente a la creación del Ministerio de Asuntos Indígenas, tanto el Parlamento como los comisionados mostraron su descontento con la forma en la que el Gobierno estaba llevando la discusión, indicando que los estaban pasando a llevar como Pueblo al no incluirlos en la formulación de los contenidos de la consulta, además de que ni siquiera era vinculante. Esta circunstancial alianza, que unió frente a un tema específico a dos caminos estratégicos diferentes, será clave en días posteriores.

Durante la reunión del 10 de marzo (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 10.03.2015: Archivo CODEIPA) vuelven a salir a flote algunas diferencias entre los miembros rapanui de CODEIPA y CONAF. Después de la presentación de los asesores de CONAF Nancy Yáñez²⁹ y Andrés Mesa, Mata U'i Roa Atan, representante de la Municipalidad de Isla de Pascua, mostró su descontento con CONAF apuntando a que estos continuaban dándole prioridad a GOSPAN en desmedro de la corporación rapanui recién formada. El comisionado José Rapu aclaró que la corporación era de carácter provisorio mientras se elegía la corporación oficial, y estaba conformada por los 5 comisionados electos, el Presidente del Consejo de Ancianos, la Gobernadora como representante del Gobierno y el Alcalde. Rapu también, hizo hincapié en que la gobernanza mixta desde ahora se denominaba Ma'u Henua. Esta es la primera reunión donde se menciona aquel nombre que veremos, adquirirá con el tiempo un gran protagonismo. Anakena Manutomatoma señaló además que quedaba claro que los trabajos realizados por Nancy Yáñez no estaban siendo compartidos por CONAF, demostrando una clara falta de transparencia. Tras la presentación de los abogados de CONAF, entran a la reunión los asesores Yancovic y Rapu para exponer los avances de GOSPAN.

Mata nuevamente expresa sus contradicciones con CONAF señalando esta vez que era de suma relevancia el enfocarse en la constitución de la corporación definitiva, y que el Estado una vez más mostraba su falta de voluntad en devolver las tierras ancestrales a los rapanui. En la misma línea, el comisionado Mario Tuki también expresó su descontento, manifestando que a propósito de la lentitud y poca transparencia en los trabajos ya no confiaba en CONAF y el Estado de Chile. Nancy Yáñez, con la intención de calmar los ánimos en la reunión, tomó la palabra y explicó lo relevante y único que era el proyecto GOSPAN. Dijo que una propuesta de esta clase no se había presentado nunca en Chile y que era necesario restablecer las confianzas definiendo fechas y plazos claros. Explicó que la convención sobre diversidad biológica –pacto internacional suscrito por Chile que rige la gestión de los parques nacionales– obligaba al Estado a generar mecanismos que

²⁹ Nancy Yáñez Fuenzalida es una destacada abogada de la Universidad de Chile con una larga trayectoria en temas de derecho indígena. Participó de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) formada por el Gobierno de Patricio Aylwin, fue Jefa de la Oficina de Asuntos indígenas en Isla de Pascua entre 1994 y 1995, fue codirectora del Observatorio de Derechos de los Pueblos indígenas entre 2006 y 2011, entre otras cosas.

permitieran compatibilizar la conservación de la flora y fauna con los derechos ancestrales de los Pueblos indígenas sobre sus tierras, lo que implicaba establecer derechos de propiedad comunal y derechos de representación política de los Pueblos. Interesante intervención si pensamos que complejiza el debate parque, trayendo a la mesa conceptos del derecho internacional que potencian la demanda rapanui en relación a la propiedad de sus tierras ancestrales. Importante destacar también las intervenciones del representante del Municipio en esta instancia, ya que esta institución se había mantenido relativamente al margen del debate. Vemos que ya hay dinámicas instaladas en las reuniones de la subcomisión durante los primeros meses de 2015, donde CONAF es constantemente blanco de críticas y desaprobaciones.

En el acta de la reunión del 17 de marzo (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 17.03.2015: Archivo CODEIPA) se muestra a Camilo Rapu como asesor Ma'u Henua, y a Sebastián Yancovic como asesor GOSPAN. A pesar de que ambos supuestamente trabajaban en la misma propuesta, salen señalados como asesores de propuestas diferentes. Vemos una diferenciación entre CODEIPA y CONAF que se profundiza cada vez más. Camilo comienza su intervención en la instancia señalando que la propuesta Ma'u Henua iba a estar lista el viernes de esa misma semana, y que había estado trabajando junto a Nancy Yáñez la parte jurídica y que sólo faltaba afinar el área de financiamiento. En respuesta Ninoska Cuadros Huke, dijo haber revisado el borrador de la propuesta y que era necesario depurarlo bastante, ya que estaba contando con un excedente inexistente por el momento. José Rapu replicó que era necesario entregar este documento al Ministerio del Interior para que lo analizara, ya que negociar con CONAF era un constante "tira y afloja". Después de un intercambio de argumentos entre CONAF y los comisionados bajo la misma idea, de si existían o no los mencionados excedentes, Mario Tuki hizo un alcance que resume de buena forma el ambiente de la conversación. Parafraseando el contenido del acta, dijo esto no es GOSPAN, la nueva administración del parque no es GOSPAN, porque el Pueblo rapanui había soportado ya por mucho tiempo cuestiones que no correspondían. Cerró diciendo, queremos una administración rapanui, no la administración en conjunto con CONAF. Así, la conversación en la subcomisión sobre nueva administración del parque fue paulatinamente volcándose a excluir a CONAF en la gestión de los recursos patrimoniales. Para cerrar con esta reunión, destacar la intervención de la comisionada Anakena Manumatoma, quien expone las complejidades de la estrategia de impulsar las transformaciones demandadas por el Pueblo rapanui desde adentro del Estado.

"...nosotros queremos llegar, saltar y tomar lo que es nuestro solamente que analicemos si nosotros estamos dispuestos al todo o nada, porque nosotros podemos quedar con nada en las manos, la intención de nosotros siempre ha sido por el todo pero nosotros sabemos que estamos tratando con un Estado que casi nunca te entrega algo y siempre lo quiere todo...Entonces debemos tener claro que en este proceso también tenemos que a lo mejor no tenerlo todo hoy pero si tenerlo de aquí a 10 años o 5 años, pero con tal que de aquí a esos 10 años todo va a pasar a ser administrado y mandado por nosotros, sin embargo si nosotros rompemos este proceso en este momento a lo mejor nunca va a estar en nuestras manos." (Anakena Manumatoma, Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 17.03.2015: Archivo CODEIPA. Pp.16-17)

El "camino corto" es también un camino lento, de procesos, etapas y conversaciones. A veces, como en este caso, implica bajar las expectativas y "calmar las pasiones" bajo la premisa de ir consolidando procesos. Este costo de la estrategia desde adentro que expone

Anakena escenifica que los cambios necesarios pasan necesariamente por el filtro de la voluntad política del Estado, que a final de cuentas, es la voluntad política del continente. Volviendo a las actas de CODEIPA, vemos que el quiebre CONAF – comisionados rapanui tomó un cariz distinto con la presencia de una propuesta alternativa. Recordemos que en la reunión del 10 de marzo José Rapu mencionó que desde ahora el tema de la nueva administración se denominaba Ma'u Henua, y en ese momento, al menos desde las actas, no estaba tan claro a qué se refería exactamente. Ahora vemos que se trata de una propuesta alternativa a GOSPAN, que le da mayores competencias al ente rapanui de administración por sobre CONAF.

El documento de la propuesta Ma'u Henua señala ya en su segunda página que “En el mes de Noviembre, los comisionados Manutomatoma, Pakarati y Rapu firmaron un acuerdo con el Director Nacional de la Corporación para trabajar sobre la materia, sin embargo CONAF presentó una propuesta de “co-administración” (conocida como GOSPAN), en la cual el rol del Pueblo Rapa Nui es meramente consultivo, perpetuándose el sistema de administración actual.” (Propuesta Ma'u Henua, 2015: 2). De entrada, el espíritu de la propuesta emana de la convicción de que el Pueblo rapanui tiene el derecho de administrar la totalidad de los vestigios arqueológicos y patrimoniales de sus antepasados por sobre cualquier institución del Estado chileno. El documento propone tres etapas para la puesta en marcha de la administración rapanui del parque. Primero, la creación por ley de una Corporación de Derecho Público destinada a la administración del PNRN, la cual estará dirigida por la comunidad rapanui, contando con la asesoría técnica y estratégica de diferentes instituciones del Estado. Segundo, una reestructuración del PNRN a partir de una reingeniería de procesos y roles, apuntando a una mayor dotación de personal así como incluir nuevos departamentos en la administración y tercero, una flexibilización del financiamiento del PNRN que permita reinvertir los recursos generados en el mismo parque y también, un fondo social que apoye el desarrollo humano de la isla. En términos de los tiempos, la propuesta propone comenzar por una etapa transitoria de gobernanza compartida entre CONAF y la futura Corporación rapanui, pasando después a una etapa de formulación de una ley PNRN que garantice la legalidad del traspaso del parque a la comunidad, para finalmente cerrar con el traspaso definitivo. Por último, mencionar que antes de poner en marcha todo el plan, el documento señala la realización de un proceso de consulta indígena al Pueblo rapanui en el marco del Convenio 169 de la OIT, con el objetivo de que la totalidad de la comunidad tuviese una participación directa en el proceso.

La trama de desencuentros entre CODEIPA y CONAF decantó en la emergencia de propuestas y alternativas desde Rapa Nui hacia las instancias de diálogo con el Gobierno. Esto marca un giro de la política de los comisionados en CODEIPA, quienes ya ponen sobre la mesa planes de materialización de sus demandas. Las condiciones del diálogo cambian una vez que se pasa del plano de las reivindicaciones a vislumbrar los caminos y etapas necesarias para su realización. Así por un lado, tenemos la propuesta Ma'u Henua, que contempla como horizonte la administración total del PNRN y la propuesta GOSPAN, que contempla una co-administración. Este es el escenario del debate al interior de la subcomisión antes de la primera sesión plenaria de CODEIPA de 2015, de una tensión ya instalada entre CONAF y los comisionados rapanui en relación a los caminos a tomar para implementar la nueva administración del PNRN. Tensión que al principio era discursiva y después, tomó el cariz de dos propuestas diferentes. Cabe mencionar la ausencia del debate migraciones durante las reuniones a principios de 2015, donde solo se hace

mención al tema durante la instancia del 17 de marzo, destacando que era uno de los temas prioritarios a trabajar con el Gobierno en la plenaria.

Esta “corrida de cerco” en el espacio de CODEIPA, que pasó de ser un órgano administrativo y consultivo a un órgano político, donde se debaten y se materializan los cambios de fondo en la estructura del Gobierno de la isla fue en gran parte, fruto de la experiencia de lucha de 2010, aquel “dar cuenta de muchas cosas” del que ya hablamos. El vivir la violencia del Estado y su vertiente del imponer la ley significó un despertar en los rapanui, quienes se hicieron más conscientes que habían tareas pendientes, que en la isla aún “mandaba” demasiado el continente. Vimos ya que la isla desde al menos 1914 ha experimentado un proceso de desplazamiento del poder estatal desde afuera hacia adentro, donde el Estado chileno en Rapa Nui es cada vez más local, pero como evidencia la violencia de 2010 ese desplazamiento siempre tiene un límite. En cierto punto, de coyunturas críticas de conflicto, el Estado impone su principio de autoridad máxima, su naturaleza colonial.

Desde el enfoque de la creación de poder (Han, 2016; Arendt, 1998), de una voluntad colectiva que se afirma y se quiere a sí misma – las movilizaciones de 2010 –, la experiencia de un “contra” que actúa dispersando esa sinergia con violencia instala una inevitable diferenciación entre los rapanui y el Estado que potencia en los primeros la necesidad de impulsar procesos de autonomía. El padecer la impotencia, de ser arrollado por un otro ajeno, tiene dos respuestas: la resignación a perderse en la voluntad del otro o fortalecer la voluntad propia para afirmarse ante el otro. Los rapanui tomaron el segundo camino, y esta opción tomó lugar principalmente en dos espacios, el Parlamento y CODEIPA. Hemos visto más en detalle cómo se fue desarrollando ese camino al interior de las reuniones de la subcomisión. Ahora pasemos a revisar cómo este proceso de empoderamiento tomó lugar en el Parlamento, el que adquirió un gran protagonismo en los procesos de transformación política de la isla a través de una movilización que cambió drásticamente el rumbo de las negociaciones con el Estado.

2.2 Haro taura

El 26 de marzo de 2015 el Parlamento rapanui tomó por sorpresa a las autoridades chilenas al ocupar los accesos al Parque Nacional Rapa Nui, el que ocupa en su extensión el 43% de la superficie de la isla. El Parlamento aplicó el *haro taura* – que significa tirar la cuerda –, bloqueando los caminos al parque con troncos y cuerdas. Los rapanui exigían respuestas inmediatas al Gobierno chileno en torno a una nueva ley de migraciones que regulara la estadía y permanencia de la población no rapanui en la isla. El conflicto escaló a ese punto a propósito de un duro quiebre entre los comisionados rapanui de CODEIPA y el Ministerio del Interior el día 25 de marzo durante una reunión bilateral en Santiago. Según cuenta una fuente que participó de la instancia, Interior reemplazó a un representante clave y el recién llegado, argumentando estar llegando de sus vacaciones, dijo no haber revisado en detalle los temas trabajados y que había que esperar hasta julio para materializar el esperado proyecto de ley. Esto provocó que los comisionados CODEIPA montaran en cólera, llevando el diálogo a punto muerto. Sencillamente se retiraron de la instancia manifestando todo su descontento y les faltó poco para literalmente romper la mesa. Tantos años de conversaciones y de trabajo en las mesas de diálogo fueron derribadas por la pura negligencia.

Aquel mismo 25, los representantes rapanui de CODEIPA se comunicaron telefónicamente con la isla relatando a su gente la engorrosa y decepcionante situación, la que mostraba un claro retroceso de los trabajos que se venían realizando hace ya bastante tiempo en materia de migraciones. La estrategia de negociar y dialogar por la materialización de las demandas históricas desplegada por los rapanui al interior de CODEIPA, estaba mostrando una de sus facetas más desafiantes y al mismo tiempo, frustrantes; el depender de la voluntad política y las buenas intenciones del Estado. Se hizo necesario tomar una estrategia diferente para avanzar. En este escenario entra el Parlamento.

El Parlamento rapanui, con una tradición de lucha basada en la movilización, tenía cierta influencia al interior de CODEIPA. Al menos tres de los cinco comisionados en ejercicio de aquel entonces habían sido o eran integrantes activos del Parlamento, haciéndose partícipes de las acciones de protesta desde al menos 2009. Por cierto que los comisionados sabían a quién convocar para materializar el *haro taura*; la experiencia de lucha del Parlamento durante 2010 como ya dijimos, logró consolidar un colectivo, un círculo de protesta activo. En ese sentido, el rol histórico de llevar el quiebre con el Gobierno más lejos, de impugnar una negociación tibia y mostrar voluntad de poder como Pueblo quedó en manos del Parlamento. El tirar la cuerda en los centros ceremoniales buscaba escenificar que Rapa Nui ante la inexistencia de una legislación que la protegiese de la sobrepoblación se cerraba al mundo. El *haro taura* se organizó así a partir de grupos familiares, y cada sector tenía su gente; los accesos de Ahu Akivi, Orongo, Huareva, Tongariki y Vaitea fueron cerrados y además, se levantaron campamentos para asegurar las posiciones. La acción fue organizada durante la noche del 25 con un alto nivel de secretismo para no arriesgar la ventaja del factor sorpresa.

La mañana del 26 de marzo la isla amaneció cercada por las cuerdas del Parlamento, haciendo más que patente el quiebre con el Gobierno. El *haro taura* fue un emplazamiento directo al Estado, una impugnación clara a su lentitud e indiferencia ante la urgencia de un problema que los rapanui venían manifestando al menos desde los años 90'. La acción fue tan radical y efectiva como método de presión que desde el principio, además de instalar una tensión entre el Gobierno y los rapanui, dio pie a conflictos al interior de la comunidad isleña. El PNRN es la materia prima del turismo, la economía isleña circula y fluye gracias a la majestuosidad y presencia de los gigantes de piedra, y si bien existen *mo'ai* alrededor de toda la isla, el parque concentra la mayoría de los sitios restaurados y mejor conservados, algo así como las obras maestras de la antigüedad desde el exotismo del turismo. Sin duda, cerrar el parque es al mismo tiempo, suspender de algún modo la economía isleña. Acto seguido, en la mañana del 26 los operadores turísticos y los taxis que trasladaban visitantes pensando que iba a ser un día normal, se encontraron con una gran sorpresa. Sucedieron aglomeraciones en los accesos, y tomaron lugar acaloradas discusiones entre los manifestantes y quienes no estaban de acuerdo con el *haro taura*. Para ellos, la acción del Parlamento básicamente los dejaba sin poder trabajar. Ahí radica la efectividad de la medida de presión y al mismo tiempo, su debilidad, o sea su doble filo; es un gesto claro y contundente de paralización de la actividad de la isla que deja en una incómoda posición de desgobierno al Estado chileno y al mismo tiempo, deja en la incertidumbre la fluidez de la economía turística de Rapa Nui. En consecuencia, al principio parte de la población de la isla se les “tiro encima” y el Parlamento tuvo que enfrentar el desafío de convencer a la población de la isla que la acción era necesaria, de darle una legitimidad social y transversal a la protesta.

En Santiago, aquella misma mañana del 26, con la isla agitada y en posición de protesta, se realizó la primera sesión plenaria de CODEIPA del año (Acta plenaria 26.03.2015: Archivo CODEIPA), y los comisionados rapanui, con la carta de la presión del *haro taura* bajo el brazo, argumentaron que era necesario suspender la instancia bajo la premisa de darle tiempo a las instituciones del Estado para que prepararan bien los temas a trabajar. Manifestaron también que se retiraban de la plenaria para volver a reunirse con Interior y retomar el tema del control migratorio. En señal de apoyo a la decisión de los comisionados, el alcalde de Rapa Nui, Pedro Edmunds Paoa también se retiró de la instancia, dejando la plenaria sin el quórum suficiente para sesionar.

“La intención de nosotros es darles una oportunidad y que de aquí a 20 días más que se realice esta plenaria en Isla de Pascua tengan tiempo suficiente aquellos Ministerios que tengan compromisos con nosotros a parte del Ministerio del Interior, para entregarnos las respuestas que correspondan por un mínimo de respeto a un pueblo, un pueblo que ha venido durante todo este tiempo obedeciendo, escuchando, dándoles tiempo y obedeciendo la palabra. Nosotros somos un pueblo que nos sostenemos sobre la palabra y la palabra empeñada de la Presidenta de la República en la casa de la Moneda con respecto a todos los compromisos que debían de cumplir...” (Comisionada Anakena Manumatoma. Acta plenaria 26.03.2015: Archivo CODEIPA: 4)

Esta fase de movilización, de confluencia y unidad estratégica entre los comisionados rapanui de CODEIPA y el Parlamento encaminó los procesos de cambio de la isla a una nueva etapa. Si bien ambas organizaciones siempre han apelado al Estado en sus demandas, es decir, comparten ejes programáticos, sus tácticas para materializarlas se hallan en diferentes carriles. El Parlamento apuesta por la guerra de movimientos, de movilizaciones disruptivas y de vanguardia, y en cambio los comisionados CODEIPA, si bien apoyaron en ocasiones las acciones del Parlamento, su camino de lucha está más orientado en el trabajo político con el Estado, en la guerra de posiciones, llevando las reivindicaciones a los terrenos de los órganos de gobernanza, de la política pública y de las reformas jurídicas.

Bajo la terminología de Gramsci (1999), la estrategia de lucha del Parlamento es una estrategia de maniobras, de salir a la calle y cortar caminos, y la estrategia de los rapanui en CODEIPA es una estrategia de asedio, de mesas de diálogo e instrumentos jurídicos. Es finalmente, la oportunidad política en CODEIPA –del quiebre con Interior –, la que activa y hace posible esta unidad en la acción, el evento o coyuntura que hace que los caminos estratégicos divergentes se encuentren bajo la premisa del desafío común de materializar la ansiada ley migratoria. De esta manera, los rapanui en CODEIPA se despliegan “hacia la calle” y confluyen con la movilización del Parlamento a propósito del desgaste de las instancias de diálogo, donde los acuerdos ya no se cumplen y se hace cada vez más difícil empeñar la palabra y confiar. Sin embargo, a este momento de unidad, le devino un escenario distinto solo cinco días después.

Durante la reunión de la subcomisión del 31 de marzo (Acta ejecutiva reunión CODEIPA 31.03.2015: Archivo CODEIPA) salieron a flote diferencias en el seno de la comunidad isleña, principalmente entre la subcomisión y el Parlamento. El día después del quiebre con Interior, mismo día del *haro taura*, los comisionados retomaron las conversaciones con el Gobierno, quienes se comprometieron a entregar las respuestas exigidas para la plenaria de abril. Los comisionados rapanui a su vez, asumieron la responsabilidad de calmar las aguas en la isla y llamar al Parlamento a deponer la movilización. A estas alturas, la

negociación ya no solo involucraba el tema de migraciones, sino que también la nueva administración del PNRN, dándole una importancia capital al supuesto nuevo diálogo con el Estado que iba a comenzar a tomar forma desde abril. El objetivo de la reunión de la subcomisión, donde se invitó al Parlamento, justamente era poner paños fríos teniendo en mente todo lo que estaba en juego.

Los comisionados pusieron sobre la mesa una serie de argumentos para convencer al Parlamento que la paz era la mejor alternativa. Primero, la necesidad de llevar un diálogo productivo con el Gobierno para avanzar en los temas pendientes, segundo, el evitar un posible desalojo violento a propósito de un recurso de protección contra la Gobernadora de aquel entonces, Marta Hotus, interpuesto por el empresario turístico Julio Lagos con el fin de liberar los caminos y accesos vía intervención de la fuerza pública y tercero, el retomar la normalidad del turismo señalando que los visitantes quedaron “encerrados” en Hanga Roa sin la posibilidad de ir a las playas o al campo e incluso, algunos rapanui denunciaron que ni a ellos los dejaban ingresar al parque. El Parlamento en respuesta, en voz de su presidente Leviante Araki, se planteó en abierta oposición a la propuesta de la subcomisión. Dijeron que ahora los verdaderos dueños del parque, a saber, los 36 apellidos rapanui supuestamente representados en el Parlamento habían tomado posesión efectiva de los centros ceremoniales y que ninguno de los miembros de la subcomisión tenía facultad alguna para ordenar el lugar. Plantearon también que el parque siempre iba a estar abierto a los rapanui y a los turistas y que solo los funcionarios de CONAF, los taxistas y los guías no isleños tenían restringido el acceso y que por lo pronto, el parque debía ser administrado en su totalidad por los rapanui.

Al final, el Parlamento aludiendo a que jamás restringió los accesos a turistas y a los rapanui, se comprometió a mantener la libre circulación, siempre y cuando no fueran funcionarios de CONAF ni taxistas. Se retiraron de la reunión y los miembros de la subcomisión, evaluando lo acontecido, llegaron a la conclusión que ellos habían cumplido con todas sus responsabilidades con respecto al trabajo con el Gobierno en materia de migraciones y administración del parque y que era el Estado el gran culpable del conflicto entre los rapanui. Acordaron en la línea de lo conversado en Santiago, el dar 30 días de espera al Gobierno en cuanto a una respuesta sobre la nueva administración del PNRN y el trabajar con el equipo del Ministerio del Interior a través de sus respectivos abogados asesores con el objetivo de consensuar el texto del proyecto de migraciones y presentarlo en la plenaria de abril.

Así, en solo cuatro días, pasamos de la unidad del pueblo rapanui movilizado a través de la acción del *haro taura* a la dispersión organizativa y estratégica inicial. La subcomisión y su estrategia de asedio desde CODEIPA colisionó con la maniobra del Parlamento de mantener el cierre de los centros ceremoniales a propósito del reinicio de las conversaciones con el Gobierno en mesas de trabajo. Paradójico es que es gracias a la movilización del *haro taura* que el Estado se sienta nuevamente con la intención de avanzar en los proyectos de ley comprometidos y es también gracias al *haro taura* que la negociación se pone en peligro. En este punto del diálogo, donde emerge la fragilidad de la relación entre el Estado y los rapanui, cualquier paso en falso podía dilapidar todo lo avanzado. Un nuevo capítulo de esta historia tomo lugar el 14 de abril, durante la segunda sesión plenaria de CODEIPA realizada en la isla (Acta segunda sesión plenaria 14.04.2015:

Archivo CODEIPA) donde con la presencia del Ministro del Interior subrogante Flavio Candia se lograron varios acuerdos.

“Puntos de acuerdo respecto ley que regula el traslado, residencia y permanencia en Isla de Pascua.

1.- Exclusión del pueblo Rapa Nui de la norma

2.- Creación de un consejo autónomo, con participación de la autoridad pública y las organizaciones institucionales de representación de la isla, reconocidas en la ley (similar a la subcomisión de CODEIPA). Dicho consejo tendrá facultades para establecer las condiciones generales y políticas públicas en materia de carga máxima poblacional en la isla, visación de contratos de trabajo, trabajadores por cuenta propia y contratos de prestación de servicio, la autorización y certificación de guías turísticos de residentes, previa propuesta del Gobernador Provincial, y en general las materias que tengan relación con el ingreso, permanencia y residencia de personas dentro de la ínsula. En caso de conflicto en cuanto las decisiones sobre materias generales, se usará un mecanismo administrativo para su resolución (pendiente su creación)...

3.- El proyecto presentado por CODEIPA, como asimismo la contrapropuesta del gobierno, serán los documentos base de la reestructuración del proyecto de ley. El proyecto reestructurado será presentado a la CODEIPA el 04 de mayo 2015.

4.- Las categorías migratorias son: a) Residentes permanentes: queda pendiente discusión respecto a la condición de residencia de 15 años. Se hará presente en el mensaje del proyecto de ley, que existe desacuerdo entre el gobierno que indica 5 años de residencia como requisito y la contraparte Rapa Nui en 15 años como requisito de residencia. Se utilizarán los mecanismos respectivos por parte de la contraparte Rapa Nui para solicitar una indicación parlamentaria, a fin de ingresar el término de 15 años como condición de residencia permanente. b) Residentes temporales. c) Turistas. d) Tripulantes. Las categorías b, c y d son las mismas de la propuesta presentada por CODEIPA.

5.- La tasa de ingreso y el presupuesto de las autoridades insulares se considerarán en el Estatuto Especial de Administración.” (Acta segunda sesión plenaria 14.04.105: Archivo CODEIPA pp. 2-3)

Sobre lo anterior y antes de seguir avanzando, cabe mencionar tres cosas. Primero, la enérgica denuncia que hiciera la comisionada Anakena en la plenaria anterior, del “...entregarnos las respuestas que correspondan por un mínimo de respeto a un pueblo” (Acta plenaria 26.03.2015: Archivo CODEIPA: 4) tuvo sus frutos. A diferencia del páramo en el que cayó la discusión con el quiebre, en esta plenaria se consiguieron avances concretos en relación a un proyecto de ley que comienza a tomar forma. Segundo, con respecto a uno de los acuerdos, destacar la creación de un consejo autónomo con las competencias necesarias para ejecutar las disposiciones de la futura ley. Este consejo, como señala el acuerdo, compuesto tanto por autoridades chilenas como rapanui es un claro avance en materia de democratización de la gobernanza en la isla y tercero, la antes llamada ley migratoria adquiere en esta plenaria su nombre definitivo: ley de residencia. Por otra parte, también se consiguieron valiosos acuerdos con respecto a la administración del PNRN.

“Acuerdo preliminar administración conjunta Parque Nacional Rapa Nui y conformación de Consejo Provisorio:

ACUERDO 1: Por la unanimidad de los presentes con derecho a voto se aprueba el texto de la siguiente Propuesta de Administración del Parque Nacional Rapa Nui:

1.- En el marco del Convenio 169 de la OIT, suscrito por Chile se reconoce la legitimidad de las demandas del Pueblo Rapa Nui respecto de sus territorios ancestrales y el derecho de administrar sus bienes y recursos naturales.

2.- CONAF, en conjunto con el pueblo Rapa Nui, representado a través de un Consejo Intercultural ad hoc integrado por los miembros electos de la CODEIPA, el Alcalde de la Isla de Pascua, el Presidente del Consejo de Ancianos, el Presidente del parlamento Rapa Nui y el Consejero Nacional de CONADI, darán inicio a partir de la firma de este acuerdo y ratificado en Segunda Sesión Plenaria de CODEIPA de fecha 14 de abril de 2015, a un proceso de administración conjunta del parque con el pueblo Rapa Nui.

3.- Esta modalidad de administración conjunta se ejercerá hasta que entre en vigencia una entidad Rapa Nui con personalidad jurídica, que asuma el modelo de administración que se acuerde para el Parque Nacional, por un convenio celebrado con CONAF previa validación mediante consulta indígena de acuerdo al Convenio 169 de la OIT.

4.- Los mecanismos, etapas, plazos y condiciones se acordarán en plenaria de CODEIPA del día 4 de mayo de 2015.

ACUERDO 2: Por la unanimidad de los presentes con derecho a voto se aprueba la conformación de un consejo provisorio de administración, constituido por: Presidente del Consejo de Ancianos o quien lo represente, Consejero CONADI para la etnia Rapa Nui, Director Ejecutivo CONAF o quien lo represente, Mario González por Ministerio del Interior, comisionados electos y Presidente Parlamento o quien lo represente, presidido por la Gobernadora Provincial, el que se constituirá a las 9:00 horas de mañana 15 de abril de 2015.” (Acta segunda sesión plenaria 14.04.105: Archivo CODEIPA pp. 9-10)

La tensión instalada en CODEIPA, de poner en riesgo la negociación con el Gobierno a propósito del *haro taura* fue desanudada a través de estos compromisos. Se suspendió por el momento el peligro del congelamiento de las conversaciones, y de hecho, estas llegaron a mejor puerto gracias a la presión del *haro taura*. Como menciona el acuerdo, hay un reconocimiento del Estado de las demandas del Pueblo rapanui con respecto a la administración de sus bienes y tierras, lo que significa un salto en las negociaciones, de un potente piso de entrada para conversar sobre una administración autónoma del PNRN. Por otra parte, el conflicto CODEIPA – Parlamento – CONAF se enfrentó vía creación de un organismo mixto de administración del PNRN de carácter provisorio con la presencia del Estado y los rapanui. La llamada comisión ad-hoc. A pesar de que los subcomisionados no lograron convencer al Parlamento a que depusiera el *haro taura*, el Estado siguió avanzando en el diálogo con los rapanui. Incluso, al día siguiente, el Gobierno firmó un acuerdo paralelo con el Parlamento, mostrando una aceptación del Estado a que ambas organizaciones rapanui actuaban cada una por su cuenta.

“ACUERDO

Con fecha de 15 de abril del 2015, en reunión celebrada entre representantes del Parlamento Rapa Nui y del Gobierno de Chile, se acordaron los siguientes puntos:

Primero: Ambas partes acuerdan la necesidad de traspasar la administración del Parque Nacional Rapa Nui (sitios sagrados, ceremoniales y uso ancestral) a un ente autónomo del Pueblo Rapa Nui.

Segundo: El control de ingreso al Parque Nacional Rapa Nui (sitios sagrados, ceremoniales y uso ancestral) se mantiene bajo el cuidado del Pueblo Rapa Nui hasta que se concrete el traspaso administrativo del Parque.

Tercero: El Parlamento Rapa Nui respetará el libre tránsito de todas las personas por el Parque Nacional Rapa Nui (sitios sagrados, ceremoniales y uso ancestral) sin perjuicio de que el ingreso... (Ininteligible)... sujeto al control del Pueblo Rapa Nui

Cuarto: La propuesta para la administración del Parque (sitios sagrados, ceremoniales y uso ancestral) acordada se presentará a más tardar el 4 de mayo de 2015, se someterá a consulta en el marco del Convenio 169 de la OIT y tendrá una duración no superior a 60 días.” (Acuerdo 15 de abril 2015: CIPER Chile)

A estas alturas ya es claro que el tema de la ley de residencia dejó de ser la centralidad en la impugnación de los rapanui hacia el Estado y pasó a ser el gatillante de algo más grande, de un cambio más profundo. Recordemos que la demanda de administrar el parque es una reivindicación histórica de los rapanui, que va en la línea de la demanda isleña de recuperación de las tierras apropiadas por el Estado con la inscripción fiscal de 1933, ya enarbolada por el Comité de Adelanto Pascuense desde los años 60'. El asunto nueva administración del parque como ya vimos, se venía trabajando seriamente desde al menos 2010, y con el *haro taura* el desgaste de la propuesta GOSPAN se hizo evidente. Fueron el quiebre con interior en CODEIPA y la acción del Parlamento las coyunturas que obligaron a tratar el tema ya no desde el prisma de una administración mixta Estado - rapanui, como lo era GOSPAN, sino de una administración autónoma bajo el control de un ente rapanui, potenciando la propuesta Ma'u Henua.

El ejercicio del *haro taura* no fue solo un acto de protesta, sino también un ejercicio de autonomía, del ensayar la administración de los recursos del PNRN, sus accesos y su gestión territorial sin intermediaciones del Estado. Se pasó del terreno de la demanda y la reivindicación a una incipiente puesta en ejercicio del autogobierno. Aquella experiencia de ensayo de autonomía constituyó un empuje concreto al tema PNRN en las instancias de diálogo con el Gobierno, ya que hizo necesario el agilizar los procesos de cambio en la medida que las cosas ya estaban cambiando en los hechos. Al igual que en otros procesos de la historia política de la isla, el “país real” terminó imponiéndose al “país legal”. (Gramsci, 1999).

Volviendo al tema de los acuerdos, cabe destacar que con el Parlamento solo se trabajó el asunto parque con la intención de destrabar los conflictos con respecto a la libre circulación de personas. A pesar de la amenaza del recurso de protección interpuesto contra la Gobernadora, donde se apelaba a la intervención de la fuerza pública, el Gobierno le da un voto de legitimidad al Parlamento al aceptar que el control de los accesos del parque iba a estar de aquí en adelante – al menos hasta que un nuevo régimen jurídico de administración entrara en funcionamiento – en manos de los rapanui. También cabe mencionar el uso reiterativo de los conceptos “sitios sagrados, ceremoniales y uso ancestral” en el acuerdo Gobierno – Parlamento, situación que guarda un cierto paralelo con el reconocimiento que el Estado manifestó en la plenaria del 14 de abril en CODEIPA donde en el marco del Convenio 169 de la OIT, se reconoce la legitimidad de las demandas rapanui con respecto a sus territorios ancestrales y el derecho de administrar sus bienes y recursos. El primero es un reconocimiento a la perspectiva rapanui, de que el parque es un lugar sagrado, donde habita la energía de los ancestros y su mensaje y el segundo es un reconocimiento político,

del derecho de los rapanui a administrar sus recursos. Sin embargo, esta situación de conversaciones y acuerdos paralelos le puso, como dice la expresión, “más leña al fuego” al conflicto CODEIPA – Parlamento y también, al conflicto Parlamento – CONAF.

Durante la reunión de la subcomisión del 24 de abril (Acta ejecutiva reunión CODEIPA 24.04.2015: Archivo CODEIPA) uno de los comisionados rapanui apuntó a que el Gobierno terminó por darle más tribuna al Parlamento al firmar un acuerdo con ellos, desconociendo en el acto a la subcomisión como el ente válido para dialogar, situación a su juicio injusta considerando que eran ellos quienes habían venido trabajando desde hacía tiempo el asunto nueva administración del parque. Por otro lado, un comisionado cercano al Parlamento, señaló que CONAF estaba poniendo en riesgo los acuerdos del 14 de abril al restarse de la instancia de la comisión ad-hoc. Un funcionario de interior presente en la reunión le dio la razón, complementando que no solo se habían restado de la comisión ad-hoc, sino que también de la mesa técnica de CODEIPA. Eso sí, terminó diciendo que le constaba que CONAF se estaba reintegrando a los trabajos en la mesa técnica, lo que era una buena señal en la perspectiva de avanzar todos en la misma línea. Seguramente a CONAF le pareció inapropiado que el Parlamento, sin ninguna experiencia concreta de administración, estuviese gestionando los recursos patrimoniales de la isla y además estuviesen bloqueando la entrada a sus funcionarios, mostrando su descontento a través del restarse de las instancias de diálogo donde el Parlamento tenía presencia. Una comisionada, por otra parte, a propósito de los desencuentros entre el Parlamento y CONAF, señaló que de seguir así las relaciones entre ambos entes, el Estado estaba en posición de no respetar los acuerdos logrados apuntando a que los rapanui no cumplían su parte, específicamente la de la libre circulación de personas.

Que nos dice esta confusa trama. A pesar de lograr diferentes acuerdos, en la isla aún no se alcanzaba un equilibrio entre los actores involucrados en el conflicto. La política de pactos paralelos puesta en marcha por el Gobierno puso en una incómoda posición a CONAF, quienes posiblemente esperaban la salida del Parlamento del tablero. Esta situación muestra un jaque entre instituciones del Estado, donde hay voluntades en colisión. La fórmula de la hegemonía (Gramsci, 1999), de una estructura masiva de instituciones estatales y no estatales como base de la gobernanza tiene este obstáculo, de potenciales discrepancias entre instituciones al interior del mismo Estado. El Estado no es una estructura monolítica, de una sola voluntad, está repleto de influencias y agentes que convergen y a veces, a propósito de coyunturas sorpresivas como el *haro taura*, divergen. La movilización efectiva y bien pensada en el momento justo, puede llegar a desarmar la armonía en su estructura de decisiones.

Por otro lado, el Parlamento firme en su posición de no permitir el ingreso a CONAF, apuntando a que esta institución era la gran culpable del abandono al que estaba sometido el parque, generó una pugna intestina en CODEIPA. CONAF y los comisionados rapanui desde sus perspectivas, estaban molestos con la actitud intransigente del Parlamento y las consecuencias que podía llegar a producir en el diálogo con el Estado, y el Parlamento, sin ánimos de dar su brazo a torcer, apuntaba a que el tiempo de CONAF en el parque había llegado a su fin. Después de todo, aunque había dos acuerdos importantes sobre la mesa, aún existía un clima de tensión.

En la línea de lo dicho en párrafos anteriores, al gran momento de unidad estratégica del 26 de marzo, donde los comisionados rapanui de CODEIPA y el Parlamento confluyeron

en la misma acción, le devino un momento de confusión y desencuentros, incluso al interior de la estructura del Estado. La dualidad estratégica guerra de posiciones – guerra de movimientos es a veces ilusoria y a veces radical. En la misma coyuntura del *haro taura*, vemos cómo ambas perspectivas pueden potenciarse recíprocamente, apuntando al mismo objetivo desde distintas veredas y al mismo tiempo, vemos cómo ambas perspectivas pueden llegar a colisionar en su desarrollo. Al parecer, a juzgar por la experiencia del *haro taura*, la unidad y confluencia entre ambas perspectivas estratégicas es solo posible en momentos críticos, donde la oportunidad política aparece con tal transparencia que la sinergia se transforma en el único camino para el éxito. Situándonos en el contexto isleño, las gestiones de los comisionados CODEIPA y la acción del Parlamento fueron necesarias para llevar los procesos de transformación de la estructura de gobernanza en Rapa Nui a una nueva etapa. Ahora, es tal la singularidad del momento de la unidad estratégica que su manifestación es fugaz, parece ante el normal desarrollo de sus partes, se derrumba ante la trayectoria disímil del mantener una posición sólida de asedio o asestar el golpe de gracia a través de una maniobra.

A este momento fundacional, de activación de procesos de transformación política a partir de una movilización, le sigue un periodo de inestable transición al nuevo orden que va desde mayo de 2015 hasta el 18 de agosto de 2016, fecha en donde la comunidad indígena Ma'u Henua firma el convenio de asociatividad con CONAF, dando inicio a una administración conjunta de un año. Veremos que en el transcurso del debate porque fue la figura jurídica de comunidad indígena la que finalmente escogieron los rapanui para asegurar la legalidad del traspaso. Es en este periodo claroscuro, del buscar un equilibrio entre los actores, en donde tomó lugar la refundación de *Hōnui* como organización representativa del Pueblo rapanui. Su renacer es fruto de múltiples trayectorias, de diferentes tiempos que confluyen y se cristalizan a través de la organización de lo colectivo. Uno de esos tiempos es esta trama política activada por el *haro taura*, donde el reencuentro de las familias se transformó en una necesidad de las transformaciones en curso. Administrar los bienes comunes va más allá de un ente técnico de gestión, también implica representatividad y legitimidad.

Hasta ese entonces, dos figuras organizativas ejercían la representación de la voluntad rapanui: el Consejo de Ancianos y el Parlamento. La primera fue perdiendo con el tiempo la fuerza para poner sobre la mesa las reivindicaciones rapanui, dejándose llevar por la letanía en los aparatos de gobernanza. En esta coyuntura, era clave una organización rapanui con la energía para llevar los cambios hacia adelante. Aquí apareció el Parlamento, quien ya potenciado por la experiencia de 2010 tuvo un gran poder de convocatoria para 2015. Antes del *haro taura*, el Parlamento seguía una lógica de grupo de presión en sus acciones, apareciendo en el tablero a partir de la protesta y la maniobra disruptiva. Después del tirar la cuerda, la organización se enfrentó al desafío de ejercer el autogobierno, ya no solo de exigirlo, sino de estructurar un sistema para mantener el control de los recursos patrimoniales de todos los rapanui, dándole una forma concreta a la autonomía. Fue en esta difícil misión que el Parlamento comenzó a perder legitimidad en la comunidad, dando paso a la emergencia de una nueva organización.

2.3 El dilema Parlamento

El 7 de junio de 2015 se realizaron en Rapa Nui las elecciones para elegir a los nuevos comisionados CODEIPA, en la que participaron 43 candidatos. Dentro de un total de 1403 electores contándose 3803 votos válidamente emitidos, las primeras mayorías en forma

descendente fueron: Anakena Manumatoma, Irene Haoa, Zoilo Hucke, Poky Tane Haoa y José Rapu (Gobernación Isla de Pascua, 2015). Siempre ocurre que miembros de las organizaciones autónomas rapanui participan del proceso electoral, apostando por tener una posición privilegiada en las conversaciones con el Gobierno. En esta oportunidad, fue escogido un miembro del *Mau Hatu* y el Parlamento, quien también presentó a sus candidatos, no consiguió instalar a ningún miembro en CODEIPA. Esta elección es siempre un buen termómetro de la opinión de la comunidad con respecto a las ideas en juego y en este caso la posición más moderada, de cuidar el equilibrio en el diálogo con el Gobierno, triunfó por sobre la posición más radical, de exigir respuestas y cambios inmediatos. Al menos a lo que se refiere al proceso de negociación con el Estado, principal tarea política de los comisionados CODEIPA, la comunidad le quitó piso a la posición del Parlamento. Este es ya un primer antecedente del desgaste del Parlamento como figura representativa del Pueblo rapanui.

En la reunión de la subcomisión del 23 de junio (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 23.06.2015: Archivo CODEIPA) CONAF planteó la disyuntiva con respecto a los cobros en el parque, señalando que hasta esa fecha se habían perdido a lo menos 250 millones de pesos por concepto de venta de tickets. Presentaron una propuesta para “cancelar” al Parlamento en los puntos de control a través de la contratación de personal externo a CONAF con facultades para hacer los cobros. Podemos decir hasta ahora que el consejo Ad Hoc era un rotundo fracaso ya que después de 3 meses de ser constituido en sesión plenaria aun no lograba entrar en operaciones como instrumento de gestión mixta del PNRN, llevando a CONAF a presentar una propuesta para obligar al Parlamento a ceder posiciones. CONAF cerró diciendo que por el momento, hasta alcanzar un acuerdo en CODEIPA, la entrada al parque estaba liberada de cobro y cualquiera que fuera sorprendido haciéndolo incurría en un delito. De alguna forma, previeron que era un riesgo real que el Parlamento comenzara a cobrar por su cuenta al tener ellos el control total de los accesos al parque. Y así fue.

Durante la mañana del 15 de Agosto, Leviante Araki y Mario Tuki fueron detenidos por Carabineros en el lugar de acceso a la aldea ceremonial de Orongo, al ser “sorprendidos” exigiendo el cobro de entradas a un grupo de turistas. Los delitos imputados por Carabineros fueron desórdenes públicos y estafa residual (Gobernación Isla de Pascua, 2015). Horas más tarde, la fuerza pública con una orden emanada por la fiscalía local llegó hasta la sede del Parlamento rapanui con el propósito de incautar posible evidencia para incriminar a los ya citados detenidos. Se encontraron con una gran resistencia de parte del Parlamento para ejecutar el allanamiento. Esta es la primera vez en esta coyuntura que entra en escena la policía y el Poder Judicial, agudizando el quiebre entre el Parlamento y el Estado. Leviante en declaraciones a radio Biobio replicó “No vamos a aceptar que la administración de nuestros sitios sagrados esté en manos de autoridades de gobierno...no aceptamos a la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, ni a CONAF. Solamente el pueblo rapanui administrará su propiedad ancestral.” (Biobio, 2015). A juicio de Leviante, el cobrar por el ingreso era una forma de ejercer autonomía y justicia pensando que por más de 50 años el cobro estuvo en manos del Estado, quien se apropió indebidamente de recursos de los rapanui. CONAF por su parte, no quiso quedarse atrás en la disputa y presentó una querrela contra Leviante y Mario por los delitos de exacción ilegal y estafa residual (CONAF, 2015). No sin antes repudiar los hechos, señalaron en su comunicado los trabajos que se venían realizando en CODEIPA en tema nueva administración del

parque, los que iban a ser sometidos a validación mediante una consulta indígena a desarrollarse durante los próximos meses. Con esto último, CONAF buscaba apagar las denuncias del Parlamento, amparándose en las conversaciones en curso en CODEIPA y su potencial.

En la reunión de la subcomisión post detención y allanamiento (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 18.08.2015: Archivo CODEIPA) el asunto del cobro en el parque se tomó el debate. El “dilema Parlamento” obligaba a los miembros rapanui de CODEIPA a buscar estrategias para mediar en la compleja situación. Para empezar, Anakena expresó que el Parlamento no los escuchaba, y que en el fondo lo que ellos hacían como comisionados con todo el asunto parque obedecía a las mismas demandas del Parlamento, solo que en el marco de una institucionalidad democrática. Mencionó ser de la postura de seguir el ideal del Parlamento, de que sean los rapanui quienes cobren las entradas al parque, pero que era necesario hacerlo de forma ordenada y como entes validados por el Pueblo. Había que tener paciencia y esperar la consulta indígena para seguir avanzando en esa dirección. El Alcalde Pedro Edmunds por su parte, habló de buscar una estrategia desde la realidad cultural rapanui para enfrentar la situación, apostando por la organización de las familias para que cada una se hiciera cargo de un territorio específico del parque ligado a su ancestría. Interesante el tono que va tomando el debate, del buscar formas políticas desde el contexto rapanui y su cultura para organizar un escenario difuso y entrampado.

La propuesta del Alcalde activaba el mapa de los antiguos *Mata*, de los clanes originarios de las familias rapanui. Es una vuelta hacia el origen, donde aquel mapa liga a los rapanui del presente con el rapanui ancestral, de los gigantes de piedra que pueblan el parque. Su propuesta también recalca la necesidad de detener los cobros hasta constituir un consejo administrativo del parque con la participación de las familias. Asoma paulatinamente la emergencia de un órgano representativo de las *Hua'ai* rapanui para facilitar y consagrar la representatividad de los procesos de transformación en curso, tema especialmente delicado cuando se trata de administrar recursos comunes. Todas las familias rapanui son herederas del fruto de sus recursos patrimoniales, y toda gestión del parque, realizada bajo la premisa de recuperación de las tierras ancestrales del Pueblo rapanui, debía a lo menos contar con una legitimidad transversal, un voto de confianza de toda la comunidad. Además, en el ejercicio de la autonomía, era fundamental crear formas organizativas desde la intimidad rapanui, desde los conceptos isleños de autoridad y representación. Esta pregunta adquirió con el tiempo una importancia crítica en el debate si pensamos que para asumir de buena forma la administración del PNRN, no bastaba solamente un buen acuerdo con el Gobierno, sino que también una figura política potente con la fuerza y legitimidad para ejercer el autogobierno, con la capacidad de organizar a los rapanui y representarlos.

Volviendo a la reunión CODEIPA, se habló también de entrar al parque con Carabineros para asegurar el control de CONAF sobre los puntos de control y así empezar a cobrar. Ante la urgencia de la contingencia, se propuso una videoconferencia con el Ministro del Interior para zanjar lo antes posible el asunto del “desorden en la casa”. A propósito de esta estrategia, de despliegue de la fuerza pública, la abogada asesora de CODEIPA Consuelo Labra reparó en los riesgos de sus consecuencias, pensando en una eventual polarización del escenario. Esta estrategia, implicaba un alto costo político para la CODEIPA con la comunidad. Una intervención de Anakena durante la reunión de la subcomisión del 25 de agosto resume muy bien cómo se fue captando desde los comisionados esta estrategia.

“En todo el trabajo de poder resolver esto, se nos ha presionado de una forma atroz a nosotros como representantes del pueblo Rapa Nui a pedir la fuerza pública para que ellos sean desalojados, nuestra gente de esos lugares, ¿Por qué?, porque el Estado o el Gobierno espera que sean los Rapa Nui quien les den las balas para que ellos cambien las pistolas para que puedan dispararle a nuestra gente, porque aquí en la isla el Gobierno no ha sido capaz de ordenar y ya cuantos meses llevamos en esto, 5 o 6 meses, usted cree que en estos 6 meses no han hecho nada y la gente se ha reafirmado más en su derecho ancestral del reclamo de los centros ceremoniales y al uso de los recursos que es del pueblo, entonces hoy día usted nos ve como pueblo Rapa Nui en un dilema, entre seguir negociando con este Estado no está tramitando, nos tramita y nos tramita o simplemente ponernos la pluma y pasarnos al lado que siempre debimos haber estado como Rapa Nui, ya que el Estado no responde...” (Comisionada Anakena Manutomatoma, Acta reunión CODEIPA. 25.08.2015: Archivo CODEIPA. Pp. 12)

Este giro, de ver en la acción del Parlamento una forma de ejercicio del “derecho ancestral” a propósito de la inacción del Gobierno en las mesas de trabajo, vuelve a unir desde el objetivo político a los comisionados CODEIPA y al Parlamento, donde la presión ejercida por los segundos lograba empujar los procesos de transformación impulsados por los primeros. Discursivamente, Anakena desplazó la responsabilidad de los problemas en el parque hacia el Estado y su indolencia más que al *haro taura* del Parlamento. Es un cambio en la forma de abordar el conflicto, donde la mejor manera de enfrentar el dilema en el parque ya no se basaba en el buscar estrategias para “cancelar” al Parlamento, sino que se basaba en el implementar el nuevo sistema de administración rapanui lo antes posible. Vemos que, al igual que en marzo, los comisionados CODEIPA y el Parlamento se hicieron necesarios el uno al otro en la tarea histórica de llevar las reivindicaciones rapanui a su realización. Este giro por cierto, también le daba una continuidad indefinida al congelamiento de la relación Parlamento – CONAF.

Una nueva escena de esta tensión por los cobros en el parque tomó lugar el 26 de agosto cuando uno de los líderes históricos del Parlamento, Matías Riroroko, fue detenido en el aeropuerto de Santiago por orden de la jueza de Isla de Pascua María Fernanda Cornejo, bajo los cargos de asociación ilícita, desacato, obstrucción a la investigación, atentado contra la autoridad y estafa. Tras su detención, Matías fue trasladado al penal Santiago Uno, algo especialmente delicado si consideramos su avanzada edad, además de un frágil estado de salud, con afecciones cardiacas y asma (El Ciudadano, 2015). La misma jueza ordenó también la detención de Elisa Riroroko –hija de Matías y miembro activo del Parlamento –, en calidad de cómplice. Claramente a estas alturas, el Poder Judicial en Rapa Nui había tomado una postura con respecto a qué hacer con el Parlamento, activando el aparato policial del Estado para perseguir a sus líderes y así “cancelar” de alguna forma su influencia. Cabe mencionar que todos estos cargos fueron originados en el mismo contexto de las detenciones del 15 de agosto (ADN, 2015). Acompañando a la detención de Matías, Levante Araki fue otra vez detenido el 27 de agosto bajo el cargo de haber vulnerado las medidas cautelares en su contra, particularmente la de no acercarse a la villa ceremonial de Orongo (El Ciudadano, 2015). En respuesta a esta sorpresiva y agresiva respuesta del Poder Judicial, alrededor de 150 rapanui se reunieron a las afueras de la Gobernación Provincial de la isla para protestar contra las detenciones. El Consejero nacional electo de CONADI y líder rapanui presente en la protesta Rafael “Rinko” Tuki, hizo lectura de una carta en la instancia apuntando contra el Estado chileno y su estrategia policial para enfrentar el debate:

“Hoy marchamos para manifestar al Estado nuestro rechazo a sus acciones, no es posible que mientras se negocia con el Gobierno, el Poder Judicial encarcele a nuestra gente y nos trate como delincuentes cuando en realidad somos nosotros las víctimas de la violación sistemática de derechos fundamentales, violaciones que ha durado más de un siglo. Rogamos por el respeto de nuestros derechos colectivos e individuales y por eso pedimos hoy la libertad de nuestros hermanos injustamente encarcelados...Chile es y actúa como un país colonial, no permitiéndonos administrar nuestros recursos...” (Rafael “Rinko” Tuki en El Ciudadano, 2015)

La acción represiva del Estado de sofocar al Parlamento a través de persecuciones y encarcelamientos, unificó a los rapanui bajo el discurso de la defensa de la autodeterminación y los derechos colectivos. Si bien existían diferencias en torno al momento para comenzar a cobrar, gran parte de los rapanui compartían el espíritu del Parlamento y sus acciones, de que eran ellos como Pueblo quienes tenían el legítimo derecho de administrar y decidir qué hacer con sus recursos. Simplemente ya no había lugar en el debate para volver a la situación inicial, donde el Estado a través de sus instituciones recaudaba los dineros del parque sin una participación directa y vinculante de los rapanui. En la misma línea, durante la reunión de la subcomisión CODEIPA del 01 de septiembre (Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 01.09.2015: Archivo CODEIPA) la Gobernadora Marta Hotus informó a los asistentes que el gremio de estibadores de Rapa Nui, quienes están encargados de la carga y descarga de mercancías en el único atracadero de la isla, habían paralizado sus funciones bajo la demanda de exigir la liberación de Matías Riroroko. Volvemos a la situación de una comunidad movilizadada y en un abierto quiebre con el Estado.

Durante la misma reunión del 01 de septiembre de la subcomisión, ingresaron los integrantes del Parlamento Mario Tuki, Leviante Araki y Hugo Teave Hey para solicitar el retiro de las fuerzas de Carabineros en el sector de Orongo, poniendo sobre la mesa que estaban dispuestos a que trabajadores de CONAF se hicieran cargo del sector, siempre y cuando fuera Michel Pate quien oficiara de interlocutor desde CONAF. Esta solicitud precisó Leviante, iba a permanecer hasta el día de la consulta. En respuesta, la subcomisión acordó trabajar la solicitud para que tomara efecto lo antes posible. Vemos que el conflicto CONAF – Parlamento comienza a destrabarse después de casi 6 meses de conversaciones sin llegar a puerto. Por cierto que la entrada en escena de las fuerzas policiales influyó en este giro del Parlamento, ya que hasta ese entonces el Estado no había activado su brazo represivo. El recuerdo traumático de 2010, de una población violentada por las lumas y las balas de la policía aún estaba fresco, y recordemos, suscitó un transversal repudio desde la sociedad civil chilena a diferentes organismos internacionales. En consecuencia, el Estado se abstuvo de usar esta estrategia durante el contexto del *haro taura*, apostando por el diálogo con los rapanui para enfrentar el conflicto. Bajo esa situación de aparente paz, los encarcelamientos y persecuciones fueron algo sorpresivo e inesperado para los rapanui. El control del parque y sus accesos por parte del Parlamento ya no estaba asegurado con la irrupción del Poder Judicial en el conflicto. Esto obligó al Parlamento a ceder posiciones. Ahora, esta pugna por el cobro de las entradas al parque tuvo también otras consecuencias para el Parlamento.

Todos los rapanui son legítimos herederos de los recursos generados por su patrimonio, y la circunstancia de que un grupo particular estuviese cobrando en nombre de todos no solo levantó suspicacias, sino que también cultivó la desconfianza. Era razonable comenzar a

cobrar pensando que muchos rapanui, con un gran esfuerzo y sacrificio personal administrando y cuidando el parque, estaban ya desgastados y agotados de mantener una movilización de esa envergadura con pura fuerza de voluntad. La idea de comenzar a cobrar iba en esa línea, de asegurar la continuidad del *haro taura* con recursos frescos, recursos que al final tenían como origen el empeño de los rapanui movilizados. El punto de discordia fue la decisión unilateral del Parlamento, donde no hubo un involucramiento transversal de la comunidad rapanui en un punto tan sensible como lo son los recursos del parque. En el momento de las detenciones, varios rapanui se cuadraron en torno al Parlamento, ya que en un contexto de diálogo con el Gobierno, de negociaciones y debate al interior de CODEIPA, estaba totalmente fuera de lugar que el Estado activara su brazo represivo. Sin embargo, aquel momento de unidad fue fugaz y obedeció principalmente a la idea de fondo de que eran los rapanui los legítimos administradores de sus recursos, mas no fue necesariamente un voto de confianza a la forma específica con la que el Parlamento había comenzado a ejercer el autogobierno. El Parlamento nunca logró superar su lógica de organización de vanguardia, de una fuerza que avanza por delante del cuerpo principal, ya que con la decisión de comenzar a cobrar por su cuenta, dejaron atrás a los rapanui que también tenían derecho sobre esos recursos.

Como me relataron varios rapanui que participaron en los acontecimientos de 2015, esta situación dañó las confianzas, y a pesar de que estaban de acuerdo con que fueran los rapanui quienes debían cobrar, la forma de hacerlo no fue la adecuada. Esto marcó un antes y un después en la percepción de los rapanui sobre el Parlamento, el que quizás, en un contexto donde se buscaban fórmulas de representación de la comunidad, constituía una buena alternativa para comenzar a llenar aquel vacío. Este desgaste del Parlamento dejó la puerta abierta para que una nueva organización autónoma del Pueblo rapanui comenzara a tomar forma, ya que a estas alturas, era urgente que existiese un órgano con la legitimidad y representatividad necesaria para enfrentar los desafíos por delante. En este proceso, que decantó finalmente en la refundación de *Hōnui*, un hecho clave que tuvo una importante influencia fue curiosamente, el mecanismo con el que CONAF implementó las diferentes etapas de la consulta indígena sobre la nueva administración del PNRN.

2.4 La Consulta indígena de Octubre

Hace ya meses que la consulta sobre la nueva administración del PNRN se estaba postergando en CODEIPA a propósito del estado de ingobernabilidad en la isla. En la reunión plenaria del 04 de mayo (Acta de acuerdos tercera sesión plenaria CODEIPA. 04.05.2015: Archivo CODEIPA) se acordó comenzar su aplicación el día 15 de junio para finalizarla en un plazo no mayor a 60 días. Supuestamente la comisión ad hoc iba a ser el instrumento encargado para analizar y acordar una propuesta de administración del PNRN a ser votada en la consulta, pero como ya vimos, esta comisión nunca logró consolidarse como órgano por los constantes desencuentros entre CONAF y el Parlamento. Hacia la cuarta plenaria del 23 de julio (Acta de acuerdos cuarta sesión plenaria CODEIPA. 23.07.2015: Archivo CODEIPA) se acordó una nueva fecha, esperando su formalización para el mes de agosto “acorde a un proceso cuya culminación se espera con fecha probable de plebiscito el día 06 de diciembre de 2015.” (Acta de acuerdos cuarta sesión plenaria CODEIPA: 15).

Fue recién durante las reuniones de la subcomisión del 11 y 12 de agosto donde la consulta comenzó a tomar forma, a partir del debate sobre el modelo de coadministración del PNRN

a implementar. El 11 de agosto (Acta ejecutiva reunión comisión de tierra CODEIPA. 11.08.2015: Archivo CODEIPA) Aaron Cavierres, director nacional de CONAF, realizó una presentación a la subcomisión donde expuso un organigrama con el conjunto de funciones a ser asignadas entre CONAF y el ente rapanui en el futuro modelo de administración. Anakena Manutomatoma, expresó que la propuesta no significaba ningún avance con respecto a las discusiones previas, poniendo énfasis en ciertas funciones que a su juicio debían ser asumidas por el ente rapanui de administración, como orientación turística o educación ambiental. Dijo también que la propuesta de CONAF no se refería en detalle al tema de cómo manejar los recursos. El Alcalde Pedro Edmunds en la misma línea, manifestó su preocupación con respecto al mensaje que estaban entregando como autoridades rapanui a la comunidad –especialmente a los rapanui apostados en los accesos del parque – en el caso de aprobar un organigrama que no contemplaba claramente cuales iban a ser las funciones y atribuciones del órgano rapanui de administración.

En último término, la subcomisión hizo tres observaciones a modo de propuesta a la presentación de CONAF: a) Que el convenio de asociatividad fuera un paso transitorio, dejando un plazo establecido para 2016, b) Que el Pueblo rapanui estaba capacitado para ejercer las funciones de acceso público, educación ambiental e información, orientación turística, y administración de finanzas, sin perjuicio de que el Estado tuviese facultades de fiscalización y que los rapanui asumían ciertas obligaciones con respecto al uso de esos recursos y c) llegar a un acuerdo de coadministración lo antes posible apostando por realizar la consulta durante el año en curso y que cuando se formalizara la consulta sobre estatuto especial, se incluyese a la propuesta Ma'u Henua como el modelo a seguir en materia PNRN. Como propuesta para la consulta desde la subcomisión salió la pregunta: “¿Está de acuerdo con la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui hasta la entrada en vigencia del Estatuto Especial cuyo proyecto de Ley se ingresara al congreso en abril del 2016?”. CONAF en respuesta, propuso una pregunta casi idéntica: “Tomando en consideración que el Proyecto de Ley de Estatuto Especial se ingresará al Congreso en abril de 2016 ¿Está de acuerdo con la Coadministración del Parque hasta la entrada en vigencia del Estatuto Especial? Al final del acta se señala que la instancia no logró llegar a acuerdos, dejando la discusión para el día siguiente.

En la reunión del 12 de agosto (Acta ejecutiva reunión comisión de desarrollo CODEIPA. 12.08.2015: Archivo CODEIPA), la conversación se volcó hacia el porcentaje de los fondos a administrar por el ente rapanui, donde CONAF sugería un 50 % de la recaudación y la subcomisión un 100 %. Después de un largo debate, los rapanui lograron hacer retroceder a CONAF en su propuesta, dejando establecido que el ente rapanui de administración iba a disponer del 100 % de lo recaudado en el parque. Hubo punto muerto en el diálogo cuando se puso sobre la mesa el tema de disponer de libertad de acción en el uso del excedente, donde los comisionados apostaban por utilizar parte de los recursos recaudados en desarrollo social y el Gobierno planteaba que los recursos debían ser utilizados exclusivamente en reinversión en el parque. En este punto no hubo acuerdo. Se habló también que las competencias que debían seguir en manos del Estado a través de CONAF eran la conservación de la flora y fauna del parque, así como el control de incendios forestales. Finalmente, fue para la quinta plenaria del 28 de agosto (Acta de acuerdos quinta sesión plenaria CODEIPA. 28.08.2015: Archivo CODEIPA) donde se formalizaron como acuerdos las discusiones del 11 y 12 de agosto.

“ACUERDO 1: Tomando en consideración que en abril de 2016 se presentará al congreso el proyecto de estatuto especial de Isla de Pascua: “¿Está usted de acuerdo con la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui hasta la entrada en vigencia del estatuto especial?”.

(...)

ACUERDO 2: Se acuerda avanzar en la elaboración de un convenio de asociatividad con el pueblo Rapa Nui con el fin de desarrollar la ejecución de las funciones de acceso de la educación turística y ambiental, estas funciones implican que el 100 % de los fondos generados por los ingresos de acceso a uso del parque y relacionados con este, podrán ser administrados por un ente Rapa Nui con personalidad jurídica.

(...)

ACUERDO 3: Se acuerda que la consulta indígena sobre la administración conjunta del Parque Nacional Rapa Nui se realizará en un menor plazo, para lo cual se iniciará el respectivo proceso, cuya etapa de diálogo culminará con una votación el 25 de octubre de 2015.” (Acta de acuerdos quinta sesión plenaria CODEIPA. 28.08.2015: pp. 2-3)

Así, logró zanjarse una discusión que estaba pendiente desde mayo y lo hizo incluyendo gran parte de las propuestas que surgieron desde la subcomisión. Con una pregunta y una fecha ya establecida, los trabajos se volcaron al aprobar un procedimiento de consulta que estuviera a la altura del proceso, donde un Pueblo entero estaba llamado a manifestar su opinión con respecto al futuro de la administración de sus recursos patrimoniales y ancestrales. De todas maneras antes de seguir avanzando, cabe introducir brevemente el tema del estatuto especial que aparece amarrando el carácter transitorio de la coadministración en la pregunta de la consulta.

Una de las recomendaciones principales para el caso rapanui desde la Comisión presidencial verdad histórica y nuevo trato con los Pueblos indígenas formada en 2001, fue la de otorgar un estatuto de autonomía para la isla en conformidad a los presupuestos normativos del Acuerdo de Voluntades de 1888. A propósito de aquello, en 2002 distintas autoridades de Rapa Nui (Gobernador, Alcalde y Presidente del Consejo de Ancianos) solicitaron al Gobierno la creación de una comisión formada por distintas personalidades políticas con el objetivo de “crear las bases institucionales para una política de Estado para la isla, habida cuenta de la singularidad y características especiales de dicho territorio.” (Presentación *He Haka Tere Hanga Mo Rapa Nui*, Archivo CODEIPA: 10). La propuesta fue acogida por el Estado y se constituyó el grupo a fines del 2002. El “grupo de personalidades” presentó su informe final para el año 2005 con diferentes propuestas, las que se ordenaron en 4 puntos: a) Aspectos institucionales, b) Asuntos de desarrollo, c) Fórmulas de financiamiento y d) Administración de tierras (Presentación *He Haka Tere Hanga Mo Rapa Nui*: Archivo CODEIPA). Con respecto a los aspectos institucionales, el grupo planteó el concepto de “estatuto especial” para referirse a una legislación que le daba mayor autonomía a la administración local de la isla con respecto al continente, con plenas facultades para tomar decisiones sobre el territorio. Para ello, era necesario aprobar una reforma constitucional donde se señalara el carácter especial de los territorios insulares de Isla de Pascua y Juan Fernández. La propuesta del grupo de personalidades proponía también, eliminar la dependencia administrativa de la región de Valparaíso, concentrar los servicios públicos en dos polos; de servicios descentralizados en el Municipio y las funciones del Estado central desde la Gobernación Provincial, entre otras propuestas. En

relación al punto PNRN, el grupo proponía un convenio de colaboración entre CONAF y una comunidad indígena, donde esta última actuaba como concesionaria de la propiedad fiscal.

En mayo de 2006, durante el primer Gobierno de Michelle Bachelet, la Presidenta se comprometió a iniciar una acción participativa para que los rapanui en un debate abierto, plantearan los diferentes temas a incluir en el proyecto de ley de Estatuto Especial. Ya en octubre de 2007, la comunidad hizo entrega de la “Propuesta Unificada de Estatuto Especial del Pueblo Rapa Nui”. En este documento, se plantearon los principios fundamentales que debía tener la futura legislación: Primero, la administración política del territorio especial tenía que adecuarse a la realidad étnica, antropológica, cultural y geográfica de Rapa Nui, segundo, el Pueblo rapanui al ser descendiente de los pobladores originarios de la isla, conserva manifestaciones étnicas, culturales y especial relación con la tierra, fundamento principal de su cultura y existencia y tercero, la relación entre el Pueblo rapanui y el Estado de Chile está reglamentada por el Acuerdo de Voluntades de 1888 (Presentación *He Haka Tere Hanga Mo Rapa Nui*, Archivo CODEIPA: 17). O sea, todo el debate sobre estatuto especial, que ha tenido diferentes escenas desde 2002, se basa fundamentalmente en el cómo cristalizar las diferencias especiales de Rapa Nui en relación a un modelo de Gobierno local, con mayor participación de la etnia y autonomía administrativa con respecto al continente.

Durante el año 2007, Bachelet promulgó el artículo 126 bis que señala “Son territorios especiales los correspondientes a Isla de Pascua y al Archipiélago Juan Fernández. El Gobierno y administración de estos territorios se regirá por los estatutos especiales que establezcan las leyes orgánicas constitucionales respectivas.” (BCN, 2007). Esta reforma constitucional abrió el camino legal para trabajar el estatuto y sin embargo, hasta el año 2015 aún no existía nada concreto. Recién durante 2014 se reactiva un trabajo conjunto entre el Pueblo rapanui y el Estado donde la CODEIPA entregó un plan de trabajo que tenía como una de sus prioridades el sacar adelante la promulgación de un estatuto especial para Rapa Nui. Como ya vimos, el estatuto es una medida administrativa de gran alcance, que incluye reformas administrativas, presupuestarias y territoriales, y los comisionados apostaron por incluir otras discusiones – como la de nueva administración del PNRN – en la misma reforma, respondiendo a diferentes demandas del Pueblo rapanui a través de un solo proyecto de ley.

Es por esto que en la pregunta de la consulta de octubre se señala que la coadministración iba a terminar con la entrada en vigencia del estatuto especial, donde se suponía, se iba a resolver jurídicamente la nueva administración rapanui del parque. Recordemos que hasta el momento se pensaba que la mejor opción para formalizar el traspaso del parque al Pueblo rapanui era a través de una corporación de derecho público, figura administrativa que requiere de la aprobación del poder legislativo para entrar en plena vigencia. Parecía más sencillo y expedito trabajar por aprobar una sola Ley que incluyese todos los cambios que trabajar en múltiples Leyes. Retomemos ahora la cronología con respecto a la consulta, donde aún faltaba por aprobar un procedimiento previo a la votación que incluyese instancias participativas con la comunidad ya que hasta el momento, el debate había tomado lugar solo en las reuniones de CODEIPA.

En la reunión del 22 de septiembre (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.09.2015: Archivo CODEIPA) Guido Aguilera, Encargado Nacional de asuntos indígenas

de CONAF, presentó una propuesta de procedimiento para ser aprobada por la CODEIPA. Este documento se estuvo trabajando con la abogada de la subcomisión Consuelo Labra, por lo que contaba con cierto nivel de conocimiento por parte del pleno. Los comisionados le hicieron una serie de observaciones al texto, entre la que destaca la de José Rapu quien señala como base de su argumento uno de los acuerdos tomados en plenaria CODEIPA, donde se acordó que se iba a trabajar en base al documento Ma'u Henua. "...entonces hoy día estoy viendo que se quieren quedar con todo, con funciones delegables en donde vamos a ser esclavos de CONAF." (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.09.2015: 7).

Recordemos que la propuesta Ma'u Henua tenía como horizonte la administración total de los bienes patrimoniales por un ente rapanui y a juzgar por las críticas de José Rapu, esto se estaba dejando de lado en el documento del procedimiento. Ninoska Cuadros Huki en respuesta, dijo que durante la reunión plenaria del 23 de julio nadie habló de una coadministración hasta el Ma'u Henua, sino que se dijo hasta el estatuto especial. También mencionó que con la elección de los nuevos comisionados se dejó atrás la comisión ad hoc y el Ma'u Henua, y que el 23 de julio no es la CONAF la que cambia los acuerdos sino que la propia subcomisión. El tema ahora era ver si era necesario agregar una segunda pregunta a la consulta donde se tratara quien iba a ser el ente rapanui de coadministración.

Rafael "Rinko" Tuki, Consejero nacional de CONADI quien estaba presente en la instancia, complementó las críticas hechas por Rapu, planteando que el decreto que hizo realidad la consulta estaba totalmente basado en el GOSPAN y que al decir coadministración, ya permitía poner más preguntas. O sea, a su juicio, la pregunta ya estaba dirigida de antemano. Dijo también, usando una metáfora deportiva, que en todos los partidos tenía que haber un árbitro y no correspondía que uno de los bandos tomara ese rol, y en este caso CONAF, la institución en conflicto, estaba tomando todas las responsabilidades a su cargo. José Rapu complementó diciendo:

"Yo solo quiero agregar una pregunta ¿Usted quiere que se administre a nivel local si, o no?, tan simple como eso y se acabó el problema pero aquí la pregunta está dirigida como dice Rafael coadministración no está definiendo si quieren los Rapa Nui administrar sus propios bienes o no está pidiendo si quieren coadministración amarrado total, si queremos amarrado total, que no queremos coadministración permanece CONAF estable tal como está y los Rapa Nui están pidiendo administrar sus bienes." (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.09.2015: 8)

Tanto Ninoska por CONAF, la nueva Gobernadora Carolina Hotu Hey³⁰ (quien asumió el 9 de septiembre) como el comisionado Zoilo Hucke expresaron que cual era la ansiedad o el miedo de esperar hasta el estatuto especial, que la coadministración era solo un paso transitorio hacia la administración rapanui del parque, a lo que Rafael respondió "Yo creo que es un error político asegurar que va a ver un estatuto." (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.09.2015: 9). Este debate expresa muy bien los primeros escepticismos frente a la consulta, donde no había ninguna seguridad de que el Estado fuera a respetar la promesa del carácter transitorio de la coadministración. Primero, la

³⁰ Según Marta Hotus Tuki, el cambio en la Gobernación se produjo a propósito de una dura crisis interna en el Gobierno de Bachelet, la que se materializó con un cambio de gabinete en dos de sus carteras más importantes. Asumieron en mayo como Ministro del Interior el DC Jorge Burgos y en Hacienda el PPD Rodrigo Valdés.

inexistencia de una pregunta o enunciado donde explícitamente se dijera que los rapanui iban a administrar de manera autónoma sus recursos en algún punto, hizo de la consulta un paso arriesgado, donde votar a favor de la coadministración podía poner en riesgo el sueño de una administración rapanui del parque. Segundo, salió a flote la hasta ahora desplazada propuesta Ma'u Henua, la que recordemos, fue en su momento una propuesta que logró una legitimidad transversal entre los miembros rapanui de CODEIPA. Esto muestra parte de las consecuencias del constante "tira y afloja" en las instancias de reunión con el Gobierno, donde incluso acuerdos tomados entre todas las partes involucradas podían sencillamente quedar sin efecto y tercero, en la línea de lo expresado por Rafael Tuki, no había certeza alguna de que el estatuto especial fuese a resultar esta vez, ya que desde al menos 2002 que el tema estatuto se venía trabajando en distintas instancias con el Estado y seguramente, por el carácter amplio y transformador de la medida, no había logrado la voluntad política necesaria para realizarse.

Retomando la reunión, Guido Aguilera manifestó que en la perspectiva de que el proceso fuese lo más participativo posible, se hacía necesario convocar no solo a las comunidades y asociaciones indígenas rapanui inscritas en CONADI, sino que también a las diferentes organizaciones autónomas como el Parlamento, al ser también instituciones representativas del Pueblo rapanui. Coincidió con las observaciones hechas por Rapu y Tuki, en la medida que las nuevas preguntas a integrar a la consulta debían nacer al alero de la participación y el diálogo con la comunidad, ya que una pregunta cerrada infringía los principios del Convenio 169. Expresó también una duda a ser resuelta con respecto al proceso de aprobación del procedimiento, de si era necesario convocar a todas las instituciones representativas rapanui para poner en marcha la consulta. La Gobernadora Carolina Hotu, dijo que eso le "quitaba piso" a la CODEIPA ya que el tema consulta había sido discutido y consensuado en reuniones plenarias en Santiago, y que la convocatoria abierta al Pueblo debía materializarse una vez que el procedimiento fuese aprobado por la subcomisión. Por la inasistencia de algunos comisionados, se definió dejar la aprobación definitiva del procedimiento para el 24 de septiembre, tomando nota de las observaciones realizadas en la instancia.

Para la reunión del 24 (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 24.09.2015: Archivo CODEIPA) el clima del debate se mantuvo en una línea similar a la instancia anterior, principalmente por las energéticas críticas que hiciera el Alcalde Pedro Edmunds. El edil rapanui manifestó que esta clase de consultas llevaban al Pueblo rapanui directo a una trampa, con la que se quería presionar a los isleños para validar un sistema ya instalado y sin apertura a modificaciones posteriores. Dijo que la única alternativa para dejar tranquilos a los rapanui era la creación de una corporación pública con una participación transversal de la comunidad. Manifestó también que estaba a favor de la consulta siempre y cuando fueran los propios rapanui quienes la organizaran y ejecutaran sin la intervención del Estado. Cerró diciendo que una vez más, el Gobierno estaba haciendo todo lo posible para impedir los procesos de autonomía en Rapa Nui, ya que el debate sobre la coadministración había desplazado la propuesta Ma'u Henua y también, había dejado atrás el proceso de creación de la corporación pública rapanui. De alguna forma dijo, los rapanui habían logrado "acorrallar" al Gobierno bajo la demanda de administración total de los recursos patrimoniales y con esto habían logrado volcar la discusión a sus propios términos. Finalmente, y tras la salida de Edmunds de la instancia, la subcomisión logró llegar a tres acuerdos.

“Acuerdo 1:

Se acuerda con el procedimiento de la consulta con las observaciones presentadas por los asesores entregados en la sesión anterior 22 de septiembre de 2015 e incorporados en esta sesión 24 de septiembre de 2015...

Acuerdo 2:

Se acuerda complementar a la pregunta aprobada en plenaria que la o las preguntas que surjan desde la comunidad de los talleres participativos previos ratificadas por la Comisión de Desarrollo se incorporen en la consulta...

Acuerdo 3:

Se acuerda considerar una tercera vía de propuesta desde la comunidad en la papeleta del plebiscito en el marco de la consulta...” (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 24.09.2015: 14)

Los rapanui lograron instalar un margen de apertura en la consulta con miras al inicio de los talleres participativos con la comunidad, calmando por el momento los escepticismos que veían en la consulta una jugada del Gobierno para apagar la demanda de administración total del parque. El debate ahora iba a pasar de las reuniones de CODEIPA a la comunidad rapanui. Veremos después que las críticas que hicieron diferentes miembros rapanui de CODEIPA fueron premonitorias de lo que finalmente ocurrió en las instancias de reunión con las familias. Durante la misma reunión del 24 se discutió también el aún suspendido cobro de entradas al parque, tema sumamente relevante si pensamos que el ente rapanui a coadministrar iba a contar con esos recursos para comenzar su gestión.

La Gobernadora Carolina Hotu abrió este tema mencionando que el Parlamento había amenazado con intervenir en el parque si se llegaba a reanudar el cobro de tickets durante el periodo de transición, por lo que sugería comenzar a cobrar después de realizada la consulta. En respuesta, Anakena Manuatomatoma puso sobre la mesa el acuerdo de plenaria del 28 de agosto donde se acordó que CONAF iba a comenzar a cobrar y hasta el momento seguía escudándose en la presencia del Parlamento en el parque para no hacerlo. Con esto a su juicio, CONAF una vez más no estaba respetando los acuerdos de plenaria, boicoteando en su inacción al futuro ente rapanui de coadministración. Ninoska replicó que CONAF simplemente no podía cobrar en las condiciones en las que se encontraba el parque en ese momento y que era necesario normalizar la situación, mencionó también que la institución no se iba a hacer cargo de cobrar por un servicio que no se estaba prestando y que además, los 24 funcionarios que trabajaban con CONAF se negaban a realizar el cobro por el riesgo que significaba enfrentarse al Parlamento. El comisionado Poky Tane Haoa, en la misma línea de Anakena, dijo que CONAF ya estaba dentro del parque y que a pesar de eso aún no cobraban. Se estaban perdiendo al menos 100 millones de pesos mensuales más que necesarios para la eventual administración rapanui del parque.

Si bien no hubo acuerdos sobre el tema, estas intervenciones permiten reconstruir el estado de la situación parque hacia finales de septiembre. Tenemos a un Parlamento que aún no ha perdido la capacidad de intervenir en el escenario político a través de sus maniobras disruptivas, una CODEIPA inestable en la que CONAF sigue siendo blanco de críticas constantes por parte de los subcomisionados y la Alcaldía y también, de una situación

territorial difusa al interior del parque, donde tanto CONAF como el Parlamento tienen posiciones. Vemos que continúa la situación de ingobernabilidad en Rapa Nui, de un estado de confusión y desequilibrio donde la búsqueda de acuerdos sigue siendo algo laborioso y cautivo. Este contexto le da una importancia capital a la consulta, constituyéndose en una gran oportunidad para darle una legitimidad transversal al proceso de nueva administración del parque, especialmente desde la vereda de CONAF si pensamos que ha sido foco de reprobaciones durante todo 2015. Bajo esta premisa, CONAF comprendió que el momento político requería de un mayor esfuerzo, de más iniciativa de querer hacer las cosas bien. En ese sentido la consulta de octubre fue especial, ya que se aplicó un método distinto, más democrático y más inclusivo, más allá de la simple votación en urnas.

El procedimiento de consulta para el acuerdo de administración del PNRN aprobado en CODEIPA consistió en cinco etapas (CONAF, 2015): a) planificación, b) entrega de información, c) reflexión y análisis interno del Pueblo rapanui, d) diálogo y e) sistematización de información y entrega de informe final. Durante la etapa de planificación se resolvió el diseño de la consulta en CODEIPA para después pasar a acordar las fechas para las reuniones familiares y los talleres, además de conformar a los equipos de facilitación intercultural. En esta fase se determinó que la base fundamental del Pueblo rapanui, más que los representantes electos, las comunidades y asociaciones indígenas inscritas en CONADI y las organizaciones autónomas eran por sobre todo las familias rapanui, priorizando las instancias de diálogo con las *Hua'ai* por sobre otras instancias de participación. Fue este giro el que hizo de la consulta algo diferente, ya que implicaba convocar a la comunidad rapanui en su conjunto para participar y opinar sobre el proceso. Se determinó que eran 37 las familias a citar, entre las que se incluyó también a las familias de apellidos Calderón, Cardinali, Edmunds y Pont.

En la etapa de entrega de información se esperaba entregar “toda la información relevante relacionada con la medida a implementar... Los medios de entrega de información serán escritos, orales, a través de medios de comunicación, talleres, reuniones...” (CONAF, 2015: 13). Esta fase tuvo 6 sub-etapas: a) Publicación del proceso de consulta en Web de CONAF, CONADI y Ministerio de Desarrollo Social, b) Reuniones, c) Talleres, d) Equipos de entrega de información, e) Documentación a entregar y f) Cronograma de talleres y reuniones. En esta etapa, se determinó que los equipos de entrega de información que iban a dirigir las reuniones con las familias y demás organizaciones del Pueblo rapanui iban a estar compuestos principalmente por profesionales rapanui: comisionados CODEIPA, un expositor rapanui, un facilitador intercultural, un profesional CONAF rapanui y otros profesionales CONAF para apoyo logístico. El objetivo de que los equipos estuviesen compuestos por miembros de la etnia guardaba relación con “facilitar el intercambio de opiniones en el lenguaje propio del pueblo, asegurando además, una adecuada incorporación de aquellos elementos y aspectos culturales propios de la sociedad y del Pueblo rapanui.” (CONAF, 2015: 12)

En la etapa de reflexión y análisis interno se esperaba implementar un proceso de evaluación conducido por los representantes del Pueblo rapanui con la comunidad, con ayuda técnica proporcionada por CONAF u otras instituciones del Estado. La intención era que los rapanui se organizaran de manera autónoma para evaluar lo acontecido en las reuniones familiares y los talleres. La etapa de diálogo consistió en la votación misma del 25 de octubre, donde se iba a decidir finalmente la implementación de la coadministración

y por último, la etapa de sistematización guardaba relación con la elaboración de un informe final que diera cuenta del proceso de consulta en su totalidad, incluyendo consensos y disensos. Vemos que el sello distintivo del proceso de consulta conducido por CONAF fue el ir directamente a las familias rapanui, apostando por un gran proceso de participación democrática donde la comunidad iba a informarse de primera mano del debate sobre nueva administración del PNRN, además de contar con un espacio para plasmar sus apreciaciones sobre un tema que hasta ahora, se había discutido principalmente en los espacios de deliberación política como CODEIPA. Pasemos ahora a revisar que sucedió en aquellas reuniones a través de las actas familiares que emanaron del proceso. (En Actas Familiares. Consulta Rapa Nui sobre la co-administración del Parque Nacional Rapa Nui, 2015)

La familia Fati manifestó absoluta desconfianza con el proceso dirigido por CONAF, apuntando a que la consulta era una estrategia del Gobierno para “dejar callados” a los rapanui y que no existía tampoco ninguna garantía de que el Estado cumpliera sus promesas. Los Haoa por su parte, dijeron que los jóvenes rapanui que habían estudiado en el continente ahora tenían la responsabilidad de tomar el control de la isla en sus manos: *Haka hoki mai to matou henua ki te rapanui* (Regresen nuestra tierra a los rapanui). Señalaron también que era necesario separar la discusión estatuto especial con la de restitución del parque, ya que la primera podía tomar demasiado tiempo y la tierra debía entregarse ahora mismo. Resolvieron solicitar a CODEIPA que se aplazara la consulta, a propósito de que la pregunta no dejaba estipulado claramente que la administración del parque iba a ser 100 % rapanui. Más que importante destacar que Camilo Rapu Riroroko, uno de los gestores principales de la propuesta Ma'u Henua, fue escogido por la familia como líder, explicándose así la intervención sobre el importante rol de los jóvenes profesionales rapanui –como Camilo– en la administración de los recursos comunes, pensando ya en una eventual salida de CONAF del parque.

Los Hereveri, manifestaron que la primera pregunta “ataba las manos” de los isleños, y que CONAF debía desligarse de la administración del parque para dar paso a que los rapanui tomaran el cuidado de sus recursos ancestrales. Dijeron también, que el Parlamento llevaba adelante sus acciones sin preguntarle a nadie, y por eso era necesario convocar a toda la población para la conformación del ente rapanui a coadministrar. Por último, como propuesta, señalaron que se debía elegir un líder o representante de cada Mata para coadministrar junto a CONAF. Esta singular propuesta, que reactiva los sistemas de organización de la antigüedad recordemos, ya había sido puesta en el debate anteriormente por el Alcalde Petero Edmunds. Se visualiza una vez más, la importancia de organizar un ente de administración bajo los sistemas de autoridad y representación propios de la isla. Destacar también la crítica al Parlamento, donde vemos ya una cierta apuesta desde algunas familias a encaminar los procesos de autonomía por la vía de los acuerdos y negociaciones con el Estado. En la familia Araki esta apreciación negativa, tomó la forma de una desconfianza frente a la toma del parque, donde se solicitaba que los resultados de la consulta se hicieran respetar y se liberaran los caminos de una vez por todas, juicio que también apareció en la familia Huki 2. Curioso es que el Presidente del Parlamento sea un Araki, y que al mismo tiempo, al menos en estas actas, la familia Araki aparezca como una de las más críticas frente a la política del Parlamento. Retomando elementos que ya hemos visto en páginas anteriores, las lateralidades genealógicas rapanui son tan amplias y diversas que el apellido es una forma parcial de acceso a la sociedad rapanui.

Naturalmente, el árbol a medida que crece desarrolla nuevas ramas y raíces. Por lo tanto lo más probable, es que la familia Araki señalada en estas actas no tenga mucho que ver con los Araki relacionados a Leviante más allá del apellido. Es posible de hecho, que la familia de Leviante ni siquiera haya participado del proceso organizado desde CODEIPA. Esto nos muestra un punto ciego de la metodología de la consulta, y que también, es el punto ciego con el que ha tenido que lidiar todo instrumento político de representación en la isla; la complejidad de los performáticos lazos de parentesco rapanui.

Los Hotus por su parte, manifestaron que este proceso de consulta constituía una gran oportunidad para Rapa Nui y que por supuesto había que tomarla, ya después con el camino al andar se vería el cómo trabajar juntos como Pueblo. Se solicitó aplazar la consulta 15 días y se acordó que se aceptaba la coadministración del parque con CONAF hasta el 31-12-2016. Se dejó constancia que el proceso de consulta debió haber sido dirigido por el Ministerio de Agricultura bajo la supervisión del Ministerio de Desarrollo Social y no por CONAF. Interesante perspectiva la de los Hotus, la que podríamos situar en el marco de una estrategia de guerra de posiciones, de un proceso gradual enmarcado en las vías institucionales. Posiblemente, la presencia de Alberto Hotus en la familia y también de Marta Hotus, quien había dejado su cargo de Gobernadora hace muy poco y que además fue escogida como líder familiar, influyeron enormemente en el contenido de estos acuerdos.

En la familia Huki 1 la posición fue drástica en muchos sentidos. Primero, Joel Huckle activó los antiguos preceptos del poder rapanui apelando a que por derecho de herencia –el mayor, *Atariki* – era el jefe de su clan, segundo; decidieron no participar de la consulta apuntando a que CONAF, el Ministerio de Agricultura y CONADI no tenían derecho a consultar sobre nada de lo que pertenecía a Te Pito o Te Henua y tercero, concluyeron que el proceso debía ser cancelado en su totalidad. Así, el quiebre de la familia Huki 1 con CONAF fue total, algo no tan sorprendente si pensamos que gran parte de la rama familiar se organizó en torno al liderazgo del Parlamento. Por el contrario, la familia Huki 2 manifestó su preocupación por la continuidad de la toma en el parque y la importancia de pasar hacia una suerte de normalidad a través de una coadministración entre CONAF y una corporación rapanui. Se dijo también que desde hace 8 años que se llevaba a cabo la discusión sobre estatuto especial y nada aseguraba que saliera en este momento, y que también era importante reformular la pregunta para no levantar tantas suspicacias en el Pueblo rapanui, lo que hacía necesario prolongar el proceso de consulta. A diferencia de los Huki 1, políticamente cercanos al Parlamento, los Huki 2 –donde encontramos a Ninoska Cuadros Huki, encargada provincial de CONAF– sitúan sus críticas y propuestas dentro de los marcos del proceso de consulta impulsado por el Estado a través de CONAF. Esta es otra escena de la multiplicidad de puntos de vista en el seno de una misma familia, o la verdad, de un mismo apellido rapanui, donde el crecimiento de las lateralidades genealógicas además de dar vida a nuevos troncos del árbol, da vida a nuevas perspectivas.

En la familia Ika, se plantearon tres acuerdos; primero; que estaban de acuerdo a que se traspasara la administración, planificación, restauración, investigación, conservación del territorio ancestral y todos los recursos naturales tangibles e intangibles, además de todos los derechos intelectuales a una institución autónoma creada y elegida por los rapanui. Segundo, la validación y reconocimiento del *Mau Hatu* como un ente validador de la administración del parque nacional y tercero, el postergar la consulta porque hacía falta tiempo para lograr hacer entender a la comunidad la pregunta a plebiscitar. También, la

familia propuso dos preguntas para la eventual reorganización de la consulta: “1.- ¿Está usted de acuerdo con que la administración (Subcomisión – CONAF) del parque rapanui sea hasta el periodo de un año, plazo desde la fecha de esta consulta? 2.- ¿Quieres o está de acuerdo que se traspase la administración, planificación, restauración, investigación y conservación del territorio ancestral, a una institución autónoma creada y elegida por los rapanui?” (Acta familiar Ika, 2015: pp.13-15). Las ideas de la familia Ika escenifican un claro manejo del lenguaje jurídico del Estado, desarrollando en sus acuerdos las potenciales competencias y atribuciones que le corresponderían al ente de administración rapanui. La apuesta Ika fue despejar la falta de claridad de las preguntas de la consulta con propuestas y definiciones en el marco de la jurisdicción chilena. Esta perspectiva, al igual que la familia Hotus, se sitúa dentro de un marco estratégico de guerra de posiciones, donde el Estado se sitúa tanto como un blanco así como un punto de apoyo para las demandas. Importante mencionar que entre los participantes de la reunión está Ema Tuki Ika, destacada líder rapanui que trabajó como oficial de Registro Civil entre 1994-1996 y después en CONADI entre 1997-2007. Veremos después que Ema tomó un rol clave en el despertar de los *Hōnui*. La presencia de personas como ella en la familia, con una larga trayectoria en las instituciones del Gobierno insular y en la discusión política en Rapa Nui, explica el carácter de las propuestas de los Ika, las que pueden perfectamente ser captadas desde los parámetros de la política pública.

La familia Nahoe hizo hincapié de que la nueva organización rapanui debía formarse con nuevos rostros y que debía incluirse en la consulta una pregunta que se refiriera al cómo de la formación del nuevo ente. Manifestaron también la preocupación de que en la familia nadie sabía que ocurrió con los dineros cobrados por el Parlamento, señalando que no era justo que unos pocos hayan recibido el dinero de todos. En la misma línea crítica frente a las acciones del Parlamento, los Nahoe dijeron que esperaban que una vez que se pusiera en marcha la coadministración, se pusiera fin a las tomas en el parque. Finalmente, la familia concluyó que los plazos del proceso de consulta eran los óptimos y que lo importante era consolidar este proceso de traspaso lo antes posible. Cerraron diciendo que les parecía importante que parte del dinero recaudado por la eventual coadministración se destinara a asuntos sociales. La perspectiva de la familia Nahoe en esta oportunidad, está dentro de las más dóciles frente al proceso, donde no se puso en cuestión ni las preguntas ni los plazos de la consulta dirigida por CONAF. Esta postura se explica a propósito del desgaste que implicaba estar casi un año en una situación de conflicto e incertidumbre con respecto a la principal fuente de ingresos de la isla.

Por otro lado en la reunión Pakarati – Roe – Tori, donde participaron 67 personas, las opiniones fueron divergentes. En primer lugar, se pusieron sobre la mesa diferentes alternativas de preguntas, las que en la línea de lo dicho por otras familias, dejaban claro que el destino indiscutido del proceso era la administración total del PNRN por parte de un ente rapanui. Frente al tema de la forma en que se estaba llevando a cabo la consulta, dentro de las opiniones se dijo que era necesario aprovechar la oportunidad y también, se criticó que la pregunta estuviese escrita de antemano. Uno de los asistentes incluso dijo que este proceso estaba tan mal implementado que le recordaba los tiempos de Pinochet, de una imposición unilateral con un dejo de amenaza. De todas maneras, las familias asistentes lograron puntos de acuerdo, donde definieron que primero; había que separar la discusión estatuto de la discusión PNRN, segundo; había que agregar en la consulta un tiempo finito de coadministración y dejar claro que posterior a eso, una corporación rapanui

se iba a hacer cargo de administrar el patrimonio tangible del parque. Por último, remarcaron que del propio Pueblo rapanui debía nacer lo que se quería, es decir, la conformación del nuevo ente debía ser por sobre todo, un trabajo autónomo y fuera de cualquier intervención estatal.

La familia Pakomio fue dura con el proceso. Dijeron que ningún servicio público de la isla estaba capacitado para realizar esta consulta y menos en un plazo tan escueto. Manifestaron que el proceso era ilegal, ya que nadie de afuera podía venir a preguntar cómo se debía manejar la propia casa. Entre otras cosas, señalaron que la pregunta era muy ambigua, que el Estado estaba dividiendo a los rapanui a partir de la consulta y que era necesario unirse como Pueblo para enfrentar la coadministración organizados y alineados. Solicitaron en consecuencia la suspensión de la consulta, con la idea de realizar más instancias informativas y que era necesario educar más a la población sobre el tema. Si bien los Pakomio no dilapidaron el proceso si fueron muy críticos con él, apelando a que se estaba apurando demasiado una discusión que requería más tiempo y socialización. No le cerraron la puerta a la coadministración pero sí fueron claros en que era necesaria más organización autónoma desde los rapanui para afianzar y defender lo avanzado en CODEIPA.

En la familia Paoa señalaron que la pregunta de la consulta era obligada e impositiva, que el cierre de los centros ceremoniales ejercido por el Parlamento era necesario y que la coadministración era una jugada del Estado para evitar el traspaso total del PNRN a un ente rapanui. Eso sí, se reconoció que el Parlamento se había debilitado como organización representativa del Pueblo y que era importante unirse a través de otro instrumento. Frente al tema CONAF se dieron dos perspectivas; que el pueblo ya no los quería por que hacían mal su trabajo versus que no habían hecho mal su trabajo ya que la mayoría de sus funcionarios eran en efecto, rapanui. De todas maneras, dijeron que la coadministración ya era un hecho y era importante que un miembro de la familia participara de esa instancia. Esto último muestra una cierta diferencia de enfoque con respecto a las otras familias, más centrada en el quehacer de los Paoa frente al contexto de transformaciones. Directamente, más que solicitar un aplazamiento, la familia tomó la definición de involucrarse estrechamente en el proceso de recuperación del parque, independiente de la forma en la que se llevase a cabo.

En la reunión de la familia Pate Ñiare, acordaron que era necesario cambiar la primera pregunta de la consulta por: ¿Si es que CONAF va a administrar el parque o UD. quiere que las 37 familias lo administren? También, señalaron que CODEIPA debía decir la verdad al Pueblo rapanui, ya que CONAF estaba obligando a los rapanui a aceptar sus ideas. Esto llevó a uno de los participantes a preguntar a la comisionada Anakena que opinaba sobre este tema como rapanui, dejando de lado su rol como comisionada, a lo que respondió, “cuando hicimos este trabajo, siempre fue queriendo la administración. Esto de la coadministración fue lo que pudimos traer desde allá.” (Acta familiar Pate Ñiare, 2015: 13). Ya hemos dicho que, la estrategia gradualista, institucional, tiene aquel costo, de dejar atrás algunos principios en pos de potenciar un diálogo político que avanza, se desarrolla y va cumpliendo etapas. La vuelta a las familias representó así, una oportunidad para que los comisionados expresaran lo que realmente pensaban del proceso.

La familia Pate Tuki votó “unánimemente” el sí a la coadministración, y dejaron la pregunta abierta de si era posible que el excedente de las entradas al parque fuera utilizado en obras

sociales. Expresaron además que había que crear la corporación familiar público-privada pronto. Esta postura de apoyo general al proceso dirigido por CONAF, podría resumirse en la expresión de uno de los participantes: “Yo llamó a votar si a la coadministración. Debemos juntarnos como familia porque si nos dormimos nos va a comer el monstruo.” (Acta familiar Pate, 2015: 5). Es una perspectiva similar a la de los Paoa, donde se visualiza un desafío familiar en la eventual coadministración, solo que aquí es un sumarse sin tensiones. Recordemos que los Paoa también llamaron a rearmarse como familia, pero vieron una serie de contradicciones en el proceso que era necesario dejar en claro.

La familia Pont, siguiendo la línea de las familias Ika y Hotus, presentó sus críticas bajo toda la formalidad de una conversación pública, donde incluso redactaron un documento aparte con los acuerdos familiares:

“Acuerdos

Considerando que los talleres se realizaron en distintas familias de Rapa Nui, se han producido diálogos en pos de unificar un criterio sobre lo que requiere la comunidad, en dicha línea se solicita a quienes coordinan este proceso la posibilidad de considerar los siguientes acuerdos:

- 1.-Posponer la consulta para otra fecha, a objeto de profundizar las discusiones sobre todos los temas que nos preocupan como rapanui, frente a la forzada votación que se nos quiere arrastrar, sin que se tenga un consenso final de todas las familias representadas.
- 2.-Reformular las preguntas en orden de incorporar temáticas de urgentes necesidades de aclarar respecto del futuro de los temas de la bio-diversidad, del recurso Mar, de las propiedades y reservas de terrenos para el futuro de los rapanui, de los monumentos, de nuestro patrimonio cultural.
- 3.-Emplazar al Ministerio del Interior o de Planificación, a que den cuenta o señalen si existe alguna iniciativa de llevar a efecto o de resolver la creación de una Corporación de Derecho Público para la administración del PNRN.
- 4.-Permitir la participación de un representante de cada familia, en el proceso de elaboración concreta del instrumento de consulta (formulario de votación), lo anterior con la finalidad de actuar a modo de ministro de fe sobre el proceso, velando por la incorporación real de todos los aportes generados en los talleres participativos.
- 5.-Solicitar a la coordinación del proceso de votación, la aclaración respecto al sistema de votación a utilizar en caso de validarse la actividad, esto debido a que parte de la comunidad requiere de acompañamiento durante el proceso de votación.” (Documento adjunto a Acta familiar Pont, 2015: 25)

Tal y como lo habían dejado claro ya varias familias rapanui, los Pont manifestaron que la consulta debía ser postergada para dar más tiempo al debate y socialización entre la comunidad, además de que se estaba forzando una votación sin haber buscado antes un consenso entre las *Hua'ai*. Por otro lado, los Pont quisieron llevar el proceso más allá de sus objetivos iniciales, señalando la necesidad de integrar otras temáticas “de urgentes necesidades de aclarar” a la consulta. Quizás, sea demasiado esperar tanto de una consulta indígena, pero la petición tiene sentido si pensamos que todos esos temas son materia de discusión en CODEIPA y la convocatoria constituía una gran oportunidad para manifestar todos los temas pendientes. Si bien habían existido otras instancias de participación política de la comunidad dirigidas por la subcomisión –como ocurrió por

ejemplo con el conflicto de 2010 –, nunca antes se había ejecutado un programa de participación tan extensivo, tan amplio, tan transversal, de convocar a todas las familias rapanui a conversar y debatir sobre un tema que se discutía en CODEIPA. Por último, destacar entre las propuestas de los Pont el “permitir la participación de un representante de cada familia, en el proceso de elaboración concreta del instrumento de consulta”. Ya hemos visto que el asunto crear algún instrumento de representación política de las familias ha aparecido en el debate durante todo el 2015, pero siempre enmarcado en el eventual proceso de traspaso de funciones de CONAF hacia un ente rapanui de administración. La propuesta de la familia Pont va en una línea diferente, apelando a que el momento de conformar una instancia de representación de todas las *Hua'ai* era ahora, en pos de darle un seguimiento más estrecho y directo al proceso. Interesante perspectiva, que de alguna forma se adelanta a lo que va a pasar después.

En una línea argumentativa muy similar a la de los Pont, los Rapahango adjuntaron un documento al acta para expresar sus opiniones con respecto a la consulta:

“Familia,

Respecto de la votación o consulta próxima al Pueblo Rapa Nui, por parte de CONADI, los términos que se debería proponer, como postura de la Familia a este tema:

A) Posponer la consulta para otra fecha, a objeto de profundizar las discusiones sobre diversos temas que nos preocupan como nativos, frente a la forzada votación que se nos quiere arrastrar, sin que se tenga un destino final y desconocimiento sobre las opiniones de las demás familias representadas.

B) Reformular las preguntas en orden incorporar temáticas de urgentes necesidad de aclarar respecto del futuro, en los temas por ejemplo: La biodiversidad, el recurso marítimo, de las propiedades y reservas de terrenos para el futuro de los isleños nativos, del manejo de los monumentos, de nuestro patrimonio cultural, etc.

C) Emplazar al Ministerio del Interior o de Planificación, a que den cuenta o señalen si existe alguna iniciativa de llevar a efecto o de resolverse la creación de una Corporación de Derecho Público, para la administración de los fondos que se recauden por ingresos al PNRN.” (Acta familiar Rapahango, 2015: 9)

Las propuestas son prácticamente idénticas a las de la familia Pont, lo que muestra una clara coordinación entre ambas familias para “disputar” el proceso de participación abierto por CONAF. Imagino que, la intención era levantar un marco común de reivindicaciones desde las familias para “desbordar” el proceso de consulta con demandas y propuestas claras. Dice el acta también que se propuso durante la conversación familiar que “se reúnan cada jefe de familia para cruzar información al final de las reuniones.” (Acta familiar Rapahango, 2015: 7). En el marco de las asambleas familiares convocadas por CONAF, se comenzaron a consolidar liderazgos familiares, o más bien, se formalizaron liderazgos “naturales” de las *Hua'ai*, lo que dio pie a que algunos rapanui se preguntaran el cómo darle una continuidad, un cauce, un destino al fértil proceso de diálogo y discusión que estaban desarrollando las familias rapanui a partir de la convocatoria y gestión de CONAF junto a los subcomisionados CODEIPA. Aquella intervención, del reunirse cada jefe de familia va en esa dirección, donde además de buscar construir una perspectiva común como Pueblo frente al cuestionado proceso, se esperaba continuar el debate sin la presencia de representantes del Estado.

Los Rapu lograron convocar a 48 personas a su asamblea familiar, lo que coloca a esta reunión como una de las más numerosas, y el acta es corta y clara: “Se llega a acuerdo que familia Rapu Haoa, Rapu Pua y Rapu Briones no participar de consulta y votación...En el supuesto caso que se hiciera la consulta, nosotros decidimos como familia extender plazo consulta.” (Acta familiar Rapu, 2015: 5). Lo que podemos rescatar de singular de esta acta, más allá de los contenidos que van en la misma línea de lo planteado por la mayoría de las familias rapanui, es la capacidad de confluencia e integración que muestra el tronco familiar Rapu frente a otras familias. Ya hemos visto que, las lateralidades genealógicas y sus múltiples caminos de desarrollo devienen a veces en diferencias radicales de perspectiva – recordemos las diferencias entre los Huki por ejemplo –, lo que no parece darse de tal forma entre los Rapu. El que tres ramas diferentes del apellido se hayan reunido y hayan tomado una perspectiva común habla de una gran capacidad de unidad de la familia.

Un tono más confrontacional y de ruptura fue el que se experimentó en la reunión de los Teave – Chávez – Manuheurooa. La asamblea comenzó con la intervención “Rapa Nui es una nación grande, no podemos permitir que extranjeros deban dirigirnos:” (Acta familiar Teave, 2015: 11). Frase que bien podría resumir la conversación que terminó dándose. Se dijo que la consulta debía ser dirigida por las 36 familias rapanui y que no correspondía que un extraño viniera a preguntar sobre asuntos de la isla. Se planteó que la consulta era ilegal, y que CONAF y CODEIPA nunca habían cuidado como correspondía la tierra ni las personas ni las riquezas ancestrales. El acuerdo familiar naturalmente fue anular por completo la consulta. Este discurso, representa la visión del Parlamento, de una mirada estratégica más disruptiva y de quiebre con el Estado y sus formas de llevar adelante procesos de transformación en Rapa Nui. Es un contra la mediación, un contra de las reformas jurídicas y un llamado a la autonomía radical. Esta perspectiva fue principalmente manifestada por Erity Teave, una de las principales líderes del Parlamento.

La reunión más numerosa de todas fue la de los Tepano, la que contó con 75 asistentes, y se movió en los mismos términos que la mayoría de las reuniones; un marcado rechazo a la forma en la que CONAF estaba llevando la consulta. Se dijo que la consulta era un arma de doble filo y que era ilegal, que nadie sabía con seguridad cuando se iba a zanjar el tema estatuto y que era mejor condicionar la pregunta a un plazo mínimo donde la administración total iba a pasar al Pueblo, que se necesitaba más tiempo para reflexionar, en fin. La familia acordó que la administración total debía pasar al Pueblo rapanui lo que hacía necesario aplazar la fecha de la consulta. Destacar primero, el gran poder de convocatoria del apellido Tepano hacia sus diferentes ramas y segundo, la presencia de Ernesto Tepano Rapu, conocido en la isla como Pantu, quien pronto será otra de las figuras clave en el despertar de *Hōnui*.

Por último, exponer la insólita situación que se vivió en una de las asambleas del apellido Tuki, donde según el acta “Por falta de tolerancia en escuchar las ideas de todos, la gran mayoría se retira, por lo mismo no se eligió al representante de la familia.” (Acta familiar Tuki, 2015: 5). Se entiende por las intervenciones que quedaron en acta que el conflicto fue originado por el debate entre el camino etapista, de un apoyo crítico y propositivo al proceso, y el camino rupturista, de declarar nula la consulta y expulsar a CONAF de la isla. O dicho en otros términos, vemos reproducido los términos del debate CODEIPA – Parlamento en el seno de una asamblea familiar. Digo insólita situación porque fue la única instancia donde la conversación terminó diluyéndose por las diferencias de perspectiva. Hay que decir que

el tronco familiar Tuki es el más numeroso de la isla, con múltiples ramas y por cierto, múltiples puntos de vista, lo que puede explicar las radicales diferencias que se asomaron en la asamblea. Si bien, se hicieron tres reuniones para el tronco Tuki – justamente por ser el más populoso de la isla –, solo en esta instancia se dieron estos problemas. Esto representa lo complejo y tenso que fue el debate entre los propios rapanui durante casi todo el 2015, donde el quiebre definitivo era una amenaza permanente para la continuidad de los procesos de cambio dirigidos “desde arriba” y activados “desde abajo”. El episodio de los Tuki también nos muestra la diversidad de puntos de vista de las familias rapanui frente a la discusión, donde en este caso ni siquiera pudieron llegar a una perspectiva en común. Ser familia a veces, no es sinónimo de estar de acuerdo.

Así, a partir de un proceso que duró 16 días y donde participaron más de 741 personas, la mayoría de los rapanui se declararon en contra de la consulta a partir de múltiples argumentos, ya sea desde una crítica a la forma del proceso – la vía etapista, de guerra de posiciones – así como desde una crítica al proceso en sí – la vía rupturista, de guerra de movimientos –. La gran herramienta de participación diseñada y aplicada por CONAF, inédita en la isla, la que tenía como principal objetivo el legitimar un proceso de diálogo accidentado y lleno de dificultades, va a terminar por alzarse en contra de sus propios creadores.

En la reunión de la subcomisión del 16 de octubre (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 16.10.2015: Archivo CODEIPA), la primera instancia de la subcomisión después las asambleas familiares, el quiebre entre CONAF y los comisionados fue rotundo. Los comisionados emplazaron a CONAF a que se pronunciara a la solicitud mayoritaria del Pueblo rapanui de aplazar la consulta, y la respuesta de Guido Aguilera, quien era recordemos, el encargado nacional de asuntos indígenas y sociales de CONAF, fue que era imposible, ya que eso se había definido en la etapa de planificación donde ya se habían revisado los plazos y el cronograma. También CONAF señaló, ante el acuerdo del 24 de septiembre donde supuestamente se abría la posibilidad de integrar preguntas que nacieran de las asambleas familiares, que la idea de lo acordado guardaba relación con incluir interrogantes que contribuyeran, clarificaran o aclararan la medida que se estaba consultando y no cambiar su sentido. La respuesta de los comisionados ante tal justificación fue categórica.

“...a pesar de los acuerdos que según tú hayamos tomado, el convenio 169 tiene un fundamento y el fundamento es que en los talleres participativos sirvan para algo y esto debe de servir para que el pueblo se exprese de lo que realmente ellos quieren, si eso no está presente en esta cosa que tú estás haciendo, de que sirvió que tu fueses a trabajar con las familias o llevases talleres participativos cuando en el fondo lo que tú al final si quieres hacer es imponer tu coadministración.” (Comisionada Anakena Manutomatoma, Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 16.10.2015: 22)

Mata U'i Roa Atan, recordemos representante del Alcalde en la subcomisión, complementó a Anakena argumentando que cuando se comenzó el trabajo con las familias la idea era incluir los acuerdos transversales de las asambleas en al menos una pregunta de la consulta. Si todo iba dirigido solo a mejorar las preguntas ya formuladas, nada de lo que se hizo tuvo en realidad sentido. Ante esta arremetida de argumentos en contra de CONAF desde diferentes aristas, Aguilera insistió en que todo el aparataje de decretos y resoluciones jurídicas que le daban realidad de Estado a la consulta iban encaminadas al claro propósito de consultar sobre una eventual coadministración y no sobre una

administración total por parte de un ente rapanui, y que a estas alturas de la discusión hacer cambios estaba fuera de lugar. La Gobernadora Carolina Hotu, no sin antes decir que podía ser peligroso para el futuro el desvalorizar los acuerdos alcanzados en CODEIPA, responsabilizando de alguna forma a la subcomisión de la situación, señaló que un posible camino para encarar el conflicto podía ser el incluir una nueva pregunta a la consulta donde el Pueblo tuviese la oportunidad de marcar la opción de una administración 100% rapanui. Esta opción fue después descartada por Aguilera, ya que contradecía la pregunta inicial. En consecuencia, la reunión después de un largo debate, terminó sin acuerdos.

Analicemos la nueva situación de quiebre comisionados – CONAF a partir de los acontecimientos. El alcanzar un consenso en torno a los plazos y los mecanismos de la consulta fue un trabajo arduo, que tomó varias instancias de subcomisión y de plenaria. Ante un escenario político dinámico, con el Parlamento apostado en los puntos de acceso, la consulta siempre estuvo amenazada por la inestabilidad del escenario, con una constante presión “desde abajo” que demandaba concretar un traspaso definitivo de la administración del PNRN a un ente rapanui. Como hemos visto, ya son varios meses de negociaciones sin llegar a resultados claros, por lo que la coadministración emergió como una “moneda de cambio” desde el Estado, como una estrategia para apaciguar los ánimos y mostrar que el proceso iba avanzando y la verdad, nunca contó con toda la legitimidad de los comisionados. Recordemos que en algún momento del debate el tema del traspaso iba a basarse enteramente en el proyecto Ma’u Henua, el que contemplaba diferentes fases llegando finalmente a una administración completa por parte del ente rapanui, y fue el Estado el que dejó esos acuerdos sin efecto para comenzar a hablar de una coadministración. En la misma instancia de subcomisión Anakena sacó a relucir el hecho de que claramente CONAF no tenía derecho alguno a mencionar que los comisionados pasaban a llevar acuerdos, teniendo presente que ellos mismos habían comenzado con esta práctica dejando fuera del debate el proyecto Ma’u Henua. Por otra parte, iluminadora fue la frase de la comisionada Irene Haoa en la misma instancia de subcomisión: “Yo fui a mentir por CONAF”, la que podemos complementar con los dichos de Anakena en la asamblea familiar de los Pate Ōiare, donde fue emplazada a hablar más como rapanui que como representante de CODEIPA: “Cuando hicimos este trabajo fue queriendo la administración. Esto de la coadministración fue lo que pudimos traer desde allá.”

Volvemos una vez más a las dificultades y limitaciones de la estrategia de guerra de posiciones, de un camino gradual de transformaciones a través de organismos de gobernanza: quien realmente decide y tiene la última palabra en estas instancias sigue siendo el Estado central, del continente más que el Estado local en Rapa Nui, y ante la urgencia y necesidad de realizar cambios y transformaciones en la isla a veces, los representantes rapanui en organismos de Estado simplemente tienen que dejar de lado sus principios y convicciones para consolidar procesos de cambio en curso. Ahora, con el resultado favorable a la demanda de administración total por parte de un ente rapanui que emanó de las instancias familiares organizadas por CONAF y CODEIPA, la situación iba a cambiar y de manera drástica.

“ Acuerdo y contrapropuesta consulta CONAF

Sobre administración Parque Nacional Rapa Nui

Los representantes electos de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua dan a conocer lo siguiente:

A) Antecedentes previos

...

5. De esta forma y acordado por los comisionados electos, se llamó a un taller general a las cabezas de las familias ancestrales de Rapa Nui consultadas por CONAF en los talleres antes mencionados, a los representantes de asociaciones, comunidades y líderes de opinión local, a fin que comparecieran y dieran su opinión respecto al proceder de CONAF, quienes han indicado que la información recabada se ha manejado por dicha institución de una forma que no se condice ni con la voluntad del pueblo que asistió a dichos talleres, ni con la buena fe que debe predominar durante todo el proceso de consulta que estatuye el Convenio 169 de la OIT, y además manifestando su voluntad a que es lo que debe consultarse.

B) Contrapropuesta de los representantes de las familias ancestrales, asociaciones comunidades y líderes de opinión local:

En dicha reunión, ocurrida el 21 de octubre de 2015, a las 18:00 hrs. en dependencias de la Gobernación Provincial de Isla de Pascua, los representantes de las respectivas familias se han manifestado, rechazando de la forma más absoluta el proceder del Estado en lo que se lleva de Consulta, y planteando una contrapropuesta que se da a conocer mediante este instrumento y que reza de la siguiente forma:

Los abajo firmantes, manifiestan ser representantes de familias ancestrales Rapa Nui, organizaciones y comunidades Rapa Nui, y declaran que frente a la consulta de CONAF referente a si se “está de acuerdo con la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui hasta la entrada en vigencia del Estatuto Especial de administración”, lo siguiente:

Cambiar la pregunta a consultar propuesta por CONAF por la siguiente: “¿Está de acuerdo con que se entregue la completa y total administración y conservación del Parque Nacional Rapa Nui al pueblo Rapa Nui?”.

Respecto al órgano que se encargará de la administración del Parque Nacional Rapa Nui, se solicita un plazo de 15 días a partir del 25 de octubre de 2015, para organizar y decidir que ente representativo será el que representará al pueblo Rapa Nui.

Dependiendo de la voluntad del Gobierno, respecto a acoger este cambio de la consulta, los antes convocados y a quienes representan concurrirán a votar en la nueva oportunidad. En caso contrario no comparecerán a votar.” (Acuerdo y Contrapropuesta consulta CONAF en Informe final consulta, 2015: 29-35)

En una inteligente maniobra, los comisionados volvieron a las bases y retomaron la estrategia de boicot al Estado que ya habían puesto en marcha cuando llamaron al Pueblo a tomar el control de los accesos del parque, solo que esta fue de manera más diplomática. La misiva entregada a CONAF el 22 de octubre es clara: de no escucharse la voz de la comunidad rapanui simplemente no se iba a asistir a votar, lo que en definitiva invalidaba todo el proceso de consulta y con ello, las negociaciones en CODEIPA en torno al traspaso del PNRN, lo que podía dar inicio a un nuevo espiral de conflictos entre el Pueblo rapanui y el Estado. La respuesta de CONAF no se hizo esperar y al día siguiente a través de la Resolución N° 486 (En Informe final consulta, 2015: 36-40) Aarón Cavieres, máxima autoridad de CONAF a nivel nacional, notificó formalmente a los comisionados que sus demandas no iban a ser acogidas, amparándose en los mismos argumentos que Guido Aguilera ya había puesto sobre la mesa, principalmente el acuerdo de la subcomisión del 24 de septiembre que señalaba que solo se iban a incluir preguntas que complementarían la pregunta inicial. El documento de la resolución cierra eso sí, que en consecuencia a la

aplicación de dicho acuerdo se iban a incluir tres nuevas preguntas que surgieron en las asambleas familiares y que si guardaban relación con complementar la pregunta inicial: a) ¿Quién será el ente coadministrador rapanui que administrará los recursos?, b) ¿Quién fiscalizará la coadministración? Y c) ¿Quién gestionará y planificará los recursos patrimoniales? La verdad, no se entiende muy bien que esperaba CONAF con la inclusión de estas preguntas que ninguna relación tenían con lo que se estaba demandando. Ahora solo quedaba esperar lo que iba a ocurrir el 25 de octubre, día del plebiscito.

Lo que en un comienzo se pensaba como una gran jornada de participación democrática fue a todas luces un fracaso, ya que solo concurren a votar 319 personas; 294 en Rapa Nui, 11 en Santiago y 14 en Valparaíso. O más bien, fue un fracaso desde la perspectiva del Estado y un éxito desde la perspectiva de la comunidad rapanui organizada, donde el llamado a no participar hizo total sentido a los isleños. De los 319 votos emitidos, el 86,6% se inclinó por el Sí a la coadministración, mientras que un 13,4% rechazó la medida, no contabilizándose votos nulos o blancos (Informe final consulta, 2015). En la reunión de la subcomisión del 27 de octubre (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 27.10.2015: Archivo CODEIPA) donde asistió Aarón Cavieres, la indignación de los rapanui fue total.

“¿A usted le parece razonable que en una votación salga favorable un 12% sabiendo que hay un 88% de abstención y aun así usted cree que eso es razonable y lo hecha para adelante como nublándose de una realidad empírica de abstención por la forma la pregunta y adonde quiere llevar a usted la etnia y más aun a usted no le parece razonable dudar del procedimiento que está planteando llevarlo efectivo cuando hay una mayoría allá afuera que es el 88%, le va a truncar eso a usted no le molesta eso, no encuentra de que posible que la etnia salga a la calle y le diga a usted Sr. que está haciendo?” (Pedro Edmunds en Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 27.10.2015: 8)

El objetivo de Cavieres en la reunión era el avanzar en los trabajos del convenio de asociatividad, el que recordemos, corresponde al instrumento jurídico que le iba a dar forma a la coadministración. No alcanzó a avanzar demasiado en su intervención inicial cuando diferentes autoridades rapanui lo emplazaron a que se manifestara sobre el altísimo porcentaje de abstención en la consulta. La cita anterior refleja –en palabras de quien terminó siendo el más confrontacional de la instancia – la indignación de los rapanui con Cavieres quien intentó avanzar en el asunto convenio omitiendo lo que había ocurrido el día de la votación. El director nacional de CONAF dijo que la votación era válida desde el punto de vista jurídico y que no le sorprendía la baja convocatoria considerando que las votaciones de medidas administrativas históricamente habían tenido menos convocatoria que las elecciones para elegir autoridades. Señaló también que no era correcto afirmar que la alta abstención se debía exclusivamente al llamado que hicieran los comisionados y los líderes familiares días antes de la votación, y que se estaban sacando conclusiones apresuradas. Los comisionados, el representante rapanui en CONADI Rafael “Rinko” Tuki y el Alcalde manifestaron bajo diferentes argumentos –argumentos que iban haciéndose cada vez más ásperos y duros en la medida que avanzaba la reunión – que se hacía imperioso el repetir la consulta para seguir adelante y en paz con el proceso de traspaso de los bienes culturales y patrimoniales de la isla a sus legítimos dueños, propuesta a la que Cavieres se negó una y otra vez, apelando a la validez jurídica del proceso y a los acuerdos que ya se habían tomado en CODEIPA. Ante tal intransigencia y falta de diálogo,

donde CONAF a través de su director simplemente desconoció el fracaso de la consulta del 25 de octubre, la subcomisión tomó una decisión drástica.

“Convenio de Asociatividad

Se acuerda:

1.-Declarar invalida la votación sobre consulta de la coadministración del Parque Nacional Rapa Nui fundamentada en la falta de personas que asistieron a votar puesto que del padrón de asistentes solo acudió a este proceso un 15,2% del universo de votantes, no acudiendo el resto de ellos en protesta por no preguntarse lo que el pueblo Rapa Nui quiere esto es la administración del Parque Nacional Rapa Nui.

2.-Efectuar la consulta en una fecha a estipular posteriormente consultando lo que en realidad ha sido la tendencia declarada por el pueblo Rapa Nui durante la etapa de entrega de información cual ha sido la entrega de la administración del Parque Nacional Rapa Nui.

3.-Efectuar las respectivas gestiones para esta nueva consulta prescindiendo de CONAF como contraparte y tratarlo directa y personalmente con el Ministro del Interior, Ministro de Agricultura y Ministro de Bienes Nacionales.” (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 27.10.2015: 2)

A diferencia de Zoilo Hucke, comisionado que se mostró a favor de la coadministración y el proceso de consulta y que votó en contra del acuerdo, tanto los comisionados restantes, el Presidente del Consejo de Ancianos y el Alcalde votaron a favor de este polémico acuerdo que sencillamente dejaba afuera a CONAF del importante asunto de legitimar con la comunidad algún mecanismo de traspaso del parque a un ente rapanui y también dejaba sin efecto el largo y trabajoso proceso de la consulta. A la siguiente reunión del 30 de octubre (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 30.10.2015: Archivo CODEIPA) aún quedaban esquivas del conflicto con Cavieres y la Gobernadora Carolina Hotu hizo el llamado a los comisionados a no repetir las faltas de respeto que sucedieron el 27 en otras instancias. En respuesta, los comisionados dejaron en claro que sí existía una amenaza para el diálogo era justamente la tozudez del Gobierno, tozudez que podría resumirse a partir de una frase dicha por la comisionada Anakena: “Conversemos con el pueblo, el pueblo dijo lo que quiere, el Estado no está dispuesto a escuchar el pueblo.” Por otra parte, y ya cerrando el capítulo consulta, la Gobernadora manifestó que el Ministerio del Interior entendía esta crisis en el diálogo como algo transitorio y que no ponía en riesgo el curso de otros importantes trabajos pendientes con el Gobierno, como estatuto especial y nueva Ley de residencia.

Hacia diciembre (Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.12.2015: Archivo CODEIPA) vemos que el debate en general se volcó hacia el tema Ley de residencia, dejando en relativa pausa el proceso de traspaso de funciones en el PNRN. De aquí en adelante, la conversación comisionados-CONAF va a tomar un tono más formal, más técnico, sobre temas de fondos de reinversión, de convenios de transferencia, de contratación de personal, de rendición de cuentas y de proyectos de restauración e inversión en el parque. Vemos que CONAF sigue haciéndose cargo de sus funciones en el PNRN –con algunos puntos tomados por el Parlamento todavía –, y lo hace a partir de un trabajo conjunto con la subcomisión. Después del bullado conflicto de octubre, los ánimos se han calmado a partir de que otros debates son el centro y también que CONAF provincial

se ha enfocado exclusivamente en cumplir su rol como institución de administración, ya no asumiendo tareas políticas de construcción de consensos.

Tejamos un análisis del agitado año 2015 a partir de los acontecimientos de octubre. El segundo Gobierno de Michelle Bachelet representó una gran oportunidad política para los rapanui, donde se comprometieron desde el Estado profundas transformaciones para la isla. Aquel proceso de reformas que se proponía la tarea de instalar una paz duradera en la ínsula paradójicamente, terminó por tensionar la estabilidad política del Gobierno chileno en Rapa Nui. Tocqueville (2011: 57) dice que el momento más peligroso, de mayor inestabilidad para un “mal Gobierno” es justamente el momento cuando se dispone a enmendar el rumbo, cuando se dispone a reformar y responder a las demandas históricas de la sociedad, cuando por cada abuso eliminado por el nuevo Gobierno terminan por salir a la luz otros abusos silenciados. Esta coyuntura de desgobierno, propiciada por ciclos de transformaciones y mejoras estructurales en las condiciones de vida de una determinada sociedad es conocida en la filosofía política como “la paradoja de Tocqueville” y bien que hace sentido con respecto a la situación de tensión en Rapa Nui durante el 2015.

El año comenzó con lentas pero fructíferas negociaciones en CODEIPA en los asuntos de administración rapanui del PNRN, con dos proyectos en la mesa –GOSPAN y Ma’u Henua – como marco de referencia para avanzar y con grandes progresos en los trabajos en materia de nueva Ley de Residencia, donde ya existían los primeros borradores del proyecto. Hablamos de una fase expansiva en la relación Pueblo rapanui – Gobierno basada en el diálogo y la disposición de avanzar en los cambios necesarios que por supuesto, eran demandados por la comunidad hace ya varios años. Digo expansiva en el sentido de algo que se desarrolla sin interrupciones y hacia afuera, que crece y se sigue tejiendo. Con el episodio de marzo, donde a raíz de una inaceptable negligencia de Interior se quiebra la mesa en Santiago y se da inicio al *haro taura* en Rapa Nui, pasamos bruscamente a una fase de contracción en las conversaciones, con dos perspectivas enfrentadas. Este momento no duró demasiado tiempo en las instancias de diálogo a nivel estatal, y de hecho en cuatro días los comisionados ya se encontraban trabajando nuevamente en mesas de trabajo, pero sí tuvo un efecto permanente en el tablero político donde se desarrollaba la discusión. El factor Parlamento, el factor vanguardia rapanui movilizaba y con una manifiesta posición de expulsar a CONAF de la fórmula de Gobierno en la isla trajo al seno del debate a un nuevo actor con una perspectiva de ruptura, lo que trajo más presión a todos los procesos que se estaban desarrollando en CODEIPA. Se hacía urgente avanzar para recuperar el normal funcionamiento de la isla, sobre todo del parque como motor económico de Rapa Nui y se hacía urgente también evitar que la perspectiva del Parlamento terminará por imponerse en el escenario.

En un principio aquello significó quiebres a la interna del Pueblo rapanui, con instancias de reunión muy complejas entre los comisionados y el Parlamento. Esto llevó a los representantes del Gobierno a presionar a la subcomisión a que se hicieran cargo de hacer las gestiones necesarias para retomar la normalidad y así continuar con las negociaciones. Esas presiones del Estado llegaron al punto de congelar de facto el avance en los trabajos en CODEIPA, lo que terminó por producir una nueva contracción del diálogo. Los comisionados finalmente no estuvieron dispuestos a “pagar los platos rotos” de un Gobierno que no tenía la verdadera voluntad de avanzar y hacer cumplir la palabra empeñada, y plantearon que la única forma de volver a la normalidad se basaba en responder como

autoridades competentes a las necesidades del Pueblo. Este giro de perspectiva de la subcomisión mostró que bajo determinadas circunstancias, las posiciones estratégicas aparentemente disímiles de los comisionados y el Parlamento podían acercarse, lo que de ocurrir podría significar desde el punto de vista del Estado el perder definitivamente el control y la gobernabilidad de la isla. Se hacía necesario contener la creciente deslegitimación del Estado en la isla a partir de propuestas novedosas y convocantes. Esa fue la difícil pero crucial tarea que asumió CONAF cuando se propuso organizar la consulta indígena de octubre.

CONAF apostó por legitimar lo avanzado en CODEIPA a través de una convocatoria al conjunto de la sociedad rapanui, llamando y organizando a las *Hua'ai* para conversar sobre el proceso de coadministración del parque que se venía trabajando desde comienzos de año. Cuenta Ninoska Cuadros Huke, recordemos en ese entonces Directora Provincial de CONAF, que se pusieron manos a la obra a contrarreloj comenzando el 1 de agosto cuando llegaron los recursos desde Interior. La corporación mandó desde Santiago para apoyar en las labores al encargado nacional de asunto indígenas Guido Aguilera y a Marcos Rauch, un antropólogo experto en la sociedad rapanui, entre otros funcionarios para apoyar en labores técnicas. Dice Ninoska que la novedosa metodología fue una idea de Rauch y Lilian Gonzales, también antropóloga, quien se encontraba trabajando en un proyecto etnogeográfico en la CONAF Provincial, y la propuesta fue seguir la modalidad plebiscitaria del convenio 169 que norma las consultas indígenas legales, porque a la cultura rapanui le gusta que le pregunten las cosas decía Ninoska, y complementarla a través de un llamado directamente a las familias, no a las organizaciones comunitarias indígenas como se venía realizando desde que se comenzaron a organizar consultas desde el Estado. Así, y a través de facilitadores interculturales –entre los que se encontraban algunos comisionados – quienes producían las condiciones materiales para que tomara lugar la conversación de las familias, se llegó a tener días con más de 6 reuniones simultáneas, logrando en maratónicas jornadas una participación de al menos 741 personas (contando solo las que firmaron las actas). Desde el punto de vista de la convocatoria y la transversalidad el proceso fue un éxito, y cumplió el objetivo de llevar la compleja y decisiva conversación de CODEIPA al seno de las familias rapanui. Ahora, con respecto a enfrentar la creciente deslegitimación del Estado en la isla el proceso terminó por ampliar las asperezas. Se iba a confirmar y profundizar la ruptura política entre los comisionados y CONAF que venía perfilándose durante todo 2015, llevándola ahora al terreno de la sociedad rapanui.

Dice Ninoska que aquel mismo 25 de octubre cuando el Pueblo boicoteó la consulta, dos referentes, dos líderes rapanui tomaron las actas de la consulta con los representantes de las familias y llamaron a la constitución de los *Hōnui*. Aquellos dos líderes fueron según Ninoska Ema Tuki Ika y Ernesto Tepano Rapu, el ya mencionado “Pantu”. Si recordamos, estos nombres tuvieron una participación importante en sus respectivas asambleas familiares, y hasta la actualidad siguen siendo figuras de liderazgo en la comunidad. Otros relatos hablan que fue el Alcalde Pedro “Petero” Edmunds el fundador intelectual de los nuevos *Hōnui*, y se sabe que fue parte del núcleo fundacional del flamante nuevo consejo de las familias, nuevo parlamento de los líderes y representantes de las *Hua'ai* rapanui. Otros relatos hablan incluso que fue el Presidente del Parlamento rapanui Leviante Araki quien hizo el llamado a la unidad de las familias para enfrentar las grandes tareas por venir.

Más allá del quién, más allá de quienes, más allá de la fecha exacta de refundación, ya sabemos que *Hōnui* corresponde a una institución ancestral que siempre ha existido en la isla, y que solo en ciertas coyunturas históricas, principalmente frente a un desafío político, la institución deviene en organización, deviene en el encuentro de las familias, y los *Hōnui* vuelven a despertar de su sueño, o más bien, se proyecta su potencialidad política. Y si en algo las historias y relatos concuerdan es que la consulta de octubre y el proceso de llamar a las familias a organizarse políticamente fue un hecho clave en la vertebración de un instrumento organizativo autónomo nuevo como lo terminó siendo *Hōnui*, ya que además de empoderar a las familias implicó la elección de representantes y líderes familiares. Y también, el articular el boicot frente a la consulta fue en sí mismo, una puesta en ejercicio de la fuerza que tenían las familias si se juntaban y actuaban mancomunadamente. La consulta representó entonces un impulso a la organización autónoma rapanui ya sea por las instancias familiares que levantó así como por la resistencia que cultivó en su contra. CONAF, bajo otros propósitos, activó una institución que llevaba años dormida, o años en un letargo. Así, el nacimiento de un nuevo instrumento de representación de la comunidad rapanui de naturaleza autónoma paradójicamente, iba a ser facilitado por una política pública dirigida desde el Estado. Recalquemos facilitado, porque tales liderazgos y tal institución ya existían y no fue el Estado quien las creó, sino que fue quien ayudó a activarlas, quien aceleró un proceso que era a todas luces inevitable.

Ya vamos a repasar más en detalle los primeros pasos de *Hōnui* como organización, pero antes es necesario hacer una reflexión desde la teoría del poder sobre tal correspondencia entre los movimientos del Estado y los movimientos de los rapanui. El poder es ante todo un sí mismo que se quiere a sí mismo y se busca a sí mismo en el otro (Han, 2016). O sea, el poder es ante todo una voluntad. Dice Tarrow (1997) que el poder estatal, en su búsqueda de legitimar su acción ante la sociedad, extiende sus brazos hacia la población con el propósito de alcanzar un resultado integrador, donde sus actividades y tecnologías de Gobierno penetren la sociedad y la transformen. En esa dinámica, el Estado termina creando nuevos sujetos, los que van unificando y articulando a una antes disgregada y dividida sociedad. En el caso de Rapa Nui el 2015, si bien no es el Estado el que crea un sujeto, es a través de la inclusión transversal en su quehacer de un sujeto hasta ahora silencioso que acaba por darle fuerza y protagonismo más allá de sus pretensiones iniciales. Y es aquel “nuevo sujeto” – nuevo en el escenario de actores, en el juego político, no nuevo en existencia –, que son las familias organizadas, el que termina por levantar un boicot contra el Gobierno y sus métodos y pretensiones de conducir los procesos de cambio bajo sus propios términos. Señala Tarrow (1997) profundizando en sus ideas, que el Estado en su proceso de expansión y crecimiento termina creando revolucionarios donde antes no los había, desencadenando en su movimiento secuencias continuas de acción colectiva contenciosa. Pienso que Tarrow sobreestima la iniciativa transformadora del Estado y es más bien la iniciativa popular, comunitaria, civil, social o como quiera llamársele la que activa aquellos procesos integradores que obligan al Estado a involucrar a la población en los asuntos de Gobierno. El caso rapanui es una muestra transparente de esa “tosca dialéctica” entre los movimientos y el Estado, donde la iniciativa colectiva de los isleños ha sido siempre la fuerza que ha puesto en marcha el proceso de expansión y crecimiento del Estado chileno.

Pensando en 2015, el programa de transformaciones del segundo Gobierno de Michelle Bachelet tuvo como referentes principales las demandas que el Pueblo rapanui venía

desarrollando por lo menos desde los años 90', cuando recordemos, en pleno conflicto entre el *Mau Hatu* original y el *Mau Hatu 2*, salieron a la luz propuestas como la necesidad de una nueva Ley migratoria que le hiciera frente a los potenciales problemas de capacidad de carga de la isla, o la necesidad de trabajar en un proceso de restitución territorial total hacia los rapanui de carácter ascendente y progresivo. El esfuerzo estatal de convocar a las familias y que devino en la creación de un nuevo instrumento de representación autónoma fue también gracias a una CONAF local liderada por los rapanui, quienes a partir de su involucramiento directo en el territorio buscaron la mejor forma de integrar la compleja situación de dirigir una institución del Estado y al mismo tiempo pertenecer a la etnia. Pienso que de alguna forma, la manera en la que se hizo la consulta respondió a esa necesidad de buscar un equilibrio entre ambas identidades desde la CONAF Provincial, de llevar adelante las tareas públicas con un sello territorial. Así lo entendió también CONAF Nacional, quienes ante la situación de quiebre después del plebiscito se hicieron cargo de responder en nombre de la institución. Dice mucho del proceso que Cavieres y Aguilera hayan asumido la cara de CONAF en el conflicto y no haya tenido que ser Ninoska quien hubiera tenido que dar explicaciones. La CONAF Provincial aún tenía una legitimidad mínima que no había que poner en riesgo por esta situación. Aparece aquí, una vez más, la importancia de aquel proceso de desplazamiento del poder estatal que inició en 1914 con la rebelión de Angata donde el Estado chileno fue haciéndose cada vez más local, y que se sigue gestando y complejizando a partir del empuje y la iniciativa incesante del Pueblo rapanui, que no escatima en tomar cualquier camino de lucha para realizar sus demandas y reivindicaciones. Profundizaremos más en este punto de una constatación de dinámica histórica más adelante. Sigamos ahora con los primeros pasos de *Hōnui* como organización para profundizar en los derroteros de su despertar.

2.5 Un nuevo *Hōnui* para un nuevo Rapa Nui

El 30 de abril de 2016 tras un variopinto proceso de roces y encuentros, que incluyó también una consulta indígena bajo la misma modalidad que la consulta de octubre³¹, la Presidenta Bachelet en su primera visita a la isla durante su segundo mandato, firmó en Rapa Nui el esperado nuevo proyecto de Ley de residencia que regula la residencia, permanencia y circulación de personas en la isla (EFE, 2016). En el centro ceremonial Tahai, Bachelet dijo que “esta isla, que es el hogar de sus familias y de sus ancestros, necesita de todos nosotros. Necesita que responsablemente preparemos y cuidemos su futuro...las características naturales, geográficas y culturales de Rapa Nui, requieren de una protección especial para que siga siendo un lugar sustentable y no pierda esa identidad que maravilla a la humanidad y que permite el desarrollo de una industria turística.” (Gobierno de Chile, 2016). La nueva ley finalmente, y tras dos años de estancamiento en el Congreso Nacional – lo que también implicó gestiones de parte de la subcomisión –, se hizo efectiva el 23 de marzo de 2018 con su publicación en el diario oficial.

Resumiendo los aspectos más importantes de la nueva Ley, el proyecto abordó los requisitos de ingreso a la isla para los no rapanui, los plazos de permanencia en el territorio,

³¹ La consulta organizada por SUBDERE (Subsecretaría de desarrollo regional) convocó a 1411 rapanui y en el plebiscito el 97% de los votantes se inclinaron por apoyar las conclusiones que emanaron del proceso. A diferencia de la consulta de octubre, este proceso fue todo un éxito. Seguramente, las lecciones que dejó la experiencia de la consulta anterior llevaron al Estado a perfeccionar sus mecanismos de participación política en Rapa Nui.

el establecimiento de la capacidad de carga demográfica, la creación de un Consejo de Gestión –con mayoría absoluta para los rapanui –, registro y monitoreo de los flujos de ingreso y salida, declaración de estados de latencia y de saturación basados en un índice calculado desde el Consejo de Gestión, y las infracciones y sanciones relacionadas con incumplimientos a la normativa. La Presidenta no quiso pasar por alto el asunto parque, y dijo: “he instruido a los ministros de Interior y Agricultura para que con CONAF, dentro de los próximos meses, se comience con el convenio de asociatividad para que el Estado de Chile le entregue a Rapa Nui la administración del Parque Natural de Rapa Nui.” (Gobierno de Chile, 2016). En esta histórica jornada, que marca la finalización de un prolongado conflicto entre los rapanui y el Estado, también se hizo presente la nueva organización representativa del Pueblo rapanui *Hōnui*, quienes a través de una carta expresaron los puntos más importantes de su proyecto colectivo:

“Aceptando su ayuda para honrar la voluntad de nuestros Ariki, le ***pedimos que propicie las condiciones necesarias como jefa de Estado para acompañar el proceso constituyente interno de auto gobernanza de nuestro territorio***, para esto nuestro pueblo, organizaciones y líderes basados en nuestras leyes ancestrales, Rey Miro, en equilibrio con nuestra realidad actual y el derecho Nacional e Internacional terminamos un proceso interno de libre determinación en la designación de representantes de la Nación Maori RapaNui formado por las 36 familias ancestrales en adelante HONUÍ, descendientes de la Monarquía de nuestros Reyes Hotu a Matua y Avareipua.

Nuestro Honui, es nuestra autoridad máxima, le debe obediencia y subordinación al pueblo a su Nación representando por todos los RapaNui, de quienes emana la voluntad popular.

Los Honui, tiene como objetivo principal dar cumplimiento a nuestros derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, siendo el interlocutor oficial validado del pueblo ante las autoridades oficiales y visitas. También dará cumplimiento del derecho inalienable a la libre determinación en la administración, manejo y protección de nuestros recursos naturales y culturales. Además de la restitución de nuestros territorios ancestrales y procurar a la compensación cuando corresponda.

Para cumplir sus fines el Honui, representante del pueblo, podrá crear Instituciones, corporaciones, comunidades y organismos competentes para las áreas que requieran necesidad de administración, manejo y protección.” (Carta *Hōnui*, 2016: 1-2)

Siendo la primera declaración pública de la que se tenga registro de la organización, la que escenifica una presentación de investidura ante el Estado chileno, el renovado consejo de las familias hizo notar a la autoridad estatal la existencia de un proceso constituyente en curso, basado en “leyes ancestrales” y a partir de la elección de representantes de las 36 *Hua’ai* de la isla. Aquí se expresa toda la potencia del poder rapanui en discurso, aquel aparecer juntos y actuar juntos cristalizado en la formación de un nuevo cuerpo político, de un renacer de la mística de los antiguos sistemas de autoridad y de un marco programático común como base del proceso constituyente de auto gobierno. Vemos que tanto la dimensión sinérgica –la autoridad máxima – como polémica del poder – la lucha por los derechos – se desarrollan con toda su energía en el texto.

El marco programático se despliega en la carta a partir de cuatro ejes: 1) Administración, manejo y protección de nuestro territorio y centros ceremoniales sagrados hoy denominado Parque Nacional Rapa Nui, 2) Ley de residencia y permanencia, 3) Protección de nuestro mar y 4) Estatuto Especial de Gobierno y Administración. Con respecto al punto 1, señala

Hōnui que “una de las maneras de salvar las diferencias de los mecanismos es que el Honui acuerde crear un organismo o institución que se adecue a las necesidades jurídicas que se requiera para administrar.” Frente al tema 2 se manifiesta confianza a los esfuerzos realizados por los comisionados CODEIPA para sacar adelante la nueva Ley y se deja claro que los *Hōnui* iban a encargarse de hacer cumplir las nuevas disposiciones. En el tema 3, se dieron elementos para tener presente en el debate que en ese entonces recién comenzaba sobre la creación de un área marítima protegida³². Se dijo que era importante avanzar en la protección del mar isleño frente a la pesca ilegal, sin perjuicio de privar al Pueblo rapanui de la administración de sus recursos marítimos. Y por último, frente al tema 4 se deja claro que el debate debía efectuarse a partir de un pleno reconocimiento del derecho a la libre determinación del Pueblo rapanui, reconociendo la existencia de instituciones propias, además del aseguramiento de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, los que incluían la restitución territorial y la administración de los recursos naturales de la isla por parte de sus legítimos dueños. “Es imprescindible, que este reconocimiento reconozca autonomía plena a este territorio no autónomo de ultra mar y se respeten funciones a nuestra autoridad representativa ancestral, *Hōnui*, en paralelo a la autoridad estatal chilena, en las materias que sean necesarias.” El decir autoridad representativa ancestral en paralelo a la autoridad estatal tiene enormes implicancias pensando en el debate sobre estatuto especial que se estaba desarrollando en CODEIPA, ya que plantea de antemano la existencia de una institución propia del Pueblo rapanui a tener presente en la eventual fórmula de Gobierno insular. Más que una propuesta en sí, el enunciado representa un horizonte de acción que el propio *Hōnui* se propone a largo plazo. Horizonte que iba a clarificarse en lo concreto a partir del rol que comenzó a tomar *Hōnui* en las discusiones en curso en CODEIPA, como el asunto nueva administración del PNRN.

Días antes de la visita de la Presidenta Bachelet, durante la reunión de la subcomisión del 19 de abril (Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 19.04.2016: Archivo CODEIPA) tuvo lugar una presentación con el título “Exposición comité técnico de familias rapanui, resultados de trabajo figura administrativa PNRN y otros.” La exposición estuvo a cargo de Ema Tuki, y en el acta solo figura que la presentación tenía por objetivo el solicitar una prórroga de 30 días para buscar representantes de las familias rapanui. Los comisionados votaron a favor de extender el plazo y solo Alberto Hotus se abstuvo. Posiblemente, aquel comité técnico se refiera a lo que después pasó a ser *Hōnui*, y vemos que a solo días de haber entregado la carta aún se encontraban en proceso de formación. Más importante aún es la tarea que este nuevo órgano tenía encomendada desde CODEIPA: trabajar en la figura administrativa que iba a asumir en algún momento la

³² En el año 2015 se celebró en Rapa Nui el llamado “Cabildo del mar”, de donde emanaron una serie de propuestas desde la comunidad en pos de la conservación y gestión del mar de Rapa Nui, entre las que contaba la creación de una zona marítima protegida. Ya para 2016, durante la Conferencia Nuestro Océano realizada en Valparaíso la Presidenta Bachelet anunció que el Estado trabajaría en una propuesta de conservación marina para el Pueblo rapanui que respetara la historia y la relación de la comunidad con el mar, asegurando sus múltiples usos. Esta propuesta después, se concretó el 08 de junio de 2018 durante el segundo Gobierno de Sebastián Piñera con la creación de un Área Marina y Costera Protegida de Múltiples Usos (AMCP-MU), la que actualmente es el área marina protegida más grande de Chile y América Latina.

administración del PRNN. Sin duda, la posibilidad que la figura administrativa rapanui fuese creada por las mismas *Hua'ai* le daba una legitimidad inmejorable al proceso.

Ya en mayo (Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 17.05.2016: Archivo CODEIPA) la subcomisión se encontraba trabajando en los temas a desarrollar en una reunión abierta a la comunidad para el 19 de mayo, donde el asunto a resolver era el definir la naturaleza jurídica de la entidad rapanui para la administración del PNRN. En una explicativa tabla elaborada por la abogada de CODEIPA Consuelo Labra, salen caracterizadas las diferencias entre una corporación y una comunidad indígena, como sus plazos de constitución, la posibilidad de titularidad de tierra indígena, la posibilidad de que la elección del directorio sea por familias, entre otros aspectos. La instancia acuerda citar para la reunión del 19 a los representantes de las familias que firmaron en el proceso de consulta de octubre, a las asociaciones y comunidades indígenas y a *Hōnui*. Esta es la primera vez que en las actas de la subcomisión CODEIPA aparece individualizado *Hōnui* y vemos que hasta ese entonces la organización no había adquirido la importancia que se proponía si pensamos en la carta de abril, ya que aparece como una instancia más dentro de la diversidad de liderazgos de la isla.

Hōnui sale una vez más al interior de la subcomisión en junio (Acta de acuerdo reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 03.06.2016: Archivo CODEIPA) donde Nancy Rivera Chávez, funcionaria rapanui de SUBDERE quien tuvo un relevante papel en la exitosa consulta indígena en materia de residencia, da cuenta de los trabajos que se estaban realizando con la comunidad en materia de estatuto especial y solicita que se liberen dos días a la semana ya que *Hōnui* se reunía como organización los días martes y jueves a la misma hora. Alberto Hotus intervino señalando que no se debía consultar a *Hōnui* en ningún tema ya que no era un ente representativo del Pueblo rapanui. No se tomaron acuerdos con respecto al tema. A su vez, Santiago Saavedra Ika, abogado asesor de CODEIPA, manifestó que el plazo dado a *Hōnui* para el trabajo de estatuto vencía al día siguiente, por lo que el plazo iba a prorrogarse hasta el 6 de junio. Si bien no son tan claras las informaciones expuestas en el acta de todas formas podemos sacar dos conclusiones. Primero, *Hōnui* paulatinamente se va integrando en los debates en su calidad de autoridad representativa, y segundo, se evidencia que el Presidente del *Mau Hatu* Alberto Hotus no reconoce la legitimidad del nuevo órgano, algo que también demostró en la instancia del 19 de abril donde se abstuvo de votar la prórroga de 30 días que solicitó Ema Tuki para la elección de representantes familiares. Era de esperar que Alberto no estuviese de acuerdo con la formación de un cuerpo político rapanui que basaba su mística y sinergia en la misma figura ancestral que dio origen al *Mau Hatu* y que por lo demás, amenazaba el carácter representativo del Consejo de Ancianos.

Cuatro días después, durante la reunión de la subcomisión del 07 de junio (Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 07.06.2016: Archivo CODEIPA) *Hōnui* irrumpe inesperadamente –sin estar inscritos en tabla – en la instancia. En voz de Lorenzo Tepano y Rosa Manutomatoma, *Hōnui* solicita a la subcomisión una copia del documento de propuesta de convenio de asociatividad presentado en la última plenaria en Santiago del 31 de marzo. Lorenzo explicando el porqué de la solicitud dijo “queremos tener el escrito base, a que nos estamos enfrentando” (p.7) a lo que Rosa complementó “ayudar al sistema, para ayudar queremos ver en que parada esta CONAF”

(p.7). Ninguno de los presentes manifestó inconvenientes con la solicitud, y entre las intervenciones, destacar la del comisionado José Rapu donde dijo “Cooperemos en ayudar a la comunidad.” (p.7). El igualar *Hōnui* con comunidad es una pequeña muestra de la importancia que ha comenzado a tomar para algunos la organización como plataforma de encuentro de las *Hua'ai*, hecho que en potencia podía facilitar enormemente la comunicación entre los trabajos en CODEIPA y la comunidad rapanui.

Después de finalizado este tema, donde se acordó tomar una decisión en la próxima instancia ya que la Presidenta de la comisión Anakena Manutomatoma estaba ausente, la *Hōnui* Rosa Manutomatoma señaló “No se les ha hecho llegar a ustedes el documento de la figura que se eligió”. (p.7). En seguida se desarrolló una conversación que el acta no clarifica sobre los “19 puntos del Honui”, donde Santiago Saavedra menciona que Ema Tuki le había enviado los mencionados puntos pero que nada tenían que ver el trabajo encomendado por la subcomisión a *Hōnui* que eran los estatutos. O sea, para junio *Hōnui* ya había tomado una decisión –en conjunto con la subcomisión– con respecto a la figura jurídica que iba a formarse para coadministrar con CONAF y a propósito de la intervención de Saavedra, *Hōnui* tenía también la misión de darle forma a esta figura a través de la elaboración de sus estatutos. A juzgar por las informaciones de instancias anteriores, este trabajo se hallaba pendiente desde hace meses y así lo hizo recordar el comisionado Poky Haoa quien cierra las intervenciones sobre este punto mencionando que ya habían extendido el plazo para finalizar el trabajo encomendado varias veces. Esta situación se resolvería finalmente en julio.

Para la reunión del 01 de julio (Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 01.07.2016: Archivo CODEIPA) se abre la discusión sobre el convenio de asociatividad y la participación de *Hōnui* como ente coadministrativo. A continuación, se recibe a integrantes del *Hōnui* quienes una vez más solicitan una prórroga de plazos, bajo la premisa que aún no se lograba reunir a todas las familias para la elección de una directiva y la elaboración de sus respectivos estatutos. La subcomisión, ante la urgencia de zanjar el tema pronto para seguir avanzando en otros asuntos, les señala a los *Hōnui* que para el día siguiente iba a realizarse una votación de directiva provisoria para la comunidad indígena que iba a entrar a coadministrar. Por lo tanto, podemos decir que primero, la figura jurídica escogida por los rapanui para implementar la coadministración del PNRN fue la de una comunidad indígena, la que solo mencionando algunas diferencias con la corporación de derecho público podía crearse en solo una semana, permitía la titularidad de tierra indígena y abría la posibilidad a que su directorio fuese elegido por las familias al reconocer formas tradicionales de representación. Segundo, en algún minuto se pensó que *Hōnui* podía llegar a ser el ente coadministrador y el trabajo que se había encomendado desde la subcomisión guardaba relación con que la organización se dotara de un estatuto propio de funcionamiento para poder ser un ente válido de coadministración ante la Ley. Vemos que la decisión terminó volcándose por formar una comunidad indígena aparte, pero donde *Hōnui* tendría un rol más que fundamental. De este modo, una discusión que se trasladaba desde 2015 sobre cuál iba a ser la figura que iba a representar a los rapanui en la administración de sus bienes patrimoniales, y que estuvo marcada por el dramatismo de un proceso de negociaciones en constante peligro, quedaba por fin cerrada.

"Acta constitutiva
Comunidad Indígena
Ma'u Henua

En Isla de Pascua, con fecha 02 de julio de 2016...se constituye por los comuneros la COMUNIDAD INDIGENA MA'U HENUA, siendo moderado este acto por doña Anakena Marisol Manutomatoma y ante la asistencia de 145 personas...Agregó que los antecedentes que llevaron a los organizadores a constituir una comunidad indígena ha sido la necesidad de organizarse como miembros del pueblo Rapa Nui, proveniente de un mismo territorio común, a fin de poder administrar su patrimonio tanto material como inmaterial.

...

Estatuto Comunidad Indígena Ma'u Henua

Titulo I

Denominación, Objeto, Domicilio y Duración

...

Artículo 3: La anexión de la Isla de Pascua al Estado chileno se efectuó mediante un Tratado Acuerdo de Voluntades, celebrado entre el Estado Chileno representado por el marino Policarpo Toro y el rey rapa nui Atamu Tekena, el 9 de septiembre de 1888, este documento reconoce el derecho de propiedad de los rapa nui sobre todo el territorio de la Isla de Pascua, así como también la investidura de sus jefes.

El pueblo Rapa Nui es el legítimo dueño del territorio ancestral de Rapa Nui (Isla de Pascua), incluidos todos sus bienes naturales, mar, subsuelo marino y terrestre, tierras, flora y fauna; bienes arqueológicos; históricos e inmateriales. Desde la anexión y hasta la fecha, el pueblo Rapa Nui ha sido privado de la administración de sus bienes y recursos.

El pueblo Rapa Nui reivindica el reconocimiento de sus derechos al amparo del Acuerdo de Voluntades de 1888; y del reconocimiento de la propiedad indígena ancestral de las tierras, territorios y recursos que los pueblos indígenas tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra utilizado o adquirido, incluyendo aquellas de las que han sido desposeídos ilegítimamente, en la legislación y el derecho internacional de derechos humanos de los pueblos indígenas. Ello se reconoce en la ley indígena 19.253, el convenio 169 de la organización internacional del trabajo sobre Pueblos indígenas y Tribales, Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos indígenas, convención americana de derechos humanos, entre otros instrumentos legales y jurisprudencia de cortes nacionales e internacionales, particularmente la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

El pueblo Rapa Nui, por este acto viene en constituir la presente Comunidad para la administración de su patrimonio material e inmaterial, el que será siempre de carácter inalienable del pueblo Rapa Nui y en ningún caso constituye una renuncia de dicho pueblo a sus derechos territoriales, su patrimonio material e inmaterial y la investidura de sus autoridades ancestrales, sus derechos de participación, políticos y a la libre determinación.

Como forma de manifestación del derecho del pueblo Rapa Nui a mantener sus propias instituciones políticas y el compromiso de respeto de la investidura de sus autoridades tradicionales, en los presentes estatutos se reconoce a la entidad representativa, tradicional y propia del pueblo Rapa Nui, constituida por los y las jefes, presidentes, cabezas y representantes de familias o clanes del pueblo Rapa Nui. Para efectos de los presentes estatutos y sin que ello implique limitación alguna a la autoridad de dichas autoridades

tradicionales, constituirán la “Autoridad Fiscalizadora HONUÍ”, la que de manera colegiada, de acuerdo a las reglas que se autodetermine para sus acuerdos y determinación de sus integrantes, ejercerá las facultades que se establecen en estos estatutos comunitarios.” (Acta de Constitución y Estatuto Ma’u Henua, 2016: 1-2)

El derecho natural rapanui, amparado por el acuerdo de voluntades y por el derecho internacional, el relato de los verdaderos dueños de la isla privados de sus bienes y tierras, está en el corazón de la fundamentación de la nueva comunidad indígena con la importante y compleja misión de administrar el patrimonio material e inmaterial de la comunidad. Aquel interesante proyecto montado por la subcomisión y diseñado por Camilo Rapu Riroroko, que desapareció del debate porque cuando se comenzó a hablar de coadministración, volvería a escena otorgándole su nombre al organismo mandatado por el Pueblo para dirigir y organizar la principal fuente de ingresos de la isla. También, el citado artículo hace énfasis que el acuerdo de voluntades además de reconocer el derecho de propiedad de los rapanui reconoce la investidura de sus jefes, su autoridad, su sistema propio de organización política. Aquí aparece con fuerza la relevancia de *Hōnui* como institución autónoma quienes son señalados en el estatuto como “Autoridad fiscalizadora” de la comunidad Ma’u Henua.

Entre las competencias de *Hōnui* oficializadas a través del estatuto se cuentan; velar por el cumplimiento de las tareas de administración de Ma’u Henua, velar por la ejecución de los acuerdos que se tomen en la asamblea general de socios, que es el órgano resolutorio superior de la comunidad, dirimir sobre interpretaciones o complementaciones que surjan desde la asamblea general hacia el quehacer de la comunidad, organizar una cuenta pública mensual de la comunidad que consista en la revisión de su estado financiero, administrativo y económico, pudiendo también requerir toda información que complemente la cabal comprensión del estado patrimonial de la comunidad, así como el derecho a censurar a miembros del directorio en caso de ser necesario, entre otras competencias. Pensándolo desde un esquema organizacional, la ya inminente administración rapanui del parque iba a sostenerse entonces en dos pilares organizativos: un ente técnico, la comunidad indígena Ma’u Henua, encargada de administrar y conservar los bienes comunitarios a través de herramientas técnicas de gestión de recursos, y un ente político, *Hōnui*, quienes en su calidad de autoridad representativa del Pueblo rapanui iban a fiscalizar el normal funcionamiento de la comunidad indígena, además de encauzar el quehacer de Ma’u Henua en torno a objetivos comunitarios.

La constitución de Ma’u Henua escenifica un nuevo momento de unidad de los rapanui, donde no solo aparecen juntos hablando y actuando, sino que también creando un nuevo cuerpo organizativo y normativo para conducir la realización de sus demandas y reivindicaciones históricas hacia una nueva etapa. Siguiendo una reflexión de Arendt (1988) a un momento “revolucionario”, o de movilización disruptiva como lo fueron los eventos de 2015, le siguen actos constitutivos de Gobierno, de establecimiento de un sistema de poder, donde la “multitud” comienza a constituirse como una realidad viva, organizada, con un cuerpo para ejercer el poder colectivo. Si bien Arendt se refiere al contexto de las revoluciones norteamericana y francesa, donde lo que estaba en juego era crear una constitución política del Estado, hace sentido en el contexto que estamos analizando el aspecto constituyente de su reflexión, de la creación de instrumentos de poder para enfrentar escenarios de efervescencia social. La fase de movilizaciones que comenzó en el año 2015 con la recuperación del parque por parte del Parlamento dio paso a una fase de institucionalización, donde las transformaciones demandadas por el Pueblo rapanui

comienzan a tomar forma a través de la creación de instituciones y nuevos marcos jurídicos. En este esfuerzo, confluyeron tanto los comisionados CODEIPA como *Hōnui*, dos instancias de representación rapanui de distinta naturaleza –una estatal, otra autónoma – las que lograron ponerse de acuerdo para afianzar y asegurar la gran oportunidad política abierta en CODEIPA y que significaba el administrar ellos mismos, sus recursos patrimoniales. Este momento de unidad de liderazgos eso sí, iba a durar solo un mes.

En el acto de constitución de Ma’u Henua, no solo se oficializaron sus estatutos sino que también se escogió una directiva provisoria, la que estuvo conformada por Anakena Manutomatoma como Presidenta, María Tepano Haoa como Vicepresidenta, Angie Pont Chamorro como Secretaria, Salvador Atan Hito como Tesorero, Osvaldo Pakarati Arévalo como Consejero 1, Sergio Manuheurora como Consejero 2 y German Teao Hereveri como Consejero 3. Como señala el propio estatuto, esta directiva iba a regir hasta la primera asamblea de socios, la que se celebró el 02 de agosto con el único fin de escoger a la directiva definitiva. En la reunión de la subcomisión del mismo día (Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 02.08.2016: Archivo CODEIPA) la comisionada Irene Haoa planteó varias situaciones de tensión a propósito de la votación que se estaba realizando en ese momento, entre las cuales estaba el hecho que *Hōnui* supuestamente estaba “obligando” a los rapanui a votar por su gente. Anakena dijo a continuación que ya habían sucedido varios desencuentros con *Hōnui*, quienes al parecer tenían varias críticas contra la CODEIPA y su quehacer. Posiblemente esas críticas aludían a la posición de autoridad de Estado, de autoridad civil de los comisionados, de acusar una cierta complicidad con las autoridades de Gobierno a raíz de sus responsabilidades en organismos de gobernanza, argumentos que recordemos, también aparecieron en la disputa subcomisión – Parlamento en 2015.

De aquí en adelante, los caminos de *Hōnui* y los representantes rapanui en CODEIPA van a transitar en direcciones distintas, donde los primeros van a asumir la misión de organizar a la comunidad rapanui “desde adentro”, de vertebrar un sistema de autoridad y representación propio, basado en sus principios y sus símbolos y los segundos, van a continuar con la misión de representar a la comunidad rapanui “hacia afuera”, frente a las autoridades del Gobierno de turno, apostando por realizar las demandas y reivindicaciones del Pueblo rapanui en los espacios de participación abiertos en el seno del Estado. Más que una dualidad propiamente estratégica –de una vía etapista contra una vía rupturista – lo que separa a estos dos entes es el origen de su representación, la sustancia de su legitimidad. El representante rapanui de CODEIPA es una autoridad civil elegida vía democracia plebiscitaria, y sus competencias y atribuciones están determinadas por un marco jurídico. El *Hōnui* familiar es una autoridad territorial elegida vía democracia directa, y sus responsabilidades están determinadas por la conversación colectiva de la asamblea de *Hōnui* y por el mandato de sus familias.

Fuera del conflicto circunstancial, la jornada de votaciones fue un éxito, convocando a 792 personas a las urnas (Astudillo, 2018). El directorio definitivo de Ma’u Henua quedó conformado de esta forma por: Camilo Rapu Riroroko como Presidente, Tavake Hurtado Atan como Vicepresidente, Pedro Hey Icka como Tesorero, Marco Tuki Hito como Secretario y como Consejeros María Clementina Tepano Haoa, Lavinia Pate Tuki y Sergio Manuheurora Teave. Una vez más, aparece Camilo Rapu en escena, y ahora lo hace ni más ni menos que siendo escogido para liderar a la comunidad rapanui en la misión de

administrar sus bienes comunes. Camilo se ganó el voto de confianza de *Hōnui*, quienes se encargaron de movilizar los votos necesarios para que Camilo resultase electo como Presidente. Entre sus puntos a favor, estaba el haber elaborado la propuesta Ma'u Henua a inicios de 2015, por lo que conocía de cerca lo que implicaba hacerse cargo de administrar el parque y el después haber sido escogido como líder familiar de los Haoa al alero de la consulta de octubre de 2015, por lo que contaba con el respaldo de su *Hua'ai*. Camilo participó también de todo el proceso de reorganización de los *Hōnui*, lo que muestra que el consejo de las familias apostó por poner a uno de los suyos al mando del complejo desafío de administrar los recursos de todos. La comunidad Ma'u Henua fue así, una creación de los comisionados CODEIPA y *Hōnui*, de una síntesis entre el lenguaje jurídico del Estado, de las comunidades indígenas reconocidas por la Ley 19.253, de convenios de asociatividad, etc. y la voluntad de las familias organizadas cristalizada en las voz de nuevos liderazgos. Las autoridades civiles rapanui en CODEIPA montaron el andamiaje legal, la estructura organizacional y las autoridades territoriales en *Hōnui* colocaron a las personas, invistiendo a la emergente estructura de legitimidad social.

Ya con todo listo para comenzar la coadministración, en la tercera sesión plenaria extraordinaria celebrada el 18 de agosto en Rapa Nui (Acta de acuerdos y ratificación de tercera sesión plenaria extraordinaria de la CODEIPA. 18.08.2016: Archivo CODEIPA) se firmó el convenio de asociatividad entre CONAF y la comunidad indígena Ma'u Henua, documento que fue trabajado principalmente por los comisionados, los abogados de CODEIPA, CONAF, el Ministerio del Interior y también Ma'u Henua, quienes se integraron a los trabajos apenas asumió la nueva directiva. Para el 07 de octubre el convenio se puso en marcha a través de un Plan de Actividades (Plan de actividades para la puesta en marcha del convenio de asociatividad CONAF y Ma'u Henua, 2016), el que consistió en tres etapas. La Etapa 1, guardaba relación con desarrollar las capacidades técnicas del personal contratado por Ma'u Henua en el uso de las herramientas de planificación de las zonas de uso público así como los equipamientos básicos de operación. La etapa 1 comenzó el mismo 06 de octubre y finalizó el 31 de diciembre de 2016. O sea, lo que restaba de 2016 se utilizó para capacitar a Ma'u Henua en el uso de las herramientas técnicas de administración utilizadas por CONAF en la gestión del PNRN. La etapa 2 se basó en avanzar en la gestión de las 25 zonas de uso público del parque mediante el acompañamiento y capacitación por parte de CONAF, lo que contemplaba la construcción y mantención de la infraestructura disponible, la elaboración de material informativo y la construcción de portales de acceso a los sitios. Se contempló una duración de cuatro meses para la etapa 2, finalizando el 30 de abril de 2017. Por último, la etapa 3 consistió en consolidar la gestión de las mencionadas 25 zonas por parte de Ma'u Henua terminando con un informe final de todo lo trabajado en el marco del convenio. En este proceso, que no estuvo exento de dificultades, la CODEIPA actuó como mediador, ayudando a construir acuerdos y puntos en común para superar las diferencias que fueron surgiendo en el camino. Finalmente el 23 de noviembre de 2017 en un día histórico para Rapa Nui, la Presidenta Bachelet en una nueva visita a la isla firmó ante la presencia de los 15 *mo'ai* del Ahu Tongariki, el Decreto Supremo N° 119, que "Desafecta parte del Parque Nacional Rapa Nui, pone término a la administración de la Corporación Nacional Forestal y Otorga su administración vía concesión de uso gratuito de largo plazo a la comunidad indígena Ma'u Henua." (Decreto Supremo N° 119 en Presidencia, 2018).

“Hoy firmamos un Decreto que entrega en concesión el parque por un periodo de 50 años. Es el paso siguiente luego de la experiencia de coadministración que se viene desarrollando desde el año pasado y que ha tenido muy buenos resultados. Y quiero felicitarlos, con el aumento de la recaudación y el avance en proyectos muy importantes de restauración arqueológica.” (Discurso Presidenta Michelle Bachelet en Presidencia, 2018: 54)

“Es algo histórico y se ve la emoción de todo el pueblo Rapa Nui. Se nota en las caras de las personas que están contentas. Estamos todos alegres por este nuevo hito histórico para nosotros. Que ahora nosotros podamos tomar las decisiones de lo que pasa en nuestro territorio, eso nos emociona a todos. Esto no pasaba desde hace 150 años.” (Camilo Rapu en Presidencia, 2018: 54)

El traspaso se hizo oficial el 07 de marzo de 2018, con la firma del Contrato de Concesión de uso gratuito de terreno fiscal suscrito entre el Ministerio de Bienes Nacionales, representado por el Secretario Regional Ministerial de Valparaíso Rodrigo Vergara y la Comunidad Indígena Ma'u Henua, representada por su Presidente Camilo Rapu Riroroko. Entre los puntos a destacar del contrato, señalar que la suscripción al documento en “ningún caso constituye una renuncia del Pueblo Rapa Nui a sus derechos territoriales, su patrimonio material e inmaterial y la investidura de sus autoridades tradicionales, sus derechos de participación, políticos y a la libre determinación.” (Contrato de Concesión, 2018: 3). Esta declaratoria de los rapanui integrada al contrato mostraba que firmar no significaba de ninguna manera un abandonar las reivindicaciones aún pendientes, como la demanda por la restitución total de la propiedad de las tierras de la isla hacia el Pueblo rapanui, tema que se conectaba estrechamente con el contrato de concesión ya que solo se traspasó la administración del parque, mas no su propiedad. No deja de ser curioso que a lo largo del documento se habla constantemente del “inmueble fiscal” para referirse a los terrenos donde se sitúan los centros ceremoniales y sagrados de la milenaria cultura rapanui. Por otra parte CODEIPA a través del contrato toma el importante rol de aprobar tanto el plan de manejo del parque como el plan de actividades de la comunidad, el que debía contener los ingresos y gastos proyectados en personal, operaciones, infraestructura y proyectos de restauración. CODEIPA también asumió la responsabilidad de aprobar en instancias plenarios las rendiciones de cuentas de Ma'u Henua, las que debían celebrarse al menos una vez al año. De esta manera, CODEIPA en su calidad de organismo de Estado adquirió la obligación de ser un ente fiscalizador del funcionamiento de Ma'u Henua, donde la concesión y su continuidad estaba sujeta a ciertas condiciones basadas en el “buen uso del inmueble fiscal.” Por último, el contrato señala que CONAF iba a continuar con sus funciones de conservación de la flora y fauna del parque, así como el control de incendios forestales.

Es con la firma del contrato de concesión y el traspaso definitivo de la administración del PNRN a la Comunidad Indígena Ma'u Henua que se abrió paso hacia un nuevo ciclo de Gobierno en Rapa Nui. En un nuevo desplazamiento del poder estatal desencadenado por la movilización rapanui, pasamos del Estado multicultural al emergente Estado de los Bienes Comunes. A diferencia de los desplazamientos anteriores, que se basaban principalmente en transformaciones democráticas, de ampliar los espacios de representación, este nuevo ciclo de Gobierno está definido por transformaciones de carácter económico, donde los rapanui asumen la tarea de administrar y gestionar los recursos del principal motor económico de la isla. A través de la figura de concesión directa a título gratuito establecida por el Decreto Ley N°1939, que faculta al Ministerio de Bienes

Nacionales a traspasar la administración de reservas forestales y parques nacionales a organizaciones de la sociedad civil reconocidas por el marco jurídico chileno, el Estado transfirió el ejercicio de su responsabilidad constitucional de salvaguardar y gestionar un bien público hacia un ente de administración de naturaleza comunitaria y local como lo es Ma'u Henua. En la práctica, el bien de todos pasa a ser el bien de algunos, de un territorio y una comunidad específica.

Este avance sustantivo en la realización de las demandas por autonomía del Pueblo rapanui, que pone manos a la obra a la comunidad en la organización de un sistema propio de administración de sus bienes comunitarios, es también efecto de aquella singular dinámica de desplazamiento del poder estatal que comenzó con la rebelión de Angata en 1914, donde el Estado a partir de la iniciativa rapanui es obligado a sofisticar y afinar sus estructuras de Gobierno. No hay negociación en CODEIPA sin los esfuerzos que hiciera el *Mau Hatu* durante los 90' para democratizar la estructura estatal en la isla: cada nuevo desplazamiento sienta las bases para el siguiente. De todas formas, tal como vimos en el capítulo I, el auge de una nueva fórmula de Gobierno no implica necesariamente una superación de la fase anterior, sino que corresponde a la creación de un nuevo espacio de gobernanza, de la necesidad de fundar un nuevo tipo de lazo político. El revisar esta coyuntura con sumo detalle, tuvo el fin de dibujar un retrato realista de la complejidad de los procesos de transformación política en Rapa Nui, de momentos de avances y retrocesos en las conversaciones tanto a nivel de las instituciones del Estado como a nivel de las organizaciones y liderazgos rapanui. Es un experimentar desde el relato de sus protagonistas todo lo que significó el materializar la oportunidad política abierta durante el segundo Gobierno de Michelle Bachelet, la que tampoco se hubiese podido concretar sin la experiencia de lucha y confluencia que significaron las movilizaciones de 2009 y 2010.

Y es a propósito de aquel desplazamiento que renació *Hōnui*, es a partir de la emergencia de una nueva estructura de interacción estratégica en la isla que se hizo necesario vertebrar un cuerpo político ante el vacío de una entidad de representación autónoma que equilibrara la balanza en un tablero político repleto de instituciones híbridas, de liderazgos rapanui posibilitados por la estructura de Gobierno estatal en la isla. Ante el desafío colectivo de articular un sistema de administración de los bienes comunes con legitimidad social, no bastaba con la creación de una comunidad indígena con las competencias técnicas para llevar adelante la recaudación y redistribución de los recursos generados por el parque, ni tampoco bastaba con que la subcomisión con todos sus conocimientos jurídicos y experiencia gubernamental oficiara como un soporte de legitimidad “desde arriba” –de la sociedad “política” –del nuevo reto. El momento histórico demandaba la presencia de una entidad autónoma formada por las *Hua'ai* que actuara como soporte de legitimidad “desde abajo” –de la sociedad “civil” – de los esfuerzos de llevar a la práctica concreta la tan anhelada autonomía. De ahí su lugar como autoridad fiscalizadora de los bienes comunes. A diferencia del renacer de los 80' con el *Mau Hatu*, donde el desafío político estuvo determinado por la resistencia a la política de tierras de la junta militar –de una soberanía reactiva hacia el Estado –, el renacer de 2016 estuvo determinado por un ejercer la autonomía a través de la administración de un bien común –de una soberanía creativa hacia la comunidad –. Por cierto, aquí hablamos solo de una diferencia del origen político –estratégico de ambas organizaciones, ya que sabemos que con el tiempo el *Mau Hatu* dio origen a diferentes propuestas para consolidar victorias para Rapa Nui en su camino hacia

la autodeterminación, y así también *Hōnui* tuvo que asumir después una voz crítica frente a iniciativas del Estado que no respondían a los intereses de la comunidad.

“Representantes Electos Rapa Nui de Codeipa

Presente

Estimados Comisionados:

Reciban nuestros cordiales saludos, en nombre de la Autoridad Maori Rapa Nui Honui, entidad representativa, tradicional y propia de la nación Rapa Nui, constituida por los y las representantes de las familias *hua'ai* del pueblo Rapa Nui.

En nuestra calidad de institución representativa del pueblo Rapa Nui, refrendada inclusive en proceso de consulta por Estatuto Especial, en el que la mayoría de familias y organizaciones así lo señalaron, lo que se recogió en el documento de observaciones levantado por el pueblo; venimos en manifestar la disconformidad con la propuesta de medida legislativa efectuada por el Gobierno, incluidas las observaciones aceptadas e incorporadas en la etapa de diálogo de dicho proceso.

A nuestro entender este proceso no cumple con garantías mínimas de reconocimiento de derechos del pueblo Rapa Nui respecto de los que el Estado tiene deber de cumplimiento, protección y promoción. Todo lo contrario, el Gobierno desistió de efectuar todos sus esfuerzos por llegar a un acuerdo en estas materias como lo exige el principio de Buena Fe que inspira los procesos de consulta previa y solo desestimó, sin fundamentación, las demandas del pueblo por el reconocimiento de derechos esenciales, que son los principios fundamentales sobre los que se debe construir una propuesta de Gobierno para Rapa Nui.

Dentro de los derechos del pueblo maorí Rapa Nui, obviados en este proceso consulta, para ésta autoridad tienen importancia trascendental entre otros, el reconocimiento del Tratado *Acuerdo de Voluntades* como instrumento sobre el que se basa la relación entre el pueblo Rapa Nui, su territorio y el Estado de Chile; el reconocimiento de derechos territoriales y la propiedad de nuestras tierras; el reconocimiento de Rapa Nui como territorio no autónomo y el, consecuente, derecho del pueblo Rapa Nui a la libredeterminación y a determinar sus propias instituciones políticas con plena autonomía.

A lo anterior, se agrega la falta de información en la comunidad, sin perjuicio de reconocer los esfuerzos realizados, sin embargo se trata de una cuestión compleja y que requiere, primeramente, la entrega de información y capacitación respecto de los derechos colectivos del pueblo enunciados anteriormente, para luego discutir las propuestas de Gobierno propio y autónómico.

En atención a todo lo expuesto, la decisión de esta Institución Representativa es el llamado al pueblo a no seguir participando en este proceso y, por medio de la presente comunicación, solicitamos formalmente a ustedes Representantes Rapa Nui ante CODEIPA, instancia ante la cual se acordó la realización del proceso de consulta de Estatuto Especial, su inmediata cesación.” (Carta *Hōnui* EstEs, 29 de diciembre de 2016)

El llamado a no participar de *Hōnui* en el proceso de consulta, vino acompañado de una carta del *Mau Hatu* hacia los comisionados el día después, donde manifestaron sus “observaciones” con respecto al mencionado proceso. Señalaron que era “imprescindible revisar las bases sobre las que se discute un Estatuto Especial de Gobierno y

Administración” basándose en el Acuerdo de Voluntades, el que “determina los elementos institucionales sobre las que debe basarse la relación de amistad entre Chile y Rapa Nui.” (Carta Consejo de Ancianos EstEs, 30 de diciembre de 2016). Para el *Mau Hatu*, el Acuerdo de Voluntades se basa principalmente en cuatro puntos: 1) la cesión de la soberanía de la isla al Estado de Chile, 2) el reconocimiento por expresa reserva de la investidura de los jefes rapanui, 3) el reconocimiento del derecho de propiedad de los rapanui sobre todo el territorio insular y 4) compromiso del Estado chileno de garantizar el bienestar, desarrollo y protección del pueblo rapanui. (Carta Consejo de Ancianos EstEs, 30 de diciembre de 2016). Con horizonte en el tratado, ambos entes cuestionaron la continuidad del proceso de discusión sobre la creación del Estatuto Especial, ya que no contemplaba un reconocimiento de las investiduras rapanui en el esquema organizacional del eventual Gobierno insular, ni tampoco incluía avances sustantivos en materia de recuperación de tierras hacia el Pueblo rapanui.

Esta impugnación desde los liderazgos autónomos rapanui hacia la medida dirigida por el Estado repercutió en CODEIPA, y los comisionados a través de una carta (Carta CODEIPA Suspensión EstEs, 03 de enero de 2017) dirigida a Rodrigo Suazo, Jefe de la División Valparaíso de la SUBDERE, manifestaron que la propuesta de Estatuto Especial a consultar no contaba con el respaldo de la comunidad y sus instituciones representativas, al presentar vacíos en materia de derechos para el Pueblo rapanui. La subcomisión solicitó al Gobierno la cesación definitiva del proceso, esperando retomar las conversaciones sobre la base de “una relación dialogada y no impuesta entre el pueblo Rapa Nui y el Estado de Chile.” La subcomisión destacó por supuesto, los acuerdos alcanzados en el marco de la discusión y mostró su voluntad para seguir avanzando en los temas que hasta ese entonces se encontraban pendientes, como la aprobación y promulgación de la Ley de residencia y la entrega definitiva de la administración del PNRN a la comunidad indígena Ma’u Henua.

Esta eficaz alianza *Hōnui – Mau Hatu*, donde se demostró el peso de su voz unificada, grafica asimismo la aún presente dispersión organizacional de los rapanui, donde dos organizaciones diferentes activan simultáneamente la misma institución “tradicional” rapanui, la misma figura política de representación. El erosionado liderazgo de Alberto Hotus y el *Mau Hatu*, que demostraron en más de una ocasión – desde al menos 2010 – no estar en sintonía con las demandas de la comunidad, además de la caída de legitimidad del Parlamento durante el 2015, explican desde una dimensión interna la emergencia del nuevo ente, de la necesidad de rearmarse desde cero para lograr convocar a toda la comunidad en la articulación de un cuerpo político, de una estructura de poder donde todos se sintieran convocados para aparecer y actuar juntos. El *Mau Hatu* y el Parlamento a raíz de sus errores y desaciertos dejaron de ser una alternativa viable para convocar a toda la comunidad y la articulación de un nuevo referente se hacía ya inevitable para enfrentar el inminente traspaso del PNRN, desafío que implicaba demostrarle al Estado y a la comunidad que los rapanui estaban unidos, organizados y preparados para poner en ejercicio la autonomía.

Especial el caso del *Mau Hatu*, que renovó su directiva en 2016 vía designación, donde Alberto sencillamente traspasó el *Ao* (mando) del *Mau Hatu* sin una votación de por medio a Carlos Edmunds Paoa. La carta que citamos en la página anterior, es posiblemente el primer documento público donde Edmunds firma en su calidad de Presidente. Según Julio Hotus Salinas, hijo de Alberto Hotus, Secretario del *Mau Hatu* y además representante

familiar de los Hotus en *Hōnui*, el Consejo de Ancianos jamás fue pensado democráticamente, y la designación de Carlos Edmunds tenía que ver con la promesa que se le hiciera a Nesina Rapahango el día que Alberto Hotus fue elegido como líder hace muchos años. Recordemos parte de lo relatado en páginas anteriores.

Del héroe mítico Hotu Matu'a desciende Tu'u Maheke, el cual tiene descendencia y llega hasta dos hermanos, que representan dos linajes. El hermano mayor, Hongo, y el hermano menor, Tekena. El mayor de todos los descendientes de Hongo es Rapahango, quien es el patriarca de la *Hua'ai* Rapahango. En el lado de los descendientes de Tekena, el hermano menor, solamente está la familia Ika. Esta dualidad Rapahango – Ika, se resolvió escogiendo a Alberto, quien descendía de los Ika a través de su línea matrilineal. Y Nesina, la mayor de los Rapahango de aquel entonces, y quien al igual que Alberto tenía derecho sobre el mando, aceptó la investidura de Hotus solo bajo la condición de que en caso de que este falleciera o renunciara, el liderazgo iba a pasar a un Rapahango. Carlos Edmunds es, además de miembro histórico del *Mau Hatu*, un Rapahango, ya que la familia Edmunds desciende del vínculo entre Victoria Rapahango y Henry Percival Edmunds, el antiguo administrador de la Compañía explotadora. Entonces explica Julio, Alberto solo ejerció el mandato que años atrás el *Mau Hatu* acordó seguir cuando llegara la hora de cambiar de Presidente.

En la comunidad rapanui, varios esperaban que el *Mau Hatu* renovara sus filas para volver a erigirse como la institución representativa de los isleños ya que cristalizaba en su estructura organizativa –*Hōnui*– y en su mensaje –Acuerdo de Voluntades– los principios rectores para comenzar a ensayar un sistema de Gobierno autónomo al estilo rapanui. Con la designación unilateral de escoger a Carlos Edmunds como el nuevo líder, se hizo patente que el Consejo iba a mantener su sistema a la “antigua”, donde eran principalmente los mayores los que tomaban las decisiones. Los nuevos tiempos – los tiempos de los bienes comunes – demandaban nuevas formas de organización, nuevos principios organizativos y nuevos principios políticos. En consecuencia, con la decisión de Hotus de mantener al *Mau Hatu* cerrado a sus principios fundadores, hermético ante el paso del tiempo, las familias que apostaban por “revivir” al Consejo terminaron inclinándose por refundar la misma estructura organizativa – liderazgos familiares – con nuevos rostros y bajo valores democráticos. Y si bien, el *Mau Hatu* hasta el día de hoy sigue existiendo³³, representa justamente a los líderes de antaño, al espacio donde no se abrió un lugar a nuevos liderazgos, siendo sobrepasado por *Hōnui* en términos de participación y representación de la comunidad rapanui.

La dispersión organizacional rapanui sin embargo, fue un factor importante en la consolidación de importantes victorias para la isla en el marco de los trabajos en CODEIPA, como lo fue la Ley de Residencia, el traspaso del PNRN a Ma'u Henua y la creación de la AMCP-MU³⁴; las tres medidas transformadoras que definen los nuevos tiempos. Sin la

³³ El *Mau Hatu* además, a propósito de su reconocimiento como institución representativa en la Ley indígena, tiene un escaño fijo en la CODEIPA, por lo que disolver la organización también implicaría perder un importante voto en la plenaria, desequilibrando la balanza en favor de las autoridades estatales del continente a la hora de tomar decisiones.

³⁴ La Ley de Residencia y la creación de la AMCP-MU difícilmente podrían captarse por entero desde una perspectiva de desplazamiento del poder estatal, ya que significó una creación de instrumentos

dislocación de la representación, sin la presencia de grupos de presión y de agendas negociadoras en paralelo, de una abundancia estratégica inconexa, de un ecosistema de organizaciones y liderazgos en alianza y pugna según el contexto, otros hubiesen sido los resultados. Fue tras un proceso de expansión y contracción de los actores y sus agencias, y no de un desarrollo constante y continuo de las alianzas que las transformaciones lograron realizarse. Aquella ventaja de la inconstancia, que dejó al Gobierno sin herramientas efectivas para intermediar con los rapanui, fue positiva en momentos de conflicto, en momentos de tensión, pero no iba a ser de ayuda en los momentos de paz, donde había que asegurar y fortalecer las victorias conseguidas. Aparece una vez más, la figura del consejo del *Ariki* para unir, del parlamento de los sabios con su mística y energía para convocar a la comunidad por un bien mayor y “superar” la dispersión.

En la sinergia del aparecer juntos, se montan “materiales” de la cultura, “símbolos” ancestrales, figuras “tradicionales” de representación que en sus diversas formas históricas comparten centros, bases radiculares de manifestación. Digo radicular en el sentido de raíz, de una planta que logra expandirse extendiendo sus hojas a partir de una base de raíces, de una conexión con la materia prima mineral de la tierra que nutre su crecimiento. Es el peso de los ancestros, de una historia milenaria que se hace presente a través de las estatuas altas de cuello. El pasado ancestral está en la mirada, está en el paisaje, y a toda mirada le corresponde una mirada de vuelta. Es el derecho natural detrás de toda esta trama política, de la restitución de la tierra de los ancestros. Es el origen político – sinérgico que comparten tanto el *Mau Hatu* como *Hōnui*, de un consejo de jefes, de los verdaderos dueños de la tierra que vuelven a juntarse para recuperar el control de la cuna que los vio nacer.

2.6 Un devenir de transformaciones

El híbrido Gobierno de Rapa Nui, de una estructura de interacción en constante fluctuación a partir de la voluntad de poder de múltiples actores, da forma a singulares dinámicas de intermediación entre lo político y lo social. El largo recorrido que hemos hecho desde las protestas de 2009 hasta la celebración del contrato de concesión en 2018, tuvo el objetivo de retratar en detalle la trama de interacciones que dio origen a nuevas instituciones estatales y nuevos cuerpos políticos autónomos, para dibujar así la complejidad de la relación entre el Estado y los rapanui, repleta de intersticios y zonas grises.

Las relaciones interculturales en el contexto de CODEIPA, constituyen una cadena de transmisión de la lógica de gobernanza del Estado hacia las formas rapanui de gobernanza, donde al comenzar a ejercer su autonomía a través de la administración de sus bienes comunes, aparece el lenguaje jurídico de las leyes, las disciplinas universitarias y también sus principios de autoridad y legitimidad. Aparece la poetología del poder, de ese cuerpo creativo que forja nuevas formas de organización a partir de su relación con el afuera, que toma los elementos del contexto para adquirir su forma. Esta escena híbrida, de una organización rapanui bajo los preceptos jurídicos, como lo es *Ma'u Henua*, dejó el vacío de un ente “desde abajo”, desde los conceptos rapanui de organización. De un espacio de

de poder de nuevo tipo. En Residencia hablamos de la creación del Consejo de Carga demográfica y en el caso de la AMCP-MU del Consejo del Mar. Aquí no se desplaza una estructura del continente y se “rapanuiiza”, sino que se da forma a una estructura nueva, “especial” para la isla. Queda la pregunta abierta de si estas medidas representan la apertura de un nuevo momento histórico para el Estado en Rapa Nui, de una creación de instrumentos de Estado desde la propia isla.

autonomía política sin contrapesos estatales. Ahora, lo que parece de antemano como una contradicción entre lo estatal y lo comunitario, de dos dimensiones separadas de la política, fue también efecto de aquella dinámica de repercusión recíproca entre el Estado y la comunidad.

Durante la consulta indígena de octubre, se activó una insospechada potencialidad del Estado que abrió el camino para que los rapanui comenzaran a practicar el autogobierno, de volver a las familias para reconstruir un cuerpo político que cristalizara la multiplicidad de la sociedad rapanui. Hablamos de la potencialidad del Estado de facilitar la organización autónoma e independiente. No es que el Estado haya creado a los *Hōnui*, sino que aceleró a través de sus mecanismos de participación un proceso que aún no encontraba su cauce, una direccionalidad. Aquí tanto la subcomisión como la CONAF tuvieron un rol clave, ya que la novedosa metodología de la consulta fue resultado de sus acuerdos y desacuerdos en el marco del debate PNRN. Destacar una vez más, que sin el proceso de desplazamiento estatal abierto durante el siglo XX a partir de la acción colectiva rapanui, que en la coyuntura de 2015 se expresa a través de la existencia de instrumentos de Gobierno local liderados por los propios rapanui, los cambios que tomaron lugar durante el segundo Gobierno de Bachelet hubiesen sido simplemente imposibles. Esto conecta estrechamente la trayectoria de transformaciones que revisamos en el capítulo I con las transformaciones del siglo XXI en Rapa Nui, las que si lo pensamos en términos históricos, están recién comenzando.

Aquellas potencialidades activadas por el proceso de desplazamiento estatal, conducen también a una reflexión sobre los límites que tiene el Gobierno local con respecto a sus competencias y atribuciones para implementar los cambios demandados por la comunidad. La ola de transformaciones que tuvo lugar en Rapa Nui durante el segundo Gobierno de Bachelet fue una oportunidad política que se supo aprovechar, y no representa una actitud sistemática del Estado frente a las demandas rapanui. El espíritu reformista de Bachelet, que fue fruto de las grandes movilizaciones estudiantiles que paralizaron Chile el año 2011, es una eventualidad histórica, no una constante. En efecto, cualquier transformación estructural del orden político de Rapa Nui pasa necesariamente por el filtro de la voluntad de los poderes estatales en el continente. En último término, esta traba para el autogobierno rapanui se expresa a través de la Constitución política de la República, la que actualmente no reconoce la existencia de Pueblos Nación con formas de organización política propia. Es el reducto legal y político del colonialismo chileno, donde las decisiones de peso las sigue tomando el continente. El fracaso del proceso que iba a decantar en la implementación de un Estatuto Especial de Gobierno para la isla se explica justamente por eso: el Estado se negó a reconocer que Rapa Nui tiene el derecho a construir su Gobierno propio sin depender de la voluntad política del Estado central.

Quiero antes de pasar a las reflexiones finales, destacar la enorme labor de la subcomisión y sus integrantes en la realización de las demandas de la comunidad, quienes a partir de un equilibrio en la acción entre el cálculo político y la defensa de los principios reivindicativos del Pueblo rapanui, lograron liderar un proceso de transformaciones que cambió irreversiblemente y para mejor, el orden político – económico de Rapa Nui. Hoy, la isla vive una nueva fase histórica gracias a esos esfuerzos.

Reflexiones finales

Los fundamentales del poder en Rapa Nui

Tres son los momentos arquetípicos que tejen teóricamente esta aproximación histórico-política del devenir contemporáneo de Rapa Nui. El primer vértice, y que se refiere al poder rapanui y los cimientos de su manifestación, de la materia significativa que da forma real a su fuerza transformadora, es el binomio institución – organización. La institución emana de los primeros tiempos, de los albores de la cultura, de los principios polinésicos que aún perduran en la organización política rapanui, de los *Hōnui* actuales como herederos de los antiguos *Tangata Hōnui*, del Consejo de ministros del *Ariki* renacido de las cenizas, del parentesco como fuente primordial de los lazos sociales, de las figuras tradicionales que vuelven al presente para intervenir en la historia. La construcción de la Nación Maorí rapanui en lo político, de la creación de una estructura de Gobierno propia y auténtica, se juega en la articulación armoniosa de las enseñanzas y el legado de los ancestros, de sus relatos, de sus valores, de sus principios y de sus formas de organización, con las ideas de origen occidental que ya han permeado en la sociedad rapanui a propósito de su entrada irreversible a la globalización, como la democracia y el lenguaje de la Ley. Aquí aparece la dimensión de la organización, de la concreción de las figuras políticas de antaño en la realidad contingente, de afinar una estructura de representación que cristalice en su constitución los cambios que ha experimentado la sociedad, tanto en términos ideológicos como sociológicos, de una demografía en constante transformación, y también, aparecen los diferentes marcos reivindicativos y demandas frente al Estado que dan origen a la necesidad de organizarse y disputar el presente desde los rapanui. Dentro de las formas posibles que el poder rapanui ha tomado dentro de la historia reciente, de espacios de aparición performáticos como la rebelión de Angata o la revolución de Alfonso Rapu, o de espacios de aparición estructurados como el *Mau Hatu*, el Parlamento o los *Hōnui* actuales, siempre se manifiesta un montaje especial de aquel binomio, de lo tradicional y lo ancestral, con lo actual y moderno.

De la emergencia del poder rapanui, de aquella coyuntura que hace necesario el montaje de lo institucional con lo organizacional, de aquel momento histórico que empuja a los rapanui a intervenir la realidad a través de la acción colectiva, se desprende una decisión, y que es la resolución de una forma específica con la que aquella fuerza social irrumpe en el escenario, de una estrategia de disputa situada en el escenario del presente para cambiar lo establecido. Aquella decisión da forma al segundo vértice, el binomio guerra de posiciones – guerra de movimientos. La estrategia de posiciones se desarrolla en el marco de un sistema de participación de la sociedad en los órganos de Gobierno, de un impulsar los marcos reivindicativos a través de posiciones de Gobernanza, y la estrategia de movimientos guarda relación con un momento donde la acción colectiva, del poder de la sociedad, desborda los instrumentos de Gobierno, de una crisis de gobernabilidad impulsada “desde abajo” que obliga al Estado a correr los márgenes de lo posible. La primera, una alternativa lenta, que se ajusta a los tiempos de la burocracia estatal y en el caso rapanui, debe esperar a la voluntad política del continente para materializar cambios estructurales, y la segunda, una alternativa rápida, de presionar al Estado a través de la acción directa hasta que existan respuestas satisfactorias que apunten en el horizonte de las demandas colectivas. La alternativa lenta, es más segura y constante, de conversaciones y diálogos que se mantienen en el tiempo, y la alternativa rápida, es más

arriesgada y peligrosa, de una movilización que puede tener altos costos para la organización social, pero que bien pensada y ejecutada puede incluso cambiar la fórmula de Gobierno de un momento histórico determinado.

Esta dualidad estratégica, se ha hecho presente a lo largo de las diferentes coyunturas críticas en la relación Pueblo rapanui – Estado Chileno y está siempre en constante redefinición y materialización. Originariamente, situándonos desde los rapanui, se instaló a partir de la derrota de los *Ariki* Democráticos en 1902 con el Bando de Rojas, la que dejó a los isleños en una situación de absoluta asimetría con respecto a las decisiones políticas del territorio. La llegada de los militares chilenos a bordo de la *Baquedano* sofocó definitivamente en aquel entonces la posibilidad de una dualidad de gobiernos, de un poder estatal vs un poder local constituido basado en la autoridad del *Ariki*, imponiéndose la figura del administrador de la Compañía como autoridad máxima. En este periodo, de una distancia radical entre la sociedad y el Estado en términos de gobernanza, los rapanui fueron obligados a apostar por una estrategia de movimientos para realizar sus demandas, estrategia que a partir de dos grandes momentos –1914 y 1964– logró abrir diferentes espacios de representación para los rapanui en el seno del Estado, posibilitando así la consolidación de una estrategia de posiciones que lentamente, pasó a transformarse en la más importante alternativa para concretar cambios estructurales en la isla. Hasta ahora han sido también dos los momentos donde esta estrategia ha alcanzado su máximo nivel de éxito: en los 90' con el liderazgo del *Mau Hatu* frente a la Ley indígena, esfuerzo que logró sepultar definitivamente la posibilidad de un “colonialismo de colonos”, de que las tierras rapanui fuesen a caer en manos de algún continental, y en 2015 con las negociaciones de la subcomisión CODEIPA, las que aseguraron cambios tan relevantes para el futuro de Rapa Nui y su lucha por la autonomía como el traspaso de la administración del parque nacional a un ente rapanui, la promulgación de una Ley de Residencia y la creación de un área marítima protegida de múltiples usos. Frente a esta última victoria del Pueblo rapanui, hacer un matiz: las negociaciones dirigidas por los comisionados rapanui en CODEIPA lograron tal nivel de profundización y concreción a propósito de la presión que ejerció el Parlamento “desde abajo”, por lo que nos enfrentamos más bien a una estrategia combinada de guerra de posiciones y guerra de movimientos articulada desde dos cuerpos organizados que a veces convergían y a veces divergían.

Y tal como vimos a lo largo de ambos capítulos, a un momento de movilización le deviene siempre un momento de institucionalización –pasando por un momento intermedio de polarización, donde los rapanui se dividen internamente ante la disputa de que hacer frente a los nuevos tiempos–, de un intento del Estado local por canalizar en su estructura interna las demandas de la sociedad. Por poner algunos ejemplos, ocurrió con la “triangulación” del poder post Angata, con la creación del Municipio post Alfonso Rapu, con la creación de la CODEIPA y la apertura de ciertos cargos tras las gestiones del *Mau Hatu*, y el propio despertar contemporáneo de los *Hōnui* fue efecto de un reacomodo institucional post coyuntura de 2015. De esta porosidad de la estructura del Estado en rapanui como efecto de la movilización del poder rapanui, se desprende el tercer y último vértice, el binomio regir – gobernar.

Regir es mandar, es imponer por la fuerza la voluntad del soberano, es el poder como represión, es el poder en su sentido negativo, de la coerción y el monopolio de la violencia, de la activación de la relación soberano – súbdito. Gobernar es equilibrar, es construir, es

articular voluntades, es el poder en sentido positivo, del engendrar lo nuevo, de fundar una relación de continuidad entre el centro y la periferia, es expandir los espacios de toma de decisiones. El regir es un ejercicio político del Estado de naturaleza monista, del “uno”, de la autoridad máxima, de un “hacer la Ley”, y el gobernar es un ejercicio pluralista, de la sociedad, de la legitimidad de la autoridad, de un “construir la Ley”. En una danza de ambos ejercicios, del regir y gobernar, se va montando el desarrollo y crecimiento del poder estatal en Rapa Nui, el que paulinamente se ha ido expandiendo localmente a través de la creación de nuevos espacios y sujetos, o a partir del desplazamiento de sus instituciones y autoridades al territorio isleño. El regir en este movimiento, aparece cuando se agotan las potencialidades negociadoras o dialogantes del Estado frente a ciertos temas, e impone los límites de las posibilidades de transformaciones, la da un techo a cualquier proceso de cambio en curso, le da un perímetro a cualquier debate. Si en Rapa Nui el Estado aún es colonial es principalmente por que las autoridades continentales siguen teniendo la última palabra sobre lo que se hace y no se hace en la isla, tienen el comodín de la policía y el peso de la Constitución sobre cualquier otra Ley o aparato de Gobernanza local. El continente aún es la autoridad máxima, aún puede regir sobre la isla.

El Estado antes de activar su vertiente gubernamental en 1914, fue un déspota regidor, que solo se hacía presente en la isla para imponer su bandera y su proyecto de expoliación. Llegó en 1902 con Basilio Rojas para implantar un Bando de naturaleza militar que tenía el fin de obligar a los rapanui a someterse a una bandera y su Ley, y de paso acabar con su estructura de poder político. Este primer acto del Estado chileno, tras la anexión y la colonización fallida, fue un acto de violencia colonial con todas sus letras, y fue también su primer paso jurídico en la isla, de la primera Ley local y propia de la ínsula implementada por agentes del continente; se instala el Estado de los reglamentos, de una forma estatal basada en el lazo colonialista, de la imposición de una bandera y sus reglas. Tras los acontecimientos de Angata, los que obligaron al Estado a desarrollar mecanismos de intermediación con los rapanui, se “desbloquearon” sus aparatos de Gobierno, de captar lo externo a sí para sí, de conquistar el terreno fuera de sus murallas –del Estado hacia la sociedad, hacia la población– a partir de tecnologías de gobernanza híbridas, como lo fue por ejemplo la consolidación del sistema parcelario. Del Estado de los reglamentos, de los Bandos militares, se abrió paso al Estado del dominio, del dominio de la tierra y lo que en ella circula, pero de un dominio sin dominación, en relación a que los rapanui no llegaron nunca a ser totalmente sometidos por las autoridades coloniales, dejando imperturbables ciertos espacios de autonomía. Este paso, marca también la emergencia de las artes de Gobierno y con ello, constituye el momento originario de este movimiento de expansión estatal basado en el binomio regir – gobernar, mandar – dialogar.

Ya para 1964 con la “revolución deliciosa”, el problema dejó de ser los abusos de la Compañía –de las tierras y los animales usurpados a los rapanui – y paso a ser el despotismo de la Armada. La experiencia de Alfonso Rapu en el continente, facilitada y apoyada materialmente por un segmento de la sociedad civil chilena –la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua– que veía con indignación los “crímenes de pascua”, significó para Rapu el conocer desde cerca las ventajas de vivir en una sociedad democrática, y le hizo ver con horror e indignación lo que ocurría en Rapa Nui. Apenas volvió a la isla comenzó a articular socialmente a los rapanui para que, además de mejorar sus condiciones materiales en el presente a través del trabajo comunitario, cantaran todos juntos contra el autoritarismo de las autoridades locales, demandando derechos civiles para

la isla. Y rápidamente, pasamos de la paz colonial inaugurada por el Estado del dominio, a una situación de violencia, del regir, con la llegada de militares chilenos que buscaban darle fin a la revuelta a punta de fusiles. De no ser por la presencia de la expedición canadiense METEI en la isla, Rapu posiblemente hubiera sido deportado, o puesto entre las rejas por un tiempo indefinido. Finalmente, el levantamiento fue exitoso, y en 1966 se promulga la Ley Pascua, dando paso al Estado de los derechos civiles o de la civilidad, donde los rapanui son reconocidos como ciudadanos, pasando a ser parte del “imperio de la Ley.” Se activó el lazo en lo concreto a partir de la creación del Municipio, con el mismo Alfonso como el primer Alcalde elegido democráticamente, se crea una Junta de Vecinos, la que asumió la gestión de los primeros meses del Municipio, se crean los tribunales, los registros electorales, entre otras cosas. Vemos esta dinámica del regir y gobernar, del paso de la fuerza bruta a la ingeniería de un nuevo lazo político, de un movimiento en funcionamiento que va definiendo los momentos clave de la historia contemporánea de la isla en cuanto a la forma en como el Estado se expande y crece, definiendo también las condiciones del próximo cambio que se avecina.

La igualdad ante la Ley, abrió el conflicto sobre la propiedad de las tierras, de una serie de instituciones antes inexistentes que tomaron sitio y la subsecuente llegada masiva de funcionarios para hacerlas funcionar, y al auge victorioso del lazo civil le siguió un abierto cuestionamiento a sus efectos homogeneizadores, de instalar una “administración a la chilena” que no captaba en su concepto, más allá de la integración de los rapanui a la estructura del Estado, el derecho exclusivo de los isleños sobre sus tierras. Sucedieron años de impugnaciones desde la comunidad hacia diferentes políticas de Estado frente al tema del territorio, pero no fue hasta la época del Gobierno militar que el conflicto escaló a un punto crítico, cuando la Junta, siguiendo el mismo esquema que los Gobiernos anteriores, se propuso reglamentar el asunto tierras bajo un sistema donde el Estado se situaba como donador, en la línea de la inscripción fiscal del año 1933. Como consecuencia, renació el Consejo de Jefes, el *Hōnui*, liderado por Alberto Hotus para enfrentar las nuevas disposiciones –la llamada Ley Pinochet– y bajo un insistente programa de restitución territorial, que continuó durante el proceso de transición democrática, se logró consolidar un articulado legal que hasta el día de hoy impide que cualquier persona no rapanui adquiera la propiedad de tierras en la isla.

El *Mau Hatu* incluso, consiguió atrasar por algunos años la promulgación definitiva de la Ley indígena en Rapa Nui, ya que en uno de sus articulados, el que se refería a quienes podían obtener la categoría indígena, se abrió la posibilidad a que continentales que mantuviesen una relación sexo-afectiva con un miembro de la comunidad pudiesen obtener la categoría de persona indígena, abriendo así la posibilidad a que adquiriesen tierras. Este proceso de discusión de la Ley indígena, donde también se creó la CODEIPA, marcó el paso del Estado de la civilidad al Estado multicultural en la isla, donde los rapanui, además de ciudadanos, fueron reconocidos como “etnia”, como un Pueblo de costumbres y prácticas culturales propias que el Estado tiene como deber proteger y preservar. Y si bien esta disposición tuvo un alcance nacional, y abrió una nueva era en la política del Estado frente al tema indígena, en Rapa Nui la discusión logró situarse desde lo local, implementándose disposiciones exclusivas para el territorio insular. Tras la promulgación de la Ley se activó el lazo multicultural en la isla, de los fondos CONADI, del reconocimiento cultural, y lo hizo sin derivas autoritarias, ya que en esta coyuntura, a pesar de que habían conflictos al interior de la comunidad que podían justificar una intervención policial, el

Estado apostó por mantenerse en su posición de gobernante, dejando fuera la fuerza bruta. Ahora, a pesar de las grandes victorias que el *Mau Hatu* logró conquistar, quedaron importantes pendientes, como la restitución total del territorio rapanui hacia sus verdaderos dueños, demanda que el *Mau Hatu* cedió en pos de consolidar un cierto margen de transformaciones para la isla. Estos pendientes, iban a ser tomados con fuerza con el paso de los años.

Entrando en el siglo XXI, se tornó inevitable la entrada en escena de una nueva organización representativa del Pueblo rapanui, el Parlamento rapanui, quienes a través de múltiples acciones de protesta tensionaron al Estado chileno a responder principalmente frente a la pendiente demanda de restitución territorial. Los cambios introducidos por la Ley indígena, si bien fueron importantes en materia de reconocimiento de otras identidades, dejaron fuera transformaciones estructurales en términos económicos y políticos para los Pueblos indígenas. Se reconoció la diferencia cultural de los Pueblos, pero no sus sistemas propios de organización política ni tampoco el despojo histórico de sus recursos a los que habían sido sometidos a lo largo de los años, y esta bandera de lucha en Rapa Nui la tomó el Parlamento, el que apareció con mucha fuerza en las movilizaciones de 2009 – 2010. La radicalización que significó para el movimiento social rapanui la irrupción del Parlamento, abrió una nueva fase de cambios para la isla, donde la CODEIPA, institución que por años se había dedicado solo a resolver temas internos de tierras, terminó por transformarse en un importante espacio para disputar la agenda de transformaciones demandadas por la comunidad ante el Estado. Y esta radicalización significó también la acometida del Estado en su vertiente de regidor, cuando en 2010 las fuerzas especiales de Carabineros dispararon perdigones a mansalva contra la población, dejando varios heridos y la imagen traumática de un Pueblo siendo acribillado por las fuerzas del orden. Podemos decir que la primera lesión ocular ocurrida durante los Gobiernos de Sebastián Piñera, ocurrió precisamente en Rapa Nui, cuando el 03 de diciembre de aquel año Ricardo Tepano Sepúlveda recibió un disparo de perdigón en su ojo derecho. Ya para 2015, el Estado otra vez hecho mano a esta vía a través del Poder Judicial, en el momento cuando se encarceló a Leviente Araki, Mario Tuki y Matías Riroroko.

De todas formas, primó la dimensión gubernamental del Estado en la coyuntura de 2015, dando origen a un nuevo desplazamiento del poder estatal en la isla, desplazamiento que se concretó a través de una figura institucional y jurídica inédita en Chile, de un traspaso total de la administración de un parque nacional hacia un ente comunitario; pasamos del Estado multicultural, puramente discursivo en su reconocimiento de la diferencia, a un incipiente Estado de los bienes comunes, de un reconocimiento real al derecho de los rapanui de administrar sus bienes patrimoniales y territoriales, de una instalación concreta de transformaciones económico – políticas en el orden gubernamental de la isla con un importante lugar para las organizaciones autónomas del Pueblo rapanui. Si bien aún la restitución de la propiedad de la tierra sigue pendiente, el hecho que los rapanui administren por completo el parque nacional es un gran avance que apunta hacia esa dirección. Y no solo eso, sino que también a partir del mecanismo de participación que CONAF aplicó para darle legitimidad social a la consulta indígena de octubre, la que recordemos, buscaba darle un voto de confianza al eventual proceso de coadministración del parque, terminó activando una institución organizativa propia del Pueblo rapanui. Este acontecimiento, desdibuja en su manifestación la clásica distinción entre Estado y sociedad, ya que vemos al Estado facilitando la organización autónoma desde abajo. Así cerrando con este binomio, el Estado

se ha expandido en la isla creando y formando nuevos cuerpos, lo que a su vez constituye nuevos sujetos políticos, y a todas luces, en Rapa Nui esa potencialidad del Estado, de extenderse hacia la sociedad a través de diferentes cuerpos de gobernanza y de devenir otro en aquel ejercicio, ha sido explotada por los isleños en su máximo nivel, tejiéndose una red de cambios y transformaciones donde los rapanui siempre tienen un lugar clave.

Cada binomio, responde a una dimensión particular del devenir del poder en Rapa Nui. El primero, institución – organización se sitúa en la dimensión del poder rapanui, del tejido íntimo de símbolos y prácticas propias de aquel Pueblo polinésico que se manifiestan con toda su singularidad para dar forma a las más variadas formas de poder social. Digo primer binomio porque son los rapanui la fuerza iniciadora que pone en marcha todo este proceso de cambios y transformaciones. Ellos ponen en todos los casos la iniciativa. Recalco esta idea para no caer en el reduccionismo de pensar que el Estado chileno ha sido condescendiente con los rapanui, ya que han sido siempre ellos los que han tenido que movilizarse para que el sistema de Gobierno no se alce en su contra. Segundo, el binomio guerra de posiciones – guerra de movimientos, se sitúa en una dimensión intermedia entre el poder rapanui y el poder estatal, donde la decisión estratégica que sea que tomen los rapanui para concretar sus demandas, depende de una estructura de Gobierno particular, de sus autoridades de turno y la oportunidad política que puedan representar para la comunidad. Es estrategia de posiciones o movimientos frente al Estado, frente al otro colonial que aún define las condiciones del tablero político de la isla. Y tercero, el binomio regir – gobernar se sitúa en la dimensión del poder estatal, de su movimiento de crecimiento y expansión interno a propósito de la presión ejercida desde abajo, y que se corresponde con una potencialidad propia de su estructura. El Estado no queda indiferente ante el quiebre entre el “país real” y el “país legal”, y activa sus aparatos para hacer frente a las fuerzas sociales que se levantan en su contra, y ante esta arremetida tiene dos alternativas, o transformar su fórmula y estructura de interacción para cristalizar mejor la complejidad de la sociedad que gobierna o imponer su regla para terminar con las voces críticas. Así los tres binomios, las tres dualidades, se van articulando a lo largo del paisaje de disputas que definen la trayectoria del poder en Rapa Nui.

Al comienzo, hable de “momentos arquetípicos” porque si profundizamos en cada uno de los binomios, es posible que hallemos inconsistencias y contradicciones en su formulación, de una institución que no es totalmente antigua ni una organización que es totalmente nueva, de una estrategia de posiciones que fácilmente puede transformarse en una estrategia de movimientos, o de una acción gubernamental que se afianza en el territorio a través de una acción represiva. El planteamiento de los “fundamentales del poder en Rapa Nui”, es solo una aproximación a las coordenadas entre las que pienso, se mueve aquel singular movimiento que fundan los rapanui en su disputa con el Estado, y obedece a una ayuda analítica para situarse en los diferentes nudos que articulan la historia política contemporánea de la isla. Y el centro teórico que unifica esta propuesta de síntesis es por supuesto el concepto de poder, de comprender a la voluntad colectiva rapanui y del Estado como poderes creadores que engendran lo nuevo en su discurrir, a partir de momentos de conflicto y de alianza, de expansiones y contracciones en su relación. Es captar al poder como una facultad, de la chispa de actividad transformadora que hace andar la máquina de la historia y como una potencia, de la posibilidad de la resiliencia a partir de un devenir otro en la alteridad. En situar al poder como una acción, como una voluntad, tanto el Estado como los rapanui emergen como agentes de poder, y es en el carácter de la espacialización

de su poder donde divergen, los centros y materialidades desde donde emana su actividad creadora son distintos. El poder estatal se basa en estructuras de Gobierno, en ejes centralizados constituidos jurídicamente desde donde se proyecta su actividad. Su hacer y deshacer surge desde una posición constante, espacializada en autoridades de Gobierno localizadas. El poder rapanui se basa en organizaciones y liderazgos anclados en el parentesco, de una gran diversidad de instrumentos de representación a través de la historia para ejercer la voluntad colectiva, de un poder inconstante que nace desde la emergencia, desde la necesidad coyuntural de su aparición para defender y conducir las demandas de la comunidad, y su espacialización es dinámica, cada nuevo esfuerzo organizativo se sitúa desde un lugar diferente, con nuevos liderazgos y nuevos espacios para la articulación comunitaria. Y de aquí, de un punto ciego de este escrito, radica la importancia de continuar con esta investigación.

Los *Hōnui* del presente representan una esperanza, la esperanza de lograr constituir un sistema político propio de los rapanui basado en sus reglas y autoridades, de la construcción de un cuerpo organizativo que no solo demande autonomía, sino que la ejerza, que la ponga en práctica, lo que implica dejar atrás décadas de inconstancia en la organización política rapanui. La administración isleña de los recursos del parque, donde *Hōnui* tiene un importante papel como autoridad fiscalizadora, de un organismo político que vela por el buen uso de los bienes comunes administrados por un ente técnico como lo es Ma'u Henua, marca un importante paso en este desafío, del ir conquistando y forjando espacios desde la comunidad para poner en práctica el Gobierno propio, pero todavía falta un paso, y es el diseño de un sistema de Gobierno insular que incluya en su estructura a una organización autónoma como *Hōnui* que tenga la potestad de influir y determinar lo que hacen las instituciones públicas de la isla, de darle una guía desde la comunidad a las decisiones económico – políticas que se toman sobre el territorio. La concreción efectiva de este proyecto descolonizador no solo requiere de la voluntad política del Estado chileno, sino que también, de la gran tarea que tienen los rapanui por delante de lograr vertebrar un cuerpo organizativo que los represente y que tenga continuidad en el tiempo.

Y no hay mejor manera para retratar este desafío que hacerlo desde los propios rapanui en su ejercicio de auto organización, y he aquí la gran carencia de este texto, de reproducir desde la intimidad rapanui la puesta en marcha de su proyecto político de autodeterminación, de pasar del análisis de los rapanui organizándose frente al Estado hacia un análisis de los rapanui dándose a sí mismos una organización política, de darle forma a un ejercicio de navegación que capte la microfísica o mecánica del poder rapanui, de sus figuras actuales de organización interna y su montaje con la mística de los antiguos *Ariki*. Dimos algunos pasos en esa dirección, retratando con sumo detalle la trama política que hizo renacer a los *Hōnui* de su sueño, pero falta una indagación más profunda que se situé desde la interna, desde la construcción de sus liderazgos y desde sus debates como organización. Esa es la promesa, de continuar con esta investigación para dar con la parte que falta, y puedo decir desde mi experiencia en la isla que el material está, y solo falta darle forma.

Bibliografía

Textos

Acta de Compromiso acuerdo de Nueva Imperial de 1989. Recuperado al 16/04 del 2019 desde: http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/biblioteca/doc_details/21-acuerdo-de-nueva-imperial-1989.html

Amorós, M. (2018) Rapa Nui. Una herida en el océano. Penguin random house grupo editorial: Santiago.

Arendt, H. (1988) Sobre la revolución. Alianza: Madrid.

Arendt, H (1998) *The human condition*. University of Chicago Press: Chicago

Arendt, H. (2005) Ensayos de comprensión 1930-1954. Caparrós: Madrid.

Astudillo, A. (2018) Rapa Nui, Un camino a la autonomía. Rapanui Press: Rapa Nui.

Benjamin, W. (2008) Charles Baudelaire, un lírico en la época del altocapitalismo. En Obras, libro 1, vol.2. Madrid: Abada.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, BCN (2012). Reforma constitucional que establece los territorios especiales de Isla de Pascua y Archipiélago Juan Fernández. Disponible al 01/03/2021 desde <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=263040>

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, BCN (2012). Historia de la Ley N° 20.573. Modifica el artículo 126 bis de la Constitución Política de la República, sobre territorios especiales de Isla de Pascua y Archipiélago Juan Fernández. Disponible al 01/03/2021 desde https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/vista-expandida/4539/#h2_5_1

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, BCN. (2021) Decreto 148. Crea Parque Nacional de Turismo "Isla de Pascua". Disponible al 03/12/2021 desde <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=285515>

Bobbio, N. (1996). Estado, Gobierno y Sociedad. Fondo de cultura económica: México D.F.

Cano Perucha, J.L (1983) Los Bandos penales militares, en ADP. 36 pp. 311 ss.

Consejo de Jefes de Rapa Nui; Hotus, A; Otros. (1988) *Te Mau Hatu'O* Rapa Nui. Los Soberanos de Rapa Nui. Pasado, presente y futuro. Editorial Emisión: Santiago.

Coutinho, C. (2012) Marxismo y política. La dualidad de poderes y otros ensayos. Lom Ediciones: Santiago.

Cristino, C. Recasens, A. Vargas, P. Edwards, E. González, L. (1984) Isla de Pascua. Proceso, alcances y efectos de la aculturación. Instituto de estudios sobre isla de pascua, Universidad de Chile: Santiago.

Cristino, C. (2011) Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: Una reseña histórica. En La Compañía explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e Identidad en Rapa Nui, pp. 19-53. Ediciones Escaparate: Santiago.

- Delaire, N. (2018) El Parlamento rapanui 2001-2015. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales: Universidad de Chile.
- Deleuze, G; Guattari, F (2004) Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos: Valencia.
- Delsing, R. (2004) *Colonialism and resistance in Rapa Nui*. Rapa Nui journal. Vol.18, Mayo.
- Delsing, R. (2015) *Articulating Rapa Nui. Polynesian cultural politics in a latin american nation-state*. University of Hawai'i press: Honolulu.
- Delsing, R. (2017) Articulando Rapa Nui. Políticas culturales polinésicas frente al Estado Chileno. Lom: Santiago.
- Di Castri, F. (1999) Tahitian and French Influences in Easter Island, or the Zoopal Mystery solved thanks to Grant McCall. Rapa Nui Journal vol.13, n°3, septiembre, pp. 100-106.
- Di Castri, F. (2003) The Dynamic Future of Rapa Nui. *Rapa Nui Journal*, 17 (1), 44-48.
- Domenech, P. (2017) La nomadología de Deleuze-Guattari. Escritos, Vol.25, N.54, pp. 243-261: Medellín.
- Englert, S. (2004) La tierra de Hotu Matu'a. Historia y etnología de la Isla de Pascua. Editorial universitaria: Santiago.
- Fischer, H. (2001) Sombras sobre Rapa Nui. Alegato por un pueblo olvidado. Lom; Santiago.
- Fischer, S. (2005) *Island at the End of the World. The turbulent history of Easter Island*. Reaktion books: Londres.
- Foerster, R. (2010) Rapa Nui y Chile: cuatro seducciones y sus lecturas. *Mapocho*, 67, pp. 51-73.
- Foerster, R; Montecino, S. (2012) Rapa Nui: La lepra y sus derivados (estado de excepción, cárcel...). Escrituras Americanas, Departamento de Filosofía UMCE. N°1, pp. 270 – 353.
- Foerster, R. (2012a) Isla de Pascua e Isla Grande de Tierra del Fuego: Semejanzas y diferencias en los vínculos de las compañías explotadoras y los "indígenas". Magallania, vol.40, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes: Punta Arenas.
- Foerster, R. (2012b) Bautista Cousin, su muerte violenta y los principios de autoridad en Rapa Nui. 1914 – 1930. Cuadernos de Historia 36, Pp.67-84: Universidad de Chile.
- Foerster, R. (2013) ¿Viaje voluntario o deportación del rey Riroroko en 1897? Política de deportación en Pascua: 1897-1916. *Nouveaux mondes mondes nouveaux, débats*, 2013. *Formes nationales du colonialisme tardif le Cone sud, 1850/1950* – Coord. Luc Capdevila y Nicholas Richard.
- Foerster, R; Montecino, S. (2013) Las tramas políticas de Isla de Pascua durante el gobierno de la Unidad Popular (UP): 1970 – 1973. Apuntes del Museo: Isla de Pascua.

Foerster, R; Montecino, S; Moreno Pakarati, C. (2013) Documentos sobre Isla de Pascua (1864-1888). Biblioteca fundamentos de la Construcción de Chile (DIBAM y UC), N°96: Santiago.

Foerster, R; Moreno Pakarati, C; Ramirez, J. (2014) Cartografía y Conflicto en Rapa Nui. 1888 – 2014. Rapanui Press: Rapa Nui.

Foerster, R. (2015) Rapa Nui. El colonialismo republicano chileno cuestionado (1902-1905). Catalonia: Santiago.

Foerster, R; Montecino, S. (2016) A 100 años de la rebelión de Angata: ¿resistencia religiosa o secular? Las complicidades *tire* y los múltiples sentidos de la revuelta de 1914 en Rapa Nui. Chungara, Revista de Antropología Chilena Volumen 48, N° 1, 2016. pp. 91-101.

Foerster, R. (2016) Una aproximación a la rebelión de 1964-67. En Foerster, R y Moreno Pakarati, C: *More Manava*. Rapa Nui Press: Rapa Nui.

Foerster, R; Montecino, S. (2017) Unidad Popular y Golpe Militar en Rapa Nui. Informes de la Gobernación de Isla de Pascua (Junio y Octubre de 1973). Cuadernos de Historia 47, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile – Diciembre 2017: 183-218.

Foerster, R. (2020) El “Lunes Fiscal” (Aŋa Monirē) y el colonialismo republicano en Rapanui (1930-1966) Pehuén: Santiago.

Foerster, R; Montecino, S. (2021) Migrantes rapanui: Movilidad y política. La comunidad continental, 1940-1970. Rapa Nui Press: Rapa Nui.

Foerster, R. (2021) Cartas Rapa Nui (Siglos XIX y XX). Fuentes para la historia de la República, Volumen LI. Ediciones Biblioteca Nacional de Chile: Santiago.

Fontaine, P. (2018) Soberanía y Colonialismo: Las relaciones Políticas entre los Rapanui y el Estado de Chile 1973 – 1993. Tesis para optar al grado de Antropólogo social: Universidad de Chile.

Foucault, M. (2001) Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976). Fondo de cultura económica: Buenos Aires.

Foucault, M. (2006) Seguridad, Territorio, Población. Curso en el College de France (1977-1978). Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Gonschor, L. (2011) Rapa Nui. *The Contemporary Pacific*, 23(1), 233-241,265. University of Hawai'i Press: Honolulu.

Gramsci, A. (1999) Los Cuadernos de la cárcel. Obra completa. Ediciones Era: México D.F.

Grifferos, A. (2000) Entre palos y piedras. La reformulación de la etnicidad en Rapanui. Isla de Pascua 1966. Estudios atacameños, n°19, 121-133.

Han, B-C. (2016) Sobre el poder. Herder editorial: Barcelona

Hōnui (2016) Carta a la Presidenta Michelle Bachelet. Disponible al 13/11/2021 desde <https://es.scribd.com/doc/314530916/Carta-de-ARIKI-Y-RINKO-a-Presidenta-Bachelet>

Hotus, J. (2011) *Te Reva Reimiro*. Bandera de Rapa Nui. El Ciudadano, en Campaña promueve uso de banderas de pueblos originarios: Sepa qué significan. Recuperado el 05/03/2019 desde <http://www.elciudadano.cl/2011/09/06/40390/campana-promueve-uso-de-banderas-de-pueblos-originarios-sepa-que-significan/>

Informe Comisión Presidencial Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008). Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas: Santiago.

Lévi-Strauss, C. (1995) *Antropología estructural*. Paidós: Barcelona.

McCall, G. (1976) *Reaction to disaster: Continuity and Change un Rapanui Social Organisation*. Australian National University: Canberra.

McCall, G. (1980) *Kinship and Association in Rapa Nui Reciprocity*. *Pacific Studies*, Vol.III, No.2.

McCall, G. (1986) *Las fundaciones de Rapa Nui*. Publicación del Museo Antropológico R.P Sebastián Englert: Rapa Nui.

McCall, G. (1997) Riro, Rapu and Rapanui: *Refoundations in Easter Island Colonial History*. *Rapa Nui Journal*, vol.11 n°3, septiembre, pp. 112-122.

McCall, G. (1998) *Rapa Nui. Tradición y sobrevivencia en Isla de Pascua*. Easter Island Foundation: Los Osos, California.

Mendoza, O. (2004). "Chile, un País Colonialista: El Tratado Internacional de 1888 entre Chile y el Pueblo Rapanui". V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Moreno Pakarati, Cristian (2014a) Los últimos 'Ariki Mau y la evolución del poder político en Rapa Nui. Reedición artículo publicado originalmente en: Cristino, C; Fuentes, M. (2011) *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e Identidad en Rapa Nui*. Pp. 53-73. Ediciones Escaparate: Concepción.

Moreno Pakarati, Cristian (2014b) Rebelión, sumisión y mediación en Rapa nui (1898 – 1915). Reedición artículo publicado originalmente en: Cristino, C; Fuentes, M. (2011) *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, Memoria e Identidad en Rapa Nui*. Pp. 75-89. Ediciones Escaparate: Concepción.

Moreno Pakarati, Cristian (2014c) La comisión de ubicación de tierras de 1917: Análisis y participación de los rapanui. Anexo 1 (pp 145-167) en Foerster, R.; Moreno Pakarati, C.; Ramirez, J. (2014) *Cartografía y Conflicto en Rapa Nui. 1888 – 2014*. Rapanui Press: Rapa Nui.

Moreno Pakarati, Cristian (2016a). La rebelión rapanui de 1914. En Foerster, R y Moreno Pakarati, C: *More Manava*. Rapa Nui Press: Rapa Nui.

Moreno Pakarati, Cristian (2016b) 10 años bajo un gobernante tahitiano. *Rapa Nui 1878-1888*. Revista *Moe Varua* Rapa Nui, n°103, septiembre.

Muñoz, D (2014) Más allá de Isla de Pascua: Migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea. *Revista Antropologías del sur*, Año 1, N°2, pp. 31-54.

Muñoz, D (2019) Romper el encierro: Las fugas como micropolítica. Rapa Nui (1940-1960). Revista Antropologías del sur, Año 6, N°12, pp. 61.86.

Porteous, D. (1981) The modernization of Easter Island. University of Victoria, Western Geographical Series 19: Canada.

Presidencia de la República de Chile (2018) *Tupuna amu'a ka oho ena*. Los ancestros del futuro. Imprenta Ograma: Santiago.

Rochna-Ramírez, S. (1996). La propiedad de la tierra en Isla de Pascua. CONADI: Santiago.

Rull, V (2016). La Isla de Pascua. Una visión científica. CSIC: Madrid.

SASIPA (2017) Reporte de sostenibilidad Sociedad Agrícola y Servicios Isla de Pascua 2017. Recuperado el 10/08/2021 desde <https://www.sasipa.cl/wp-content/uploads/2016/08/Reporte-de-Sostenibilidad-Sasipa-2017.pdf>

SASIPA (2021) Historia. Sitio web de la Sociedad Agrícola y Servicios Isla de Pascua. Recuperado el 10/08/2021 desde: <https://www.sasipa.cl/historia/>

Sahlins, M (1955) *Esoteric Efflorescence in Easter Island*. American Anthropologist, New Series, Vol.57, No.5, Octubre, pp. 1045-1052.

Štambuk, P. (2010). *Rongo*. La historia oculta de Isla de Pascua. Pehuén: Santiago

Tarrow, S. (1997) El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Alianza editorial: Madrid.

Tocqueville, A. (2011). *The ancien régime and the french revolution*. Cambridge university press: New York.

Yáñez, N.; Cárdenas, H. (2014) Estudio y Análisis de los diversos sistemas jurídicos sobre Dominio y Tenencia de la Tierra que Coexisten en Rapa Nui. Observatorio Ciudadano: Santiago.

Young, F. W. (2012). Rapa Nui. *The Contemporary Pacific*, 24(1), 190-202,231. University of Hawai'i Press: Honolulu.

Archivo

Archivo Comisión de Desarrollo Isla de Pascua, Hanga Roa.

1) Actas Plenarias

- Acta plenaria 26.03.2015

- Acta segunda sesión plenaria 14.04.2015

- Acta de acuerdos tercera sesión plenaria CODEIPA. 04.05.2015

- Acta de acuerdos cuarta sesión plenaria CODEIPA. 23.07.2015

- Acta de acuerdos quinta sesión plenaria CODEIPA. 28.08.2015

- Acta de acuerdos y ratificación de tercera sesión plenaria extraordinaria de la CODEIPA. 18.08.2016

2) Actas Subcomisión

- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 13.01.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 16.01.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 20.01.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 03.02.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 03.03.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 10.03.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 17.03.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 31.03.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 24.04.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 23.06.2015
- Acta ejecutiva reunión comisión de tierra CODEIPA. 11.08.2015
- Acta ejecutiva reunión comisión de desarrollo CODEIPA. 12.08.2015
- Acta ejecutiva reunión CODEIPA. 18.08.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 25.08.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.09.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 24.09.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 16.10.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 27.10.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 30.10.2015
- Acta reunión subcomisión de desarrollo CODEIPA. 22.12.2015
- Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 19.04.2016
- Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 17.05.2016
- Acta de acuerdo reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 03.06.2016
- Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 07.06.2016

- Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 01.07.2016

- Acta reunión comisión especial de trabajo subcomisión de desarrollo CODEIPA. 02.08.2016

3) Documentos

-Corporación Nacional Forestal. Procedimiento de Consulta para el acuerdo de administración del parque nacional rapanui entre CONAF y el pueblo rapanui. Rapa Nui, Septiembre de 2015: Gobierno de Chile.

-Corporación Nacional Forestal. Informe final. Consulta indígena sobre la co-administración del Parque Nacional Rapa Nui en Isla de Pascua. Rapa Nui, 30 de octubre de 2015: Gobierno de Chile.

-Presentación *He Haka Tere Hanga Mo* Rapa Nui. Estatuto Especial.

-Propuesta de Nueva Administración Parque Nacional Rapa Nui Ma'u Henua. Marzo 2015, Comisionados rapanui periodo 2011-2015. CODEIPA.

-Carta Hõnui suspensión Estatuto Especial, 29 de diciembre de 2016. En carpeta CODEIPA oficios, memos, cartas, invitaciones, otros 2016-2017.

-Carta Consejo de Ancianos suspensión Estatuto Especial, 30 de diciembre de 2016. En carpeta CODEIPA oficios, memos, cartas, invitaciones, otros 2016-2017.

-Carta CODEIPA suspensión Estatuto Especial, 03 de enero de 2017. En carpeta CODEIPA oficios, memos, cartas, invitaciones, otros 2016-2017.

4) Actas Familiares Consulta rapanui sobre la co-administración del Parque Nacional Rapa Nui 2015.

- Acta de reuniones. Familia Fati.

- Acta de reuniones. Familia Haoa.

- Acta de reuniones. Familia Hereveri.

- Acta de reuniones. Familia Araki.

- Acta de reuniones. Familia Huki 1.

- Acta de reuniones. Familia Huki 2.

- Acta de reuniones. Familia Hotus.

- Acta de reuniones. Familia Ika.

- Acta de reuniones. Familia Nahoe.

- Acta de reuniones. Familias Pakarati – Roe – Tori.

- Acta de reuniones. Familia Pakomio.

- Acta de reuniones. Familia Paoa.

- Acta de reuniones. Familia Pate Ñiare.
- Acta de reuniones. Familia Pate.
- Acta de reuniones. Familia Pont.
- Acta de reuniones. Familia Rapahango – Edmunds.
- Acta de reuniones. Familia Rapu.
- Acta de reuniones. Familia Teave – Chávez – Manuheurooa.
- Acta de reuniones. Familia Tepano.
- Acta de reuniones. Familia Tuki.

Archivo personal Rosa Manutomatoma

- Acta constitutiva Comunidad Indígena Ma’u Henua y Estatuto Comunidad indígena Ma’u Henua, 2016.
- Plan de actividades para la puesta en marcha del convenio de asociatividad. Corporación Nacional Forestal y Comunidad indígena Ma’u Henua, 2016.
- Contrato de concesión de uso gratuito de terreno fiscal. Ministerio de Bienes Nacionales y Comunidad Indígena Ma’u Henua, 2018.

Notas de Prensa

Acuerdo 15 de abril Parlamento – Gobierno: CIPER Chile. Disponible al 16/01/2021 desde <https://ciperchile.cl/wp-content/uploads/acuerdo-parque.pdf>

ADN (28/08/2015) Detienen a anciano líder Rapa Nui Matías Riroroko. Recuperado el 17/02/2021 desde <https://www.adnradio.cl/nacional/2015/08/28/detienen-a-anciano-lider-rapa-nui-matias-riroroko-2911296.html>

Biobio (29/10/2010) Consejo de Ancianos de Rapa Nui marcha exigiendo la restitución del estado de derecho en la isla. Recuperado el 19/01/2020 desde <https://www.biobiochile.cl/noticias/2010/10/29/consejo-de-ancianos-de-rapa-nui-marcha-exigiendo-la-restitucion-del-estado-de-derecho-en-la-isla.shtml>

Biobio (16/08/2015) Presidente de parlamento Rapa Nui desafía: No dejaremos sitios sagrados en manos del Gobierno. Recuperado el 02/02/2021 desde <https://www.biobiochile.cl/noticias/2015/08/16/presidente-de-parlamento-rapa-nui-desafia-no-dejaremos-sitios-sagrados-en-manos-del-gobierno.shtml>

CONAF (17/08/2015) CONAF presenta querrela contra líderes del autodenominado Parlamento Rapa Nui. Prensa CONAF. Recuperado el 02/02/2021 desde <https://www.conaf.cl/conaf-presenta-querrela-criminal-contra-lideres-del-autodenominado-parlamento-rapa-nui/>

Cooperativa (22/10/2010) Hinzpeter arribó a Isla de Pascua para verificar avances en demandas de clanes. Recuperado el 18/01/2021 desde <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/rapa-nui/toma-de-terrenos/hinzpeter-arribo-a-isla-de-pascua-para-verificar-avances-en-demandas-de/2010-10-22/164849.html>

EFE. (30/04/2016) "Bachelet firma proyecto de ley que regula permanencia de personas en Isla de Pascua": Emol. Recuperado el 13 de noviembre del 2021 desde: <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2016/04/30/800574/Bachelet-firma-proyecto-de-ley-que-regula-permanencia-de-personas-en-Isla-de-Pascua.html>

Gobernación provincia de Isla de Pascua (08/06/2015) Con gran participación de la comunidad se realizó la elección de comisionados de la CODEIPA. Recuperado el 02/02/2021 desde <http://www.gobernacionisladepascua.gov.cl/noticias/con-gran-participacion-de-la-comunidad-se-realizo-la-eleccion-de-comisionados-de-la-codeipa/>

Gobernación provincia de Isla de Pascua (17/08/2015) Detenidos por cobro ilegal de entrada en Parque Nacional Rapa Nui. Recuperado el 02/02/2021 desde <http://www.gobernacionisladepascua.gov.cl/noticias/detenidos-por-cobro-ilegal-de-entrada-en-parque-nacional-rapa-nui/>

Gobierno de Chile (30/04/2016) Presidenta en Rapa Nui: "Esta isla necesita de todos nosotros". Recuperado el 13/11/2021 desde <https://www.gob.cl/noticias/presidenta-en-rapa-nui-esta-isla-necesita-de-todos-nosotros/>

La Tercera (14/04/2015) El descontento tras las protestas en Isla de Pascua: La Tercera. Recuperado el 15/01/2019 desde <https://www.latercera.com/noticia/el-descontento-tras-las-protestas-en-isla-de-pascua/#>