



Rapa Nui y su dimensión monumental: ¿Control o resistencia?

Valores del patrimonio monumental según distintas instituciones locales

Memoria para optar al Título de Antropóloga Social

Estudiante:

Adriana Brinck Vergara

Profesor Guía:

Rolf Foerster González

Santiago, abril del 2017



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
PRÓLOGO AL ESTUDIANTE	5
PRÓLOGO AL LECTOR	8
PRESENTACIÓN	9
I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	10
II. OBJETIVOS	15
III. MARCO TEÓRICO	16
El patrimonio como fenómeno moderno	17
El patrimonio indígena	20
El valor del patrimonio	22
IV. MARCO METODOLÓGICO	27
Tipo de investigación	27
Muestreo	27
Técnicas de recolección y registro de datos	29
Técnicas de análisis	29
Consideraciones éticas	31
V. CONTEXTUALIZACIÓN	32
Aspectos generales	32
Contexto cultural regional	33
Poblamiento inicial y período previo al contacto	34
VI. CARACTERIZACIÓN HISTÓRICA	35
Las expediciones del siglo XVIII	36
El vínculo colonial del siglo XIX	39
La Compañía, el Estado y el patrimonio	42
La modernización de la isla	46
Rapa Nui en la esfera global	54
A modo de cierre	59



VII. SITUÁNDO EL PATRIMONIO EN UN MARCO INSTITUCIONAL.....	63
Aspectos legales sobre el patrimonio rapa nui	63
Secretaría Técnica del Patrimonio y Consejo Asesor de Monumentos.....	67
CODEIPA y Municipalidad	69
A modo de cierre	70
VIII. EL PARQUE COMO EJE CENTRAL DEL CONFLICTO	73
La tierra como trasfondo principal.....	74
Parque Nacional Rapa Nui.....	77
Definiendo los límites del Parque	79
La política interna de la Corporación Nacional Forestal.....	81
La otra cara de CONAF	87
Movilizaciones del 2015	89
A modo de cierre	97
IX. EL MOAI COMO MARCA: ARTE, DESEO Y CONSUMO.....	100
Uso y reproducción de la imagen	100
La isla como museo al aire libre.....	106
Turismo y comunidad.....	113
A modo de cierre	118
X. REFLEXIONES FINALES	120
XI. BIBLIOGRAFÍA.....	123
XII. ANEXO 1	133
XIII. ANEXO 2	135



AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de muchas personas. En primer lugar, me gustaría agradecer a mi familia de Isla de Pascua, quienes me alojaron y alimentaron, me presentaron a todos sus conocidos y contactos, y, finalmente, me permitieron introducirme en su mundo. A mis primas Claudia y Verónica, que siempre me recibieron con alegría y me llevaron consigo a todos lados. A Sami, por las conversaciones sobre el devenir y la política de la isla, y por mostrarme la isla a pie. A la pequeña Hauroa, por entregarme gustosamente su pieza las veces que fui (y por prestarme su celular, con un gran dolor en su corazón).

En segundo lugar, me gustaría agradecer a la comunidad rapa nui y a todos los que en distintos grados participaron en esta investigación. A la gente del Museo, a los funcionarios de CONAF y de la Municipalidad, a los antiguos y nuevos comisionados de CODEIPA, a los empresarios y Cámara de Turismo, a los funcionarios de la CONADI y a los integrantes de la CAMN Rapa Nui. Particularmente me gustaría agradecer a las antropólogas y arqueólogas de la Secretaría Técnica del Patrimonio, quienes me ayudaron y guiaron desde un comienzo, y me recibieron con los brazos abiertos todas las veces que fui corriendo a preguntar algo. También a la gente que me ayudó con una simple conversación en la calle o un negocio, o me abrió las puertas de sus casas para compartir un rico bacalao.

Por otro lado, a mi familia y amigos que me animaron a continuar este proyecto y transformarlo en lo que es ahora. A mis padres Margarita y Peter por apoyarme, educarme y acompañarme en todo mi trayecto universitario. A mis amigos que constantemente me preguntaban sobre qué era mi tesis, obligándome a explicársela una vez más, cada vez de forma más concreta y sencilla (cuánto me sirvió eso). A Vicente, que soportó todos mis problemas existenciales durante la elaboración de mi diseño de tesis. A Patricio, que me permitió descansar mentalmente de todo lo que sea patrimonio e Isla de Pascua, animándome siempre a seguir. A Sofía, mi hermana gemela, que me acompaña en todas mis ideas, proyectos y locuras en esta vida, y que entiende mi amor por lo que hago.

Finalmente, a mi profesor guía Rolf Foerster por creer en mí desde un comienzo, cuando me presenté frente a su oficina con una loca idea que ni siquiera yo entendía. Por acogerme en su FONDECYT (1140927), por soportar mis retrasos con la entrega de tesis, por los oportunos comentarios que me ayudaron a ampliar mi mente y por respetar mis primeros pasos en este camino investigativo.



PRÓLOGO AL ESTUDIANTE

El proceso investigativo de la memoria puede ser arduo y despiadado si es que no se cuenta con las herramientas y apoyo necesario. En mi caso, fueron muchos los profesores y colegas que me apoyaron y comentaron el trabajo, enriqueciendo tanto la investigación como mi desarrollo profesional. Sin embargo, parte importante de este proceso la desarrolla una necesariamente como autodidacta, buscando artículos, noticias, libros y, por supuesto, tesis de otros estudiantes. Y el o la estudiante que haya hecho esto coincidirá conmigo en lo terrible que resulta no saber las evaluaciones ni comentarios de aquellas tesis revisadas. ¿Cómo saber si los objetivos de aquella tesis, que quiero tomar como guía, fueron bien calificados? ¿Cómo poder confiar en aquellos trabajos si no sé cómo fueron evaluados?

Es por esto que encontré imprescindible escribir un pequeño prólogo que sirva como guía al estudiante autodidacta y que registre el proceso general de este trabajo investigativo. La memoria no es el resultado, no es el escrito final que se entrega, sino que es el proceso en sí, el aprendizaje que se da y mediante el cual nos convertimos en antropólogos y antropólogas, que culmina con la defensa de nuestro trabajo. En este pequeño prólogo, escrito varios meses después de la defensa, encontrarás las dificultades que tuve y que marcaron mi investigación, las observaciones y comentarios de los profesores de la comisión y, finalmente, las notas con las que me evaluaron.

En primer lugar, me gustaría partir con la autocrítica. Sin lugar a dudas, el principal problema que tuve a lo largo de todo el proceso fue la redacción de los objetivos, lo que me persiguió hasta el final del trabajo. Para los requisitos de Taller de Memoria 1 resultaban satisfactorios, pero durante el primer terreno en septiembre del 2015 me di cuenta de que eran incoherentes entre sí y con mi investigación. Esto motivó una serie de cambios en su redacción, incluso previo a la entrega final. Y es más, la redacción de éstos se prestó para una mala comprensión sobre mi sujeto de estudio, algo que me fue criticado durante la revisión final y que tuve que aclarar en mi defensa.

Más que el contenido, mi incertidumbre tenía que ver con la selección de palabras. Mi trabajo se centra solo en las instituciones locales que *toman las decisiones* sobre el patrimonio monumental, pero encontré que era muy largo y que dificultaba la lectura y comprensión de los objetivos. Por consiguiente, opté por definir en la Problematización el carácter de estas instituciones para luego poner solamente “intervienen”, entendiéndose la palabra según lo expuesto antes. No obstante, releendo mi trabajo a la luz de las observaciones de los evaluadores, caí en cuenta de que quizás la utilización de esta palabra generó un cambio de énfasis y se prestó para confusiones. En consecuencia, una de las observaciones que se me hizo en su momento fue que no había hablado casi nada de la CONADI ni del Museo -lectura bajo la cual no habría cumplido a cabalidad el Objetivo Específico 3-, a pesar de que ellos de una u otra manera igual pueden *intervenir*



sobre lo monumental. Por supuesto que sí, pero no *toman decisiones* y he ahí el error mío en la redacción.

Otra importante dificultad que tuve fue manejar la complejidad de los vínculos sociales y políticos de los rapa nui y acotarlos a una tesis de Pregrado, que no versaba exclusivamente sobre eso. Si bien intenté dar cuenta de esto, el resultado no me dejó del todo satisfecha, ya que encuentro que, a pesar de todo, sigo abordando la cuestión política de las relaciones sociales muy a la ligera, cuando en realidad la relación de la CONAF con la comunidad, por decir algo, es infinitamente más compleja. Esto fue tanto una autocrítica como una observación de mi profesor guía.

Respecto a los comentarios de los evaluadores, hubo uno que me hizo observaciones principalmente sobre los aspectos teóricos de mi trabajo, otro sobre la metodología y un tercero, mi profesor guía, que orientó sus observaciones sobre el contenido en sí y mis propuestas en la materia. Me referiré solo a las dos primeras, ya que la tercera evaluación corresponde principalmente a una diferencia de posturas sobre el tema (sobre la implicancia del surgimiento de clases sociales en la isla y perspectivas futuras) y para que el lector la entienda tendría que estar interiorizado con la discusión sobre Rapa Nui.

Las principales críticas respecto a los aspectos teóricos de mi investigación tienen que ver con la utilización de un autor de tiempos tan remotos (1903) para hablar del valor del patrimonio y no considerar las teorías materialistas sobre el valor de uso y de cambio de cualquier mercancía, ni la postura de la UNESCO cuyo principal objeto de interés es precisamente el patrimonio. No obstante, esto no es algo que no haya discutido inicialmente, sino que corresponde a una decisión propia sobre cómo abordar mi tema. En primer lugar, me distancio de la postura de la UNESCO por encontrarla simplista, occidental y que no permite sostener ningún análisis crítico sobre el fenómeno. Es cuestionable hablar de un patrimonio que nos pertenece a todos por igual cuando existe una serie de grupos en condiciones desiguales que se disputan un mismo patrimonio material, como por ejemplo, las comunidades indígenas. Una concepción como la de la UNESCO anula cualquier dimensión política de éste, invisibilizando las relaciones de dominio y poder inherentes a él.

Respecto a lo segundo, en general, el grueso de los trabajos sobre patrimonio lo aborda desde la perspectiva materialista, considerando su valor de uso y de cambio en tanto mercancía, a lo que se le añade el valor formal y el simbólico/comunicativo para formar una triada de valores. Esta aproximación no me resultaba novedosa, atrayente ni completa para entender el patrimonio como fenómeno. Por lo demás, para explicarlo, tendría que haber ahondado en la lógica económica de Rapa Nui de una manera mucho más profunda de la que lo hago. Perspectiva que por afinidad teórica tampoco me incentivaba.



En mi caso particular, decidí inclinarme más que en el valor del patrimonio en sí, en los valores que las sociedades reconocen en él, los cuales tienen que ver con los intereses culturales, valores éticos y paradigmas proyectivos que caracterizan a cada época. Una aproximación que se acerca mucho más a las lógicas culturales y artísticas de cada momento histórico. Por eso decidí trabajar con Aloïs Riegl (quien escribe en 1903), una de las figuras principales de la historia del arte moderna. Para él, el reconocimiento de estos valores es la base para cualquier acción de conservación sobre ellos.

Respecto a los comentarios sobre la metodología, el primero tenía que ver con el cumplimiento parcial del Objetivo Específico 3, que más bien apuntaba a un error de redacción que de cumplimiento o no del objetivo, como expliqué anteriormente. Cabe señalar que abordé esto en la defensa y el mismo profesor que me hizo esta observación reconoció que una vez superado el tema de la redacción, el Objetivo se cumplía a cabalidad. Una segunda crítica tenía que ver con el grueso de información sobre la CONAF en desmedro de las demás instituciones. Frente a esto, solo puedo señalar que el devenir de los acontecimientos fue demasiado fuerte y mi investigación tuvo que tomar un rumbo algo distinto al inicial. No podía ignorar la tensión que se estaba dando en la isla en torno a la CONAF a lo largo de todo el 2015 y 2016, lo que la convirtió en el principal actor de los sucesos y, por tanto, de mi memoria. Una última crítica tenía que ver con el cumplimiento del Objetivo Específico 4, el cual se cumplía pero de forma dispersa. Esta observación la comparto plenamente y creo que se debe principalmente a dos motivos: la ambición de querer escribir más sobre algo que me apasiona y la redacción del Capítulo IX, que creo que pudo haber sido trabajado mejor. No obstante, en la defensa me hice cargo de esto y logré organizarlo de tal manera que fuese coherente respecto al Objetivo, algo que el evaluador reconoció como positivo.

Finalmente, cierro este prólogo con las notas. Los evaluadores me pusieron un 6,0, 6,5 y 6,8, lo que da como promedio un 6,4 en el documento escrito. Y en la defensa los tres me evaluaron con un 7,0. Dicho esto, las y los invito a leer mi trabajo.



PRÓLOGO AL LECTOR

Lo que ustedes van a encontrar aquí es el producto de un trabajo de investigación que comenzó en marzo del 2015, con las manifestaciones del Parlamento Rapa Nui y la toma de los principales accesos al Parque Nacional Rapa Nui, y que terminó, en tanto incorporación de contenidos, a fines del 2016. Desde esa fecha, mucho ha pasado y la situación del Parque ha cambiado radicalmente a la expuesta en esta memoria. No obstante, a pesar de lo desactualizado, quiero creer que este trabajo continúa siendo explicativo de parte de los sucesos que permitieron la situación actual que goza la isla.

Desde septiembre del 2016 el Parque pasó a ser coadministrado por Ma'u Henua y CONAF, siendo la primera quien se encargó de la gestión del ecoturismo de las áreas de uso público, la gestión sobre el cobro de entradas, y el control y manejo regulado de la visitación, mientras que las funciones de CONAF recayeron en el monitoreo, fiscalización y apoyo durante este período de coadministración, además de las otras labores forestales propias de esta entidad.

La administración de Ma'u Henua ha sido evaluada positivamente por los altos mandos. Se han incorporado más de 70 funcionarios en constante capacitación, la mayoría de los cuales son jóvenes profesionales rapa nui, se sumaron 20 puntos turísticos nuevos (a los 5 que habían antes), se pusieron en marcha de tres proyectos emblemáticos de restauración arqueológica en los sitios Vaihu, Ura Uranga o Te Mahina y Mata Ngarahu, además de una serie de otros proyectos de conservación y se aumentaron las tarifas tanto para chilenos como extranjeros. Desde septiembre del 2016 hasta marzo del año 2017, el Parque Nacional Rapa Nui ha recaudado casi \$2.000 millones en cobros de ticket, de los cuales \$800 millones se fueron en gastos operacionales, quedando con un saldo de mil millones a favor para seguir equipando los sitios turísticos (Cooperativa.cl, 13 de abril del 2017).

Como resultado de esto, el 23 de noviembre del 2017 la presidenta Bachelet procede a la entrega oficial del Parque a Ma'u Henua por 50 años renovables, finalizando el estado de coadministración previo (Prensa.presidencia.cl, 23 de noviembre del 2017). Sin duda, estos acontecimientos corresponden a un importante hito de la historia del Parque Nacional Rapa Nui, que merecerán trabajos e investigaciones posteriores. Particularmente, por la visibilización de otro actor más al escenario político rapa nui actual: Honui, entidad política que si bien no es nueva, se ha vuelto recientemente muy relevante a la luz de estos acontecimientos al actuar como promotor y fiscalizador de Ma'u Henua.



PRESENTACIÓN

Desde los primeros contactos documentados, el patrimonio monumental (*moai* y *ahu*) ha sido vital en la relación dialógica de los rapa nui con el “otro”. Éstos son centrales en el imaginario de Rapa Nui y forman parte de un determinado paisaje cultural y “natural” que compone la particularidad de la isla. Nuestro estudio parte de la idea de que la isla es inseparable de esta dimensión monumental y que la comprensión de esto forma parte del juego de herramientas políticas, culturales y económicas que el mismo concepto moderno de patrimonio permite.

Siguiendo esta línea, este proyecto trata sobre el uso y valor de lo monumental en Rapa Nui. Nos centramos en las instituciones locales que se encuentran relacionadas con la toma de decisiones y administración de la cultura material, ya que en ellas es donde convergen los intereses del Estado y de la comunidad. Nuestra hipótesis se basa en la idea de que hay distintas valoraciones que están al servicio de determinados contextos históricos, culturales y políticos, pero que actualmente existe una predominancia de un cierto valor de antigüedad, en tanto los moai y ahu son entendidos como “ruinas” que manifiestan una inminente fragilidad y destrucción. Apreciación que se opone al clásico valor de historicidad que predomina dentro del ámbito académico y especializado. De esta forma, esta valoración permite conceptualizar la idea ya extendida de la isla como un “museo al aire libre” y como patrimonio en su totalidad, con todas las implicancias y consecuencias que esto conlleva para la comunidad y la cultura material. Por otra parte, esta condición se hace también extensible al ser indígena en general, fortaleciendo su esencialización, espiritualización y despolitización, situación que puede ser leída tanto en términos de control o colonialismo, como de resistencia y empoderamiento.

Este estudio se divide principalmente en tres grandes secciones. En una primera parte se analizan los aspectos históricos, políticos, económicos y sociales que dan cuenta de la situación actual en la que se encuentra el patrimonio rapa nui, evidenciando el paso de un valor histórico de lo monumental a uno de antigüedad. En una segunda parte se analiza el conflicto con el Parque Nacional Rapa Nui, el cual refleja la manifestación actual del valor de historicidad y la tensión inconciliable entre ambos valores. Finalmente, situamos la dimensión monumental dentro de un marco global y estudiamos la expresión más reciente de la monumentalidad rapa nui, vinculándola con la masificación del turismo y mercantilización de la cultura, que reactiva estos valores bajo una nueva lógica comercial.

Conceptos claves: patrimonio – monumentalidad – valor de antigüedad – empoderamiento



I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El patrimonio cultural en Chile ha cobrado una gran importancia desde inicios del siglo XXI (Millahueique, 2004). A través de distintas iniciativas, se ha ampliado hasta incluir nuevas formas de expresión cultural y ha salido de la esfera de los museos de la cual había estado recluido. Sin embargo, el auge que ha experimentado ha significado también el surgimiento de nuevas interrogantes. El patrimonio cultural representa un problema que va más allá que su mera gestión, protección y administración, aspectos que, sin embargo, han sido central en las investigaciones de los últimos años (Hernández, 2005).

Al centrarse en sus dimensiones técnicas, se están dejando de lado otros aspectos que tienen que ver con la dimensión trascendental de éste, relativos a la identidad y memoria de cada pueblo, a los usos sociales que se le dan al patrimonio material, así como también a las representaciones del pasado que se hacen a partir de éste y los intereses subyacentes. Por otro lado, el concepto de patrimonio está en directa relación con lo económico, en tanto es el contexto económico el que hoy en día le otorga un valor monetario a los bienes bajo lógicas de mercado (Lipe, 1984, citado en Ballart, 2010).

La principal dificultad de este tema radica en su origen mismo, ya que el patrimonio cultural se trata de un concepto relativo, vinculado a distintos valores que dependen de un marco de referencias intelectuales, culturales, históricas y psicológicas, valor que no es inherente a los objetos mismos (Prats, 1998; Llull, 2005; Ballart, 2010). Es decir, es una cualidad que nosotros como sujetos modernos le atribuimos a ciertos objetos, tradiciones, historias, lugares, pero que no es una realidad en sí misma y menos es para todos igual.

El patrimonio, como legado histórico que debe ser preservado, conlleva una idea de pérdida colectiva de un pasado que ahora está ausente (Berman, 1988, citado en Criado-Boado y Barreiro, 2013). Las sociedades occidentales, profundamente vinculadas a una concepción lineal de la historia, ven en ella la representación del pasado (Ballart, 2010), y por tanto han utilizado el patrimonio como una de las formas para *traer* el pasado al presente, bajo una lógica de apropiación del pasado asumido como *propio* (Criado-Boado y Barreiro, 2013).

Sin embargo, no todas las sociedades recurren a esta idea y manipulación de historicidad ni refieren a su material cultural en términos de “patrimonio”; es más, ni siquiera es necesariamente conceptualizada como un producto distinguible materialmente. Por tanto, es de esperarse que los bienes culturales tengan distintas posiciones, valoraciones y usos dentro de estas sociedades que puedan diferir del modelo de uso y consumo que se da dentro de la cultura occidental. En este sentido, el patrimonio, como lo entendemos y aplicamos hoy en día, es un fenómeno esencialmente moderno que existe ahora y en el ahora y que, como tal, participa del discurso



hegemónico occidental de la modernidad y la modernización (Criado-Boado y Barreiro, 2013), con todas las tensiones políticas, económicas y culturales que esto implica. Por consiguiente, se trata de un proyecto ejecutado principalmente desde las instituciones, los Estados y las academias, quienes hacen uso de esto en forma de herramienta que permite crear subjetividades (Muriel, 2008). No obstante lo anterior, también es un fenómeno extenso que opera en distintos niveles dentro de cada sociedad.

Esto se tensiona aún más cuando hay otros grupos disputándose un mismo pasado material, situación que en Chile se ha evidenciado particularmente a través de las demandas de distintas comunidades indígenas sobre sus bienes culturales, lo que ha permitido la generación y reivindicación de otros discursos y usos sobre éste que no están necesariamente en línea con el hegemónico, y que entran en conflicto frente a una institucionalidad que responde a un discurso oficial pero que compromete intereses de las diversas comunidades.

Rapa Nui es uno de los tantos casos que refleja la problemática actual que gira en torno al patrimonio cultural. Desde los primeros contactos con los navegantes europeos, la cultura material rapa nui, todavía no conceptualizada como “patrimonio”, ha sido considerado de gran valor y ha sido central en las relaciones que los rapa nui han establecido con los “otros”, sean estos navegantes, arqueólogos, turistas o el Estado (Haun, 2008), contribuyendo a la creación de un cierto imaginario sobre la isla.

Particularmente vemos que la dimensión monumental (ahu y moai) ha jugado un rol fundamental en lo anterior, incluso al nivel de ser considerado como un emblema de la Polinesia en su totalidad (Fischer, 2005). El carácter enigmático y atrayente de los moai queda plasmado ya en las bitácoras de los primeros navegantes y se constituye como un punto esencial y transversal que permite comprender las expediciones de los siglos posteriores. La búsqueda de estas “estatuas gigantes” que “han dado su gloria a Isla de Pascua” y que se constituyen como símbolo de ésta (Métraux, 1995) ha sido y continúa siendo uno de los principales motivos del acercamiento a la isla. No existe postal real ni imagen mental de Rapa Nui que no contemple la presencia de moai. En este sentido, la monumentalidad es inseparable de la isla en tanto es entendida como parte de su paisaje natural, a la vez que comparte un determinado valor que la hace fundamental dentro de la cultura rapa nui.

Ahora bien, así como el patrimonio no es homogéneo ni universal, las valoraciones y usos que se hacen de lo monumental tampoco son necesariamente compartidas por todos, a pesar de que para todos sea importante. Es más, pueden coexistir diversos valores o incluso podría carecer de una valoración “patrimonial” en su sentido actual o moderno (como recurso político y económico), ya que como vimos, la idea de patrimonio no es algo intrínseco al objeto. Sin embargo, la importancia que tiene la monumentalidad en las relaciones sociales, en las demandas actuales y en el imaginario de Rapa Nui da cuenta efectiva del valor que tiene el moai hoy en día, en tanto éste se entiende como un



fenómeno político que está precisamente en disputa, con importantes consecuencias económicas asociadas. Situación que se acentúa al participar de las dinámicas neoliberales y globales del mundo actual.

En este sentido, “el carácter y significado de monumentos no corresponde a estas obras en virtud de su destino originario, sino que somos nosotros, sujetos modernos, quienes se lo atribuimos” (Riegl, 1987 [1903], p. 29). Esto va a incidir directamente en la forma en que se va a entender la cultura material, a quién le pertenece y cómo es que se debe administrar y proteger. En consecuencia, si bien la cultura material puede carecer de un valor patrimonial intrínseco, al estar inserta dentro de un determinado contexto cultural y económico, va adquiriendo diferentes valores y sentidos que están en línea con los intereses de los grupos involucrados. Valores que no son excluyentes, sino que se van entrelazando y entrecruzando a otras valoraciones y procesos de apropiación de diversa índole, lo que complejiza aún más la problemática y tensiona las perspectivas futuras.

La complejidad de este entramado se refleja particularmente bien dentro de las instituciones locales de Rapa Nui (CONAF, CODEIPA, Secretaría Técnica del Patrimonio, etc), entidades estatales que contemplan a una gran cantidad de funcionarios rapa nui en su interior. Éstas juegan un rol fundamental en esta disputa, en la medida que son actores decisivos en la toma de decisiones sobre el patrimonio, en un contexto de ausencia de algún organismo que esté encargado exclusivamente de estos bienes. Estas instituciones son las que en la práctica terminan interviniendo en la administración, mantención y puesta en valor, por lo que sus valoraciones tienen efectos directos y concretos sobre el patrimonio. Ahora bien, a esto se le suma que en ellas confluyen diversos actores e intereses que vienen de parte de la comunidad, del Estado y/o del exterior. En este sentido, sus acciones se encuentran mediadas por todos estos agentes, y cabe esperar que sus acciones también se vean influidas.

En este escenario, vemos que en torno al patrimonio monumental en Rapa Nui existe una serie de valoraciones que se traducen en determinados discursos y usos, partiendo por uno institucional liderado por el Estado, y continuando hasta el cientificista que sirve como base para sacralizar y legitimar como referentes patrimoniales a determinados objetos que antes carecían de dicha condición (Prats, 1998).

Sin duda, los discursos tradicionales y hegemónicos sobre el patrimonio, tanto en su contenido como en su forma, buscan mayoritariamente desvincularse de su condición inminentemente moderna al no reconocer las dinámicas que lo intervienen y permiten, dando una imagen de despolitización y aparente objetividad de éste que permea hacia la ciudadanía y opinión general. Así, de forma contraria como ocurre con el patrimonio inmaterial (imaginado como vivo, espiritual y experimentable), el material sigue derivando la atención principalmente en la manipulación y salvaguarda del objeto en sí, como metonimia de un pasado y cultura que se quiere rescatar, pero para lo cual es necesario *des-situarlo* de su contexto de producción y uso.



Esta apreciación tiene implicancias directas en la forma en que se concibe el patrimonio, en la apropiación de este, su uso, su administración y resguardo, constituyéndose como una herramienta que permite la consagración de ciertos intereses particulares (científicos, identitarios, etc). Esta dimensión utilitaria no es excluyente de otras funciones que pueda tener, pero es algo que tenemos que tener en consideración dadas las características particulares que el patrimonio dispone en la isla. Entonces, contrario a esta idea ingenua del patrimonio que se mencionó antes, es necesario *situarlo* y reconocer su alcance político, en tanto en él se inscriben discursos del saber que operan como dispositivos saber-poder y que permiten una intervención en el sentido y las identidades (Muriel, 2008).

La comunidad rapa nui participa de esto, en parte nutriéndose de algunos de estos discursos y valores (particularmente del contenido arqueológico de éstos, sobre todo en las esferas institucionales), y en parte mediante otras vías, como la tradición oral y la memoria. Parte importante del valor que actualmente se le atribuye a lo monumental, y por tanto el discurso que se construye en torno a este, se ajusta a los intereses políticos-identitarios (tanto locales como nacionales) y económicos del momento (Prats, 1998), aunque estos no sean los únicos discursos en juego. Así, el problema patrimonial es también una disputa por la apropiación discursiva de éste, por imponer una versión propia. Algo que, por supuesto, tiene repercusiones económicas y políticas.

En el vínculo entre la comunidad rapa nui y el patrimonio participan una serie de agentes externos que van a influir directamente. En un comienzo, este vínculo se desarrollaba bajo un marcado y declarado matiz colonial, pero hoy en día la situación se ha dinamizado. La isla forma parte del Estado de Chile, a la vez que participa del mundo globalizado y de las lógicas económicas neoliberales, situación que ha provocado la participación de nuevos agentes y la confluencia de más intereses en la isla. Asimismo, las antiguas instituciones estatales han sufrido una progresiva “rapanización”, que se ha transformado en una nueva herramienta para la comunidad (Andueza, 2000).

Este escenario va a generar nuevas tensiones económicas, políticas y culturales, que se van a expresar en distintos ámbitos sobre la base de conflictos preexistentes, como sería la lucha por la propiedad de la tierra (y lo que en ella hay). Los procesos que ha estado viviendo la isla recientemente, vale decir, la disputa por la administración del Parque Nacional Rapa Nui, la regulación de la residencia y permanencia en la isla y la polémica creación de un parque marino reflejan lo anterior.

En un contexto en donde la participación rapa nui se está volviendo cada vez más relevante y necesaria (Arthur, 2014), en donde los intereses de la comunidad y del Estado se cruzan y tensionan en espacios como las instituciones, y en donde el turismo es una de las claves dinamizadoras (para bien o para mal), resulta fundamental explorar nuevas formas de concebir y administrar el patrimonio que estén en sintonía con las valoraciones de éste, y que sean conscientes del rol político que éste tiene. Debemos dejar de pensar



el patrimonio como algo ingenuo, objetivo y apolítico, sobre todo cuando tenemos instituciones que pueden llegar a albergar intereses tan contradictorios. Estas tensiones representan nuevos e importantes desafíos, en donde la idea misma de patrimonio debe ser revisada.

Comprender esto nos permite evaluar qué decisiones se están tomando, a quienes están beneficiando y que consecuencias significan para la isla, vale decir, consiste en entender la perspectiva de las instituciones. Por tanto, de esto se desprende la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son las valoraciones que le otorgan al patrimonio monumental en Rapa Nui las instituciones locales que actualmente intervienen sobre éste?



II. OBJETIVOS

Objetivo general

Caracterizar las valoraciones del patrimonio monumental en Rapa Nui por parte de las instituciones locales que actualmente intervienen sobre éste

Objetivos específicos

1. Revisar la situación legal, política y económica del patrimonio rapa nui desde una perspectiva histórica
2. Identificar las valoraciones que ha tenido el patrimonio monumental en Rapa Nui
3. Caracterizar a las instituciones locales que actualmente intervienen sobre el patrimonio monumental en Rapa Nui
4. Analizar la situación actual en la que se encuentra el patrimonio monumental en Rapa Nui



III. MARCO TEÓRICO

Los cambios políticos, sociales, económicos y culturales que se han experimentado desde mediados del siglo XX han configurado nuevos escenarios que van modificando las relaciones entre las personas, sus formas de vida y la manera en que perciben su entorno (Jameson, 2005; Grimson, 2007). Algunos de los elementos que este nuevo panorama comprende son la masificación de los bienes y servicios, una interconectividad cada vez más instantánea y globalizada, la maximización de los beneficios, la mercantilización de diversos bienes y servicios que antes no estaban condicionados por la dimensión monetaria (Ritzer, 1996; Navarro, 2002; Salazar, 2006; Comaroff y Comaroff, 2012), y la predominancia del conocimiento técnico-científico que desemboca en una cultura experta y especializada (Lyotard, 1987, Muriel, 2008), entre otras cosas. Lo anterior conlleva la irrupción de nuevas demandas y necesidades.

El predominio de una cultura experta basada en el conocimiento científico y en redes socio-técnicas expertas, junto a un nuevo tipo de gubernamentalidad “posmoderna”, es la base de lo que Muriel (2008) llama una *sociedad del conocimiento*. Esta nueva forma de gubernamentalidad, expresada principalmente en el Occidente, se ancla en una suerte de racionalidad política neoliberal que explora nuevos campos y nuevas relaciones entre los individuos y el gobierno, la libertad y el control. La ciencia y los especialistas se transforman en los principales agentes legitimadores de la mayoría de los aspectos de la vida social y se relacionan directamente con los poderes políticos y económicos, quienes intentan por medio de ellas controlar el comportamiento y las acciones humanas. Sin duda, este mecanismo de intervención no es una innovación de la sociedad actual, sino que ha sido una histórica estrategia de control mediante la producción de la verdad desde el poder (Foucault, 2002).

Si bien antes era el cuerpo el receptor fundamental de los dispositivos saber-poder (Foucault, 2001, 2002), a la luz de estos nuevos cambios, se ha llegado a intervenir incluso la identidad de los sujetos, en tanto se busca disponer de ella como campo de acción del experto, necesaria de racionalización y conocimiento científico. En este sentido, de una tecnología de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente (Foucault, 2001) pasamos a una “biopolítica del sentido” o “semiopolítica” que pretende formar subjetividades, crear y gestionar identidades (Muriel, 2008). Así, la biopolítica se constituye a la vez como un problema político, científico, biológico y de poder (Foucault, 2001).

La práctica de poder, ejercida a través de los discurso de saber, no se trata de algo centralizado ni lineal, y menos en nuestros días con la actual especialización y diversificación de la sociedad. Lo que vemos es un ejercicio de poder en todas partes, omnipresente, diverso y estratégico, que puede utilizar distintas instituciones y prácticas como herramientas, siendo el patrimonio uno de éstas. “Una sociedad no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una



yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes. (...) Así pues, la sociedad es un archipiélago de poderes diferentes” (Foucault, 1999b, p. 239, en Ávila y Ávila, 2010, p. 3).

En este contexto, la sociedad del conocimiento se presenta como un nuevo escenario con consecuencias en la identidad, la memoria y en la misma percepción de la realidad, ya que la transforma en algo inestable, segmentada, inconexa. Esto se torna especialmente relevante a la hora de tratar temas relacionados a la identidad, “ya no existe una identidad unívoca que comprenda todos los significados para un individuo o grupo, las identidades se han vuelto fragmentadas, flexibles, cambiantes” (Muriel, 2008, p. 70). Por consiguiente, en un presente desarticulado, dislocado como el que caracteriza a nuestra sociedad posmoderna o del conocimiento (Jameson, 2005), cada fragmento de la vida, cada componente del bricolaje, es un posible escenario para la tecnología de poder.

El patrimonio como fenómeno moderno

La idea de patrimonio surge durante la Revolución Francesa, como una forma de diferenciar los bienes públicos (de la nación) de los privados (clero y realeza). Producto de las nuevas concepciones e ideales revolucionarios, muchos de estos bienes son nacionalizados bajo la justificación de que son patrimonio y herencia de todos, por lo que la palabra “patrimonio” pasó a ser usada en referencia a cualquier monumento que fuese de todos (Choay 2001, en Barretto, 2007). De esta forma, en su primera concepción el patrimonio ya adquiere una relevancia para la nación y, por tanto, se transforma desde sus orígenes en un asunto geopolítico (Barretto, 2007).

Actualmente, los dos conceptos siguen vigentes y son usados indiscriminadamente en reiteradas ocasiones, aunque sus diferencias sean importantes, pero sutiles. Mientras que el “patrimonio” ha ido perdiendo el carácter ritual o sacralizante que alguna vez tuvo, el “monumento” las conserva y se constituye como un fin en sí mismo (el monumento tiene el valor en sí, es un objeto *cerrado*). El primero, en cambio, es un fenómeno moderno ligado indisolublemente a la dinámica económica, social, política y cultural moderna; no es un fin en sí mismo y su protección engloba otras actividades más totalitarias que lo complementan (Bahamóndez, 2008). En este sentido, “patrimonio” implica una serie de variables que la idea de monumento no trabaja. Cabe señalar que si bien en el ámbito académico esta diferenciación es prácticamente consensual, afuera de éste prevalece aun el énfasis en la identificación del patrimonio con monumentos y con manifestaciones eminentemente materiales (Barretto, 2007). Excepción de esto son las tradiciones indígenas, las cuales ya son entendidas como patrimonio intangible, aunque no así las tradiciones rurales, las culturas urbanas, etc, las cuales aún están en proceso de visibilización.

En este escenario, el patrimonio se constituye como uno de los espacios fundamentales para ejecutar una biopolítica del sentido y gestionar identidades. Su



vinculación a la memoria, identidad, orígenes y pertenencia lo transforman en una herramienta idónea para lograr estos fines. Y es que desde su origen ha estado intrínsecamente ligado a aspectos de la cotidianidad, esfera pública, globalización y lógica económica, características que estaban ausentes en la idea de “monumento”.

De acuerdo a los cambios que ha experimentado la sociedad, inclusive el mismo concepto de patrimonio ha debido ser reformulado y reajustado a las nuevas necesidades, demandas y poderes propios de la sociedad del conocimiento. Las definiciones tradicionales que lo entendían como un mero conjunto de objetos materiales históricos no abarcan las dimensiones intangibles, políticas, económicas y simbólicas que la idea de patrimonio actualmente encierra. En este sentido, el concepto viene a suplir una serie de falencias que su concepto predecesor sufría.

Por tanto, es necesario entender al patrimonio material e inmaterial más allá de la mera objetualidad y concebirlas como “productos culturales que nacen en respuesta a diversos requerimientos sociales, pueden sufrir modificaciones en el tiempo, son expuestos a lecturas heterogéneas, y poseen una relación indisoluble con el contexto y la sociedad a la que pertenecen” (Manzini, 2011, p. 33). Vale decir, el patrimonio no está dado de antemano ni tiene una única lectura, sino que depende profundamente del contexto al que pertenece.

La transformación y ampliación conceptual que ha sufrido el patrimonio no hay que verla desde un punto de vista ingenuo, ya que en ella se inscriben las relaciones de poder que se establecen en torno a éste. Precisamente, la existencia de múltiples definiciones se entiende en la medida que se comprende al patrimonio como una invención y una construcción social (Prats, 1998). Invención, en tanto se asocia a los procesos de generación de discursos sobre la realidad que provienen de una esfera de poder, sea ésta política, económica o científica. Y construcción, en tanto se vincula a los procesos de asimilación, legitimación y reproducción de dichos discursos (Prats, 1998). De ahí que la historia del patrimonio cultural sea diferente a la de los objetos que forman parte de él (Prats, 1998). Prats resume esta idea brevemente de la siguiente manera:

“Que el patrimonio sea una construcción social quiere decir, en primer lugar, que no existe en la naturaleza, que no es algo dado, ni siquiera un fenómeno social universal, ya que no se produce en todas las sociedades humanas ni en todos los períodos de la historia; también significa, correlativamente, que es un artificio, ideado por alguien (o en el decurso de algún proceso colectivo), en algún lugar y momento, para unos determinados fines”
(Prats, 1997, p. 19-20).

Frente a un determinado “pool virtual”, como Prats (1998) llama al conjunto de bienes materiales e inmateriales que según ciertos criterios determinados por la sociedad y la época son potencialmente “patrimonizables”, ciertos objetos son activados efectivamente como patrimonio, mientras que otros solo se quedan en la potencialidad. Prats (1998) define ciertos criterios de los que depende de la legitimación de los objetos



como objetos patrimonializables, sin embargo, no por cumplir con estos criterios éste se vuelve automáticamente patrimonio.

En definitiva, los que activan a determinados objetos de este pool como patrimonio son ciertas esferas de poder, las cuales pueden ser políticas o económicas, y en menor medida, la sociedad civil, la cual, sin embargo, requiere un cierto apoyo de los anteriores (Prats, 1998). La activación política refiere a ciertas versiones ideológicas de la identidad, ya sea de local o nacional, mientras que la económica entiende el patrimonio como un recurso económico al servicio de los intereses comerciales, por lo que lo hace mercantilizable y consumible. Esta lógica del consumo puede confrontarse con la lógica identitaria-política, aunque ambas utilicen principalmente el conocimiento científico como agente legitimador (Manzini, 2011).

La acción de activación patrimonial a partir de ciertos criterios y poderes no opera solo de forma interna en cada sociedad, sino que debe ser estudiada a un nivel más general, considerando las relaciones de poder que se dan actualmente a nivel mundial. Los criterios que se le asignan a los objetos, y que los convierten en patrimonializables, son criterios culturales que responden a una escala valorativa de una cultura particular: la cultura occidental (Bonfil Batalla, 2004). Si bien el proceso de patrimonialización involucra una serie de fenómenos culturales que no son específicamente modernos (memoria colectiva, vínculos identitarios, creación de un sentido de lugar, etc) (Criado-Boado y Barreiro, 2013), estos se cristalizan en una visión presuntamente objetiva de ese pasado y esa otredad, dando paso a procesos de apropiación y reificación que sí terminan siendo propiamente modernos (anclados en la dualidad sujeto-objeto y en una concepción lineal de la historia). Esto no impide que esos otros procesos de apropiación *no-modernos* no se mantengan, pero condiciona su acción en tanto generalmente quedan de forma marginada por el discurso hegemónico (Criado-Boado y Barreiro, 2013).

En consecuencia, es la cultura occidental la que utiliza la noción de patrimonio y la aplica en ciertos bienes que siguen criterios culturales específicos determinados por esta sociedad. Es así como “la cultura occidental ha pretendido instaurarse como cultura universal y, para ello, ha desarrollado esquemas interpretativos y escalas de valor para aplicarlos al patrimonio de culturas no-occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar un patrimonio cultural “universal”” (Bonfil Batalla, 2004, p. 119).

La argumentación anterior le da un giro a la discusión sobre el patrimonio cultural al incorporar las dimensiones de dominación y relaciones de poder, ya no solo al interior de cada sociedad, sino que también desde la cultura occidental a través de una imposición cultural. En definitiva, y para efectos de esta investigación, entendemos que el patrimonio no es otra cosa que la selección de ciertos bienes de diversas culturas en función de criterios esencialmente occidentales que dependen de determinadas esferas de poder, las cuales lo utilizan, a su vez, como un mecanismo biopolítico de control de los



sujetos. En consecuencia, el patrimonio actúa como una tecnología fundamental que permite la producción, modificación y gestión de las identidades (Muriel, 2008).

El patrimonio indígena

Esta situación presenta un problema aún más complejo a la hora de hablar de patrimonio cultural indígena, ya que añade otra variable más, la cual se integra a su vez con sus propias relaciones de poder, historia de dominación, imaginarios, conflictos con el Estado y una relación particular con la sociedad civil y con la historia del país. Cabe señalar que esta problemática respecto al patrimonio indígena ha sido principalmente abordada desde los estudios latinoamericanos y es escasamente mencionada en uno que otro estudio europeo, más como un hecho anecdótico que una realidad compleja que tensiona el modelo. Esta es una de las principales críticas que se le pueden hacer a varias de las más recientes obras sobre patrimonio, las cuales, por tanto, hay que revisar con cautela si es que pretendemos aplicarlas al contexto nacional.

La actual concepción moderna y occidental de patrimonio, que “justifica y establece como inevitable la ruptura presente-pasado, la escisión entre el origen y la actualidad del patrimonio, la división entre el contexto de producción de lo que va a ser patrimonio y el contexto de aprecio y valorización que convierte eso en patrimonio” (Criado-Boado y Barreiro, 2013, p. 7), tensiona la situación actual en la que se encuentra el patrimonio indígena y las relaciones con los organismos encargados de velar por éste. Frente a esto es que resulta fundamental rescatar la voz de los mismos gestores del patrimonio.

La separación entre el objeto material y el contexto que le da sentido lo *des-sitúa*, lo habilita como “un significante vacío que puede ser relleno con cualquier significado y, por tanto, manipulado para adaptarlo a cosas que tienen menos que ver con su contexto de formación que con el contexto en el que se utilizan y revaloran” (Criado-Boado y Barreiro, 2013, p. 7). Esto es particularmente relevante a la hora de tratar con objetos que provienen de sociedades que no comparten necesariamente la lógica racional moderna. De esta forma, el patrimonio indígena, en tanto herramienta biopolítica, viene a complementar la idea de continuidad histórica y el sentido de pertenencia por medio de la apropiación del patrimonio cultural de los “pueblos originarios” como propio o parte de la “nación chilena”, aunque la disociación entre pasado y presente, sujeto y objeto se mantengan.

Uno de los agentes que intervienen fuertemente en este proceso son los/as arqueólogos/as, quienes han contribuido en la construcción de una determinada historia y esencialismo indígena sobre una base científica legitimada por la sociedad posmoderna. Desde sus comienzos como disciplina, la arqueología sirvió como una herramienta fundamental para lograr la conformación del Estado-nación chileno, por medio a la construcción de una historia que abarcara los orígenes prehispánicos del territorio



nacional (Ayala, 2007) y que estuviese alineada con el ideal de modernidad al producir una ordenación cronológica, espacial y cultural de la prehistoria de Chile (Troncoso, Salazar y Jackson, 2008). Ellos y ellas, con su conocimiento sobre la cultura material indígena, han permitido y cimentado el ingreso de piezas a la esfera de lo patrimonializable.

Actualmente, con o sin una intención estatal de fondo explícita, la arqueología sigue siendo central en la construcción de una identidad étnica y en la legitimación y autenticación de ésta. Los “arqueólogos multiculturales”, en posesión de un capital social y simbólico destacado en el campo etnoburocrático, estudian y producen una imagen “hyper real” de la cultura, el pasado y el territorio indígena (Ayala, 2014), a través de sus relaciones con el CMN, la CONADI, sus discursos y posiciones de poder. Esto lo logra mediante la patrimonialización, entendida como “el mecanismo de apropiación, construcción, autenticación y legitimación de la diversidad cultural a favor de la historia del Estado-nación. Proceso en el cual los arqueólogos ejercen su poder y autoridad como expertos en la producción de culturas, identidades y territorializaciones” (Ayala, 2014, p. 71). Con esto, la autonomía, neutralidad y despolitización de la arqueología queda como un falso supuesto mientras se desenmascaran sus vínculos con el Estado y su posición de poder dentro de la sociedad.

No obstante, en esto también se puede dar el proceso inverso. Vale decir, que sea la misma comunidad la que lo resignifique y manipule en pos de objetivos concretos, tanto políticos como económicos, lo que transformaría al patrimonio en una herramienta de resistencia que permite acentuar la diferencia cultural (Barretto, 2007) y empoderarse (Salazar, 2006). La apropiación del conocimiento arqueológico, sumado a los usos y saberes que la misma comunidad indígena tiene sobre su cultura material, puede ser leída bajo esta lógica.

Además de Rapa Nui, varios son los casos de apropiación y puesta en valor de patrimonio arqueológico que ejemplifican lo anterior, aunque sin duda el más conocido es el de las comunidades atacameñas y los sitios arqueológicos del norte de Chile, ya que representa un giro en la apropiación y gestión del patrimonio. Este caso es excepcional, ya que mediante diversas estrategias se mejoró la relación de las comunidades con los arqueólogos, cambiando la percepción de la disciplina y llegando incluso a intervenir en las decisiones y utilizar a la disciplina como herramienta. Esto contribuyó al proceso de construcción de una conciencia atacameña, en un contexto de valoración positiva del *ser indígena*, y que trajo como consecuencia el reconocimiento de los atacameños ante el Estado y la gestión de su propio legado material (Ayala, 2007).

Este caso da cuenta de las posibilidades que plantea el patrimonio arqueológico, pero también pone en evidencia la complejidad de la situación, ya que si bien los avances fueron notorios, se le continuó acusando al Estado y a la disciplina de reproducir las relaciones coloniales de dominación, ya no desde la negación, sino que ahora desde la



lógica de la integración: “su poder y autoridad como discurso experto en la construcción, autentificación y legitimación de identidades –étnicas y nacionales- no solo no ha cambiado de lugar sino que se ha fortalecido” (Ayala, 2014, p. 70).

El valor del patrimonio

La sola idea de patrimonio cultural nos sugiere que estamos ante algo de valor. Vale decir, éste presenta “una cualidad añadida que los individuos atribuyen a ciertos objetos que los hacen merecedores de aprecio (...) que varía según las personas, los grupos y las épocas” (Ballart y Fullola, 1996, p.215). La atribución de un valor determinado no se agota solo en el patrimonio mismo, sino que está inserto dentro una visión de mundo más general y dentro de un contexto histórico cultural específico. Así, la valoración del patrimonio está en diálogo con la sociedad y se establece por su relevancia respecto a la escala de valores de la cultura en la que está inserto (Bonfil Batalla, 2004).

En términos generales, se reconoce la multidimensionalidad del patrimonio y su importancia para la identidad, como fuente de placer (“fetiches” del mundo moderno), como fuente de ingresos económicos y como recurso susceptible de ser científicamente investigado, entre otros (Moreno, 2002). Ballart (2010), por su parte, propone que todas las posibles atribuciones de valor de los bienes patrimoniales pueden ser agrupadas en una “tríada de valores”: todo objeto tiene un valor de uso, un valor formal y un valor simbólico/comunicativo. El primer valor refiere a la dimensión utilitaria del objeto, la cual se encuentra vinculada a la satisfacción de una necesidad o deseo. El valor formal responde a la atracción que los objetos generan en los sentidos por ciertos aspectos propios de su forma, material, razón u otras cualidades sensibles. El tercer valor entiende al bien patrimonial como un vehículo portador de mensajes que actúa como nexo entre dos sociedades separadas por el tiempo (Ballart, 2010).

Este modelo responde bien a las dinámicas económicas y políticas propias de la sociedad actual, o sociedad del conocimiento, ya que introduce la importancia del mercado, del conocimiento científico, de los agentes legitimadores y del rol comunicativo en la valoración patrimonial, pero permanece siempre dentro de su contexto social y económico (Moreno, 2002), primando el enfoque sociológico. Por consiguiente, no da cuenta de las diferencias más sensibles dentro de cada tipo de valor ni de ciertos aspectos más culturales, artísticos, emotivos y simbólicos que también juegan un rol importante en la apreciación. Existen diferencias sutiles dentro de cada valor propuesto por Ballart (2010) que pueden ser muy significativas para la comprensión de nuestro objeto de estudio. Valores, que por lo demás son tan abarcativos que terminan siendo poco explicativos, particularmente para el caso que abordamos en este escrito.



El patrimonio presenta una complejidad mucho mayor, sobre todo cuando lo consideramos como parte de una historia de relaciones asimétricas, en donde se entremezclan distintas culturas y épocas, cada una con cánones estéticos y expectativas culturales propias.

El historiador del arte Aloïs Riegl se hace cargo de estos aspectos, por lo que consideramos necesario abordar su propuesta para entender lo que él llama el “culto moderno a los monumentos”. La trascendencia de su pensamiento y obra (escrita en 1903 para la Comisión Imperial de Monumentos de Viena, pero traducida al español recién en 1987) no ha tenido reconocimiento que merece, a pesar de que su trabajo es completamente pertinente a la situación actual del patrimonio cultural. Para explicar los cambios en las valoraciones y sensibilidades hacia los monumentos, Riegl (1987 [1903]) distingue una serie de valores que están agrupados, a su vez, en dos categorías generales: el *valor rememorativo* de los monumentos, el cual está asociado al carácter histórico y a un rescate del pasado; y el *valor de contemporaneidad*, el cual refiere a su valor en tanto objeto que participa del contexto actual.

El autor reconoce tres expresiones del valor rememorativo: el valor de antigüedad, el valor histórico y el valor rememorativo intencionado, el cual refiere a la intención de visibilidad y eterno presente que se tuvo al momento de su creación. De estos tres conceptos nos interesa particularmente el valor histórico y el valor de antigüedad.

El valor histórico es otorgado, en tanto la obra se entiende como una pieza individual fundamental y representativa dentro del desarrollo evolutivo de los distintos campos creativos de la humanidad, tales como el arte, la arquitectura, el diseño, etc. La satisfacción que proporciona el monumento dotado de valor histórico depende entonces del grado de conocimiento que se tenga sobre la historia del arte y de los demás campos creativos. En este sentido, la satisfacción que produce esta valoración no es inmediata ni está al alcance de todos, ya que presupone un manejo de información previa.

Desde este punto de vista, no nos interesan las huellas de erosión sobre el monumento. Es más, cuanto menor sea la alteración sufrida, mayor será su valor histórico. Para mantener esta condición la tarea de los historiadores, conservadores y restauradores es vital, ya que permiten rellenar de nuevo los espacios de deterioro, tanto físicos como intelectuales. Esto los constituye a ellos como los únicos especialistas capaces de otorgar y mantener un valor histórico.

Aquí es cuando el valor entra en una contradicción interna. Por una parte, representa lo conservador, pues pretende que todo se conserve y además en su estado actual. Considera que el monumento original es por principio intocable, ya que cualquier intervención puede obstaculizar la investigación histórica-artística futura. Por otra parte, requiere acciones constantes de conservación que le borren las huellas de deterioro, lo



que implica una intervención del monumento. Para solucionar esto, el valor histórico admite copias o sustitutos en los cuales se mantenga la apariencia *cerrada* de su génesis.

El valor de antigüedad, por el contrario, rescata precisamente la estética de deterioro y destrucción que se forma producto del paso de las leyes de la naturaleza y del tiempo en el objeto o monumento, ahora transformado en *ruinas*. Lo central es la percepción sensorial del pasado y de lo percedero, “la impresión liberadora y pura de una destrucción debida a leyes naturales” (Riegl, 1987 [1903], p. 53), que sigue un transcurso natural de evolución en la que nadie debe intervenir. Por consiguiente, vemos que este valor no segrega según conocimientos previos, ya que habla de modo directo al sentimiento y apela a la apariencia superficial del monumento. Por lo mismo, es “democrático” y está abierto a las masas, en tanto tiene una pretensión de validez general.

Si bien ambos valores descritos son considerados como rememorativos, se diferencian rotundamente en el punto decisivo de la conservación del monumento. El valor de antigüedad existe sobre la base de una oposición al presente y a la apariencia *cerrada* de cualquier monumento, por lo que se encuentra en una relación inversa al valor anterior: cuanto mayor es el valor histórico, tanto menor es el valor de antigüedad, y viceversa.

Dado que releva la estética del deterioro, no acepta ni sustitutos ni restauración, a diferencia del de historicidad. Así, vemos que el culto al valor de antigüedad opera para su propia destrucción. No obstante, un deterioro acelerado y abrupto, que transforme el monumento en un cúmulo de piedras, no genera esta sensibilidad. En este sentido, es un valor caprichoso, porque aun sin aceptar intervención, ha de quedar alguna huella clara de la forma original y de su origen antrópico: “no se trata, pues, de la conservación eterna de los monumentos creados en el pasado por la actividad humana, sino de mostrar eternamente el ciclo de creación y destrucción, de génesis y extinción” (Riegl, 1987 [1903], p. 54).

Para el autor, el siglo XIX significó la consagración del valor histórico, con la aspiración de conocer con exactitud todo hecho histórico, por muy pequeño que fuese (precisamente lo más pequeño puede ser lo más importante), mientras que el siglo XX había de convertirse en el siglo del valor de antigüedad. Hoy en día, un siglo después de sus vaticinios, nos encontramos con un fuerte predominio del valor de antigüedad, aunque todavía no podemos prescindir totalmente de su versión histórica, como veremos más adelante. Frente a esta situación, el autor advierte que “hoy en día, para la conservación de monumentos, lo fundamental consiste en evitar en principio conflictos entre ambos valores” (Riegl, 1987 [1903], p. 64). No obstante, si bien ambos se encuentran en una relación inversa, no siempre son contradictorios en la práctica o en sus intereses. Por ejemplo, frente a un deterioro anormalmente rápido, incluso el valor de antigüedad aceptará una conservación mínima. En este sentido, sus intereses son parcialmente



equivalentes, si bien para el valor de antigüedad se trata solamente de retardar el proceso de deterioro, mientras que el histórico pretende impedirlo por completo.

Por otra parte, Riegl (1987 [1903]) reconoce una serie de otras sensibilidades que las agrupa bajo la idea de un *valor de contemporaneidad* de las obras, el cual refiere al valor que éstas tienen por formar parte de la actualidad, por circular dentro del presente (y no por rememorar el pasado, como los valores previamente descritos). Por tratarse de un valor en cierto modo práctico y del día, Riegl (1987 [1903]) señala que las obras con un valor de contemporaneidad se deben atender con mayor urgencia frente a las de valor conmemorativo, pero añade que éstas tienden a ser excluidas del concepto de “monumento”, precisamente por concebirse como piezas contemporáneas, nuevas, “*cerradas*”.

Este valor de contemporaneidad puede ser entendido, en parte, como el “valor de uso” que describe Josep Ballart (2010), debido a que ambos refieren a la satisfacción de necesidades materiales e inmateriales actuales, aunque Riegl (1987 [1903]) introduce una distinción interna que refiere al valor de novedad, valor instrumental y valor artístico relativo que pueda tener la obra y que complejiza la dimensión utilitaria propuesta por Ballart (2010).

El valor instrumental es valor de uso puro, la utilización práctica y concreta del bien. Un edificio que es reutilizado para albergar a un Ministerio, sillones y mesas antiguas que son dispuestas en un restaurant. Por otra parte, el valor de novedad se reconoce en los bienes que tienen una apariencia “*cerrada*”, “*concluida*” (Riegl, 1987 [1903]). Es decir, que no presentan ninguna huella de deterioro a pesar de su antigüedad. Son objetos que aparentan haber sido recién hechos y según criterios comunes y generalizados. Dado que esto refiere a la forma, color, estilo y otras cualidades sensibles de la obra, es asimismo parte del valor artístico que una pieza contiene, a la vez que es una condición previa para que exista un valor instrumental. Finalmente, el valor artístico relativo se diferencia del anterior, en la medida en que considera modernas, “*cerradas*” o contemporáneas solo ciertas partes de la obra. Es lo moderno en lo antiguo; rasgos de estas obras que destacan intensamente y que generan una sintonía inmediata que hace que se olvide el resto de la obra.

Cabe señalar que es necesario comprender estos valores en relación al contexto actual, por lo que se hace necesario generar un diálogo entre los autores tratados. Una de las grandes críticas que se le hacen a Riegl es que no refiere a las transformaciones sociales que explican estos cambios de sensibilidad (Benjamin, 1989). Los objetos no se mueven solamente dentro de la esfera artística ni podemos estudiar solo los monumentos en sí, así como tampoco podemos centrarnos exclusivamente en su dimensión económica. Estos valores propuestos por Riegl (1987 [1903]) inciden directamente en el valor económico y político de los objetos culturales, sobre todo ante las angustias que produce la mundialización, la historia, como referente de identidad, por lo que el



patrimonio se ha convertido en un singular objeto de consumo (Navarro, 2002). Así, se vuelve necesario complementar estas variables para comprenderlo como fenómeno social, cultural, económico y político, y su materialización en Rapa Nui.



IV. MARCO METODOLÓGICO

Tipo de investigación

La investigación se enmarcó dentro de una metodología cualitativa, ya que ésta permite rescatar el punto de vista de los mismos actores, en tanto comprende la realidad “desde sus aspectos particulares como fruto de un proceso histórico de construcción y vista a partir de la lógica y el sentir de sus protagonistas, es decir desde una perspectiva interna (subjetiva)” (Pérez, 2001, citado en Quintana, 2006, p. 48). En ese sentido, la investigación cualitativa implica una determinada concepción de la realidad como un complejo proceso de interacción social (González, 2002), del cual depende nuestro objeto de estudio. Sin embargo, en lugar de la clásica relación sujeto-objeto, lo que se establece en los estudios cualitativos es más bien una relación sujeto-sujeto basada en interpretaciones de y sobre los sujetos (Serbia, 2007), que en nuestra investigación adquiere aún más sentido considerando la naturaleza de lo que se estudió. Finalmente, esta metodología contempló un diseño flexible que continuó siendo *emergente* incluso después de la recogida de datos (Patton, 1990, citado en Valles, 1999). Asimismo, la investigación fue de carácter descriptivo.

La unidad de estudio fueron las instituciones locales que actualmente intervienen en la toma de decisiones sobre el patrimonio rapa nui: Corporación Nacional Forestal, Consejo de Monumentos Nacionales a través de sus expresiones locales el Consejo Asesor de Monumentos y la Secretaría Técnica del Patrimonio, el Parlamento Rapa Nui, la Cámara de Turismo y el empresariado rapa nui y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. La decisión de estudiar sus valoraciones recayó en la importancia que tienen sus veredictos en el devenir del patrimonio material, en un contexto en donde no hay ninguna organización que se haga cargo exclusivamente de este tema, sino que más bien hay una superposición de funciones e instituciones que están cumpliendo parcialmente con ese rol. Por otro lado, el interés en las instituciones recae también en su particularidad, al ser un reflejo del Estado, en tanto instituciones estatales, y de la comunidad, en tanto la mayoría de sus funcionarios son rapa nui y están sometidas igualmente a intereses locales.

Muestreo

Acorde a la metodología utilizada, el muestreo fue también de carácter cualitativo. Esto implicó que ni el tamaño ni características de la muestra fueron definidas de antemano, sino que iban de acuerdo con la información, las necesidades y problemas que fueron surgiendo (Mella, 1998). En el marco de la investigación este reparo fue indispensable, ya que la muestra no siempre era accesible. Este proceso continuó hasta lograr el criterio de la saturación teórica, es decir, hasta que los datos no aportaron nada nuevo (Valles, 1999).



No obstante, hubo ciertos criterios mínimos que consideramos, según lo sugerido por Valles (1999) para los muestreos cualitativos. En primer lugar, se tuvo en cuenta la *heterogeneidad* del objeto estudiado, lo que implicó considerar tanto la variación como la tipicidad. Es decir, nuestra muestra nos debía permitir identificar diferencias pero también continuidades y similitudes dentro de los discursos sobre el patrimonio y debía incluir a actores heterogéneos. En segundo lugar, debía tener cierta *representatividad*, aun cuando no se persiguió una representatividad estadística. Esto se tradujo en que la muestra contemplase un contraste de opiniones mínimo, es decir, al menos dos entrevistados por cada uno de los actores sociales con los que trabajamos. En tercer lugar, se tuvo que pensar en términos pragmáticos y de *accesibilidad*, evaluando los recursos disponibles. Como algunas de nuestras instituciones tienen un número restringido y específico de integrantes, se tuvo que reparar en la disponibilidad y accesibilidad a ellos. Para el caso específico de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (en adelante, CODEIPA), pensando en su limitado número de integrantes rapa nui (ocho) y que en junio del 2015 se eligieron los nuevos comisionados para el período 2015-2019, no se consideraron solo a los miembros del período actual, si no también a los comisionados salientes.

A continuación, se muestra una tabla con los entrevistados (ver Tabla 1), con los cuales se llevó a cabo una entrevista semi-estructurada que fue concertada previamente. Cabe señalar que no todo el trabajo se hizo mediante entrevistas ni que solo se trabajaron con estas personas, por lo que esta tabla no representa el total de la información que se presenta en esta investigación. Por otra parte, si bien no todas las instituciones con las que conversamos tienen el mismo poder de injerencia en la toma de decisiones del patrimonio monumental, encontramos relevante rescatar igualmente su visión, aun cuando eso trasciende los objetivos de esta investigación (por ejemplo, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena o el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert).

INSTITUCIÓN	CANT. ENTREVISTADOS
Secretaría Técnica del Patrimonio (STP)	4
Corporación Nacional Forestal (CONAF)	3
Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA)	3
Empresarios y Cámara de Turismo	4
Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE)	2
Parlamento Rapa Nui	1
Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)	2
Ilustre Municipalidad de Isla de Pascua	1
OTROS	
Arqueólogos no ligados a las instituciones anteriores	2
TOTAL	22



Tabla 1. Cantidad de entrevistados durante el desarrollo de la investigación

Técnicas de recolección y registro de datos

Se consideraron dos etapas no sucesivas para recolectar la información: una de revisión bibliográfica y otra de levantamiento de información primaria. La primera parte coincidió principalmente con la elaboración del diseño, aunque continuó durante toda la investigación. Se revisaron artículos y libros que referían al tema, noticias relacionadas y estudiaron documentos de archivo. Esta información fue recopilada y sistematizada, y abordaba temas de diversa índole que nutrieron todas las etapas de la investigación.

Una segunda etapa consistió en el levantamiento de información primaria mediante la etnografía y entrevistas semiestructuradas, las cuales fueron llevadas a cabo en el transcurso de dos terrenos de una duración aproximada de dos semanas cada uno, en los meses de septiembre y diciembre del 2015. El uso de la etnografía, entendida como perspectiva y como técnica, se justifica en la medida en que nos permite rescatar la lógica de la producción material y simbólica de los sujetos sociales (Guber, 2004), participando de su vida cotidiana, observando que sucede, escuchando qué se dice (Hammersley y Atkinson, 1994). En esto, el investigador “se encuentra ante una determinada configuración histórica de acciones y nociones; sólo dentro de ella, el mundo social cobra sentido para quienes lo producen y a la vez reproducen en él” (Guber, 2004, p. 73)

Además, se realizaron entrevistas semi estructuradas, técnica que ofrece numerosas ventajas a la investigación de las valoraciones. En primer lugar, porque es principalmente la entrevista la que nos permite captar la dimensión discursiva, de la cual se desprende una valoración. En segundo lugar, se optó por la modalidad semi estructurada porque ésta otorga una cierta flexibilidad y espontaneidad, a la vez que se puede guiar hacia nuestros ejes principales (Corbetta, 2007). Para esto, nos orientamos según ejes temáticos centrales relacionados a los modelos de valoraciones con los que trabajamos. La información fue registrada principalmente en un diario de campo y en audios, y en algunos casos, de forma audiovisual. Para esto se contempló el uso de una grabadora y una cámara de fotos que permitió grabar videos también.

Técnicas de análisis

El análisis no se remitió a un momento determinado dentro de la investigación, sino que fue un proceso continuo y transversal, a la par de la recolección de datos. En términos concretos, se utilizó el análisis de contenido, ya que esta técnica rescata el punto de vista emic y la captación de múltiples significados, algunos manifiestos y otros latentes, que resulta útil para comprender las valoraciones de los sujetos (Ruiz Olabuénaga, 2003).



Las entrevistas se trabajaron mediante el programa ATLAS.ti v.7, en un proceso cíclico que exige una revisión y lectura constante y crítica (Ruiz Olabuénaga, 2003). La información se fue sistematizando a través de categorías, las cuales fueron integradas con otras más abarcativas hasta condensar la información en familias de códigos que nos permitieron delimitar la teoría. Así, se logró un conjunto más pequeño de categorías pero con un mayor nivel conceptual, que se cruzaron y contrastaron con los valores propuestos por Riegl (1987 [1903]). Durante este proceso surgieron más de 80 categorías, algunas de las cuales no fueron utilizadas por no ser pertinentes a nuestra problemática. A continuación, se presentan una tabla con el detalle de los valores de Riegl (1987 [1903]) y las características que resultan relevantes a la hora de identificarlos (ver Tabla 2).

VALOR		CARACTERÍSTICAS	
Valores rememorativos	Valor de antigüedad	<ul style="list-style-type: none"> • Satisfacción inmediata • Percepción sensorial superficial y directa • Pretensión de validez general (no depende de la formación intelectual) • Apariencia no moderna • Tendencia a la erosión en forma y color (acción visible de las fuerzas mecánicas y químicas de la naturaleza) • No acepta sustitutos • No acepta restauración y solo una conservación mínima 	
	Valor histórico	<ul style="list-style-type: none"> • Satisfacción no inmediata • Requiere de una reflexión científica y presupone conocimientos previos • Rechaza la alteración de su forma original • Énfasis en la conservación para investigaciones futuras • Acepta sustitutos • Supone una cadena de desarrollo de la cual la obra es representativa • No es de carácter masivo; está reservado a un grupo 	
	Valor rememorativo intencionado	<ul style="list-style-type: none"> • Percepción del eterno presente e inmortalidad • Énfasis en la restauración y conservación constante • Representan un grupo mucho menor que los otros dos valores • Posee una dimensión de contemporaneidad 	
Valores de contemporaneidad	Valor instrumental	<ul style="list-style-type: none"> • Uso práctico que se hace del monumento, generalmente sin sacarlo de su contexto • No acepta sustitutos más por una imposibilidad práctica que teórica • Grados de conservación según las necesidades físicas de las personas • Es indiferente al tratamiento que se le haga al monumento 	
	Valor artístico	Valor de novedad	<ul style="list-style-type: none"> • Apariencia moderna y nueva • Carácter cerrado y concluso de forma, color • Unicidad de estilo • No debe tener huellas de deterioro
		Valor artístico relativo	<ul style="list-style-type: none"> • Apreciación moderna de ciertos rasgos relativos a la concepción, forma y color de la obra • Fragmentación de la concepción de la obra como un todo



			<ul style="list-style-type: none">• Se puede sintonizar con esos rasgos (<i>valor positivo</i> – implica restauración) o provocar rechazo desde el punto de vista de la voluntad de arte moderno (<i>valor negativo</i> – implica destrucción)
--	--	--	--

Tabla 2. Sistematización de los valores de Riegl (1987 [1903]). Fuente: Elaboración propia

Consideraciones éticas

Una metodología cualitativa demanda ciertas conductas éticas en el investigador (González, 2002). El respeto por los actores y sus opiniones fue algo transversal a la investigación, sobre todo considerando el carácter social e identitario del tema. En los monumentos están inscritos historias y discursos, los cuales se encuentran en relaciones de dominación, subordinación y convivencia, algo que también influye a las relaciones sociales entre esos actores. Asimismo, al ser el patrimonio indígena un tema que se encuentra en el centro de una disputa política-identitaria, tanto de parte del Estado chileno como de parte de los rapa nui, resultó central abordar esta problemática cuidadosamente.

Entendemos que nuestro trabajo puede resultar beneficioso pero a la vez puede tener repercusiones negativas directas o indirectas. La concepción del patrimonio como un recurso político y económico no significó bajo ninguna circunstancia que ésta sea su única dimensión o que predomine por sobre las demás. El énfasis en esto responde a nuestros objetivos de investigación. En términos concretos, estas consideraciones se tradujeron en que el objetivo del proyecto siempre fue expuesto en la conversación de forma previa a las entrevistas, en que respetamos la privacidad de los actores involucrados y su deseo de omitir ciertas partes de las entrevistas, o incluso de omitirla en su totalidad. Se pidió autorización para grabar las entrevistas y no se utilizaron los nombres reales. Conscientes de la reciprocidad que implica una investigación, les entregamos a los entrevistados que así lo manifestaban la transcripción de la entrevista y se les entregará una versión modificada del informe final a los que lo solicitaron. Las modificaciones responden a los requisitos de privacidad de los entrevistados y para hacer más expedita y cómoda su lectura, ya que el informe final puede resultar algo técnico y extenso.

Finalmente, cabe señalar que esta investigación no partió de cero, ya que cuento con familiares cuyas parejas e hijos son rapa nui y viven allá. Este factor resultó beneficioso, por una parte, ya que me permitió acceder a determinados actores sociales y momentos a los que de otra forma hubiese sido más complicado llegar en mi calidad de investigadora. Asimismo, esto me permitió entender ciertos significados, contextos, frases en lengua rapa nui, o conocer la biografía de determinados sujetos, por mencionar algunos aspectos.

No obstante, también significó ciertas situaciones más complejas que debieron ser abordadas cuidadosamente. En primer lugar, lo que este proyecto contempla es parte de



la realidad cotidiana de estos familiares y sus historias de vida están en sincronía y se explican a través de la misma historia de la isla y sus procesos políticos, económicos y sociales. Por tanto, aspectos que para ellos y ellas era naturales y cotidianos, para mí podían ser de importancia. Por otro lado, esta misma situación se tradujo en que previo a mi llegada ya existían vínculos y juicios preestablecidos entre mis familiares y los demás actores, algo que se tradujo en comentarios y apreciaciones que tuve que considerar cuidadosamente. Para contrarrestar esto, mantuve una postura crítica, así como también se busqué contrastes y opiniones diversas.

V. CONTEXTUALIZACIÓN

Aspectos generales

Rapa Nui, como los habitantes de Isla de Pascua llaman a su pueblo y territorio, es una isla volcánica de 163,6 km² que se encuentra en medio del océano Pacífico, a 3.525 km de las costas chilenas y a 2.080 km de la isla habitada más cercana (Vargas, Cristino e Izaurieta, 2006). Según el Censo del 2012 ésta tiene 5.803 habitantes¹, la mayoría de los cuales se concentran en Hanga Roa, único poblado y capital de provincia. Según el Censo del 2002, el 40% de la población es rapa nui. Su principal actividad económica es el turismo y muchas de las otras actividades se encuentran movilizadas a partir de la demanda turística (PLADECO 2013-2016, 2013).

La isla abarca al Parque Nacional Rapa Nui, que representa cerca del 42% de la superficie de la isla y es administrado por la Corporación Nacional Forestal (CONAF). Desde 1995 el Parque forma parte de los sitios considerados como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO. Por otra parte, desde 1935 la totalidad de la isla es considerada como Monumento Nacional (Consejo de Monumentos Nacionales [CMN], 2015).

Su administración en tanto comuna remite a la Municipalidad de Isla de Pascua mientras que como provincia depende de la Provincia de Isla de Pascua de la V Región de Valparaíso. Además de distintos organismos estatales (Serviu, Juzgado de Policía Local, Bienes Nacionales, etc), existe una Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, con una alta representación local, que se encarga de presentar iniciativas para el desarrollo de la isla.

La isla de Rapa Nui es el resultado de una serie de erupciones originadas en el fondo marino (Porteous, 1981). Tiene una forma de triángulo rectángulo con un volcán en cada esquina (Poike, Terevaka y Rano Kau) y cerros y lomas en su interior. Presenta una estación lluviosa y una seca, así como también constantes brisas que alteran el clima

¹ Según los resultados preliminares del Censo Población y Vivienda 2012, INE. Disponible en: http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20120831/asocfile/20120831161553/resultados_preliminares_censo_2012.pdf



subtropical que posee (Porteous, 1981). La flora y la fauna habrían sido introducidas por los primeros navegantes, que de acuerdo con las antiguas tradiciones y mitos, habría sido el Rey Hotu Matu'a. Éste, junto a su familia y seguidores, habría emigrado de las actuales islas Marquesas trayendo consigo una serie de elementos de supervivencia cultural, lo que incluía instrumentos, semillas, gallinas, etc (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003, Thomson, 1980, McCall, 1998). Otras especies llegaron con los primeros europeos (Porteous, 1981).

Contexto cultural regional

Políticamente Rapa Nui forma parte del Estado chileno pero culturalmente su población se adscribe a la Polinesia (Fischer, 2005). Ésta comprende a las islas que se encuentran dentro del triángulo formado por Hawaii, Nueva Zelanda y Rapa Nui, las cuales se agrupan políticamente en veintitrés Estados o partes de naciones. Sin embargo, más que ser una región geográfica, ésta refiere a una región cultural que tiene una historia compartida y una herencia común (McCall, 1998).

La Polinesia se ha hecho conocida principalmente gracias a una serie de imaginarios y mitos que se han ido construyendo en torno a sus islas, habitantes y cultura (Porteous, 1981, Sahlins, 1997, McCall, 1998). Estos imaginarios de “cimbreadas palmeras y lánguidos polinesios acariciados por una brisa tropical” (McCall, 1998, p. 6) se han venido construyendo desde el inicio del contacto con los primeros navegantes, fundamentalmente a través de sus relatos y la literatura de viaje, documentados del siglo XVIII. En éstos, se presenta a los polinesios idealizados como “nobles salvajes” (McCall, 1998) y se resalta el encanto y la belleza de las mujeres, cualidades que se ven aumentadas por su estado de “relativa desnudez” (Pratt, 2010). Actualmente, estas imágenes son promovidas también por los mismos polinesios para atraer el turismo, como “un concepto, una actitud, una aspiración escapista” (McCall, 1998, p. 3).

Rapa Nui es la isla que más alejada se encuentra de sus pares, aunque este extremo aislamiento geográfico no implica una separación cultural con el resto de la Polinesia. Sin duda, presenta ciertas características particulares, como la magnitud y calidad de la cultura monumental y el peculiar sistema de escritura en las tablillas *rongo-rongo* (Charola, 1997). Pero más son los elementos comunes. Además de una historia y herencia colonial compartida, hay problemáticas actuales que también las reúnen: “la dependencia es una preocupación contemporánea dominante en todos los polinesios, ya sea que su poder metropolitano esté en la distante Francia o en el cercano Chile” (McCall, 1998, p. 8), al punto incluso de llegar a señalar que “nosotros no somos indígenas, somos franceses porque pertenecemos a la Polinesia Francesa” (Miembro 1 del Parlamento, Rapa Nui). En este sentido, Rapa Nui está siempre mirando a sus islas hermanas, en mayor o menor grado, por lo que es necesario entenderla como parte de un sistema



global interconectado, en el que hoy en día intervienen fuertemente los agentes externos y en donde la constante adaptación, más que aculturación, es un factor clave (McCall, 1998).

Poblamiento inicial y período previo al contacto

El poblamiento inicial se habría dado por navegantes de la Polinesia los cuales habrían llegado a Rapa Nui posibilitados por el manejo de una amplia red de interacción marítima entre las islas. Las fechas de esta llegada están aún siendo discutidas: algunos escenarios la fija cerca del 500 d.C (McCall, 1998; Charola, 1997), mientras que otros estudios se inclinan por fechas más tardías, cercanas al 800 d.C. (Vargas, Cristino e Izaurieta, 2006). Esta tesis respecto al origen de los rapa nui se ve reafirmado por diversos estudios genéticos, lingüísticos, antropológicos, paleobotánicos, arqueológicos, náuticos y ecológicos (Vargas, Cristino e Izaurieta, 2006), así como también por la tradición oral.

De acuerdo a las antiguas tradiciones, el rey Hotu Matu'a fue el primer *Ariki* en la isla, el cual llegó desde *Hiva* escapando de un cataclismo que provocaba el hundimiento de la tierra, y trayendo consigo a su gente, productos vegetales como camote, taro y banana, y algunos animales, como gallina y rata polinésica (Charola, 1997). El relato cuenta que junto a sus siete exploradores desembarcó en Anakena, nombró a esta tierra como "Te Pito o Te Henua" y dividió la tierra entre sus hijos, estableciendo, así, las reglas de convivencia, ocupación del espacio y orden social (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003). Junto con él habrían llegado entre unos 100 y 400 polinesios (Charola, 1997).

Varios elementos de la tradición oral tienen su correlato arqueológico y lingüístico con lo que estaba pasando en otras islas polinésicas. Particularmente, hay una coincidencia histórico-tradicional con las islas Marquesas, las cuales comparten también bastantes similitudes toponímicas con Rapa Nui (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003; McCall, 1998). Así, se ha postulado que los primeros navegantes habrían provenido de dicho archipiélago.

Luego de esta primera colonización, la isla no habría recibido visitas de ningún otro grupo humano, por lo que la cultura rapa nui se habría desarrollado a partir de ideas y elementos que los primeros navegantes trajeron consigo (Charola, 1997). Cerca del primer milenio comenzó la etapa de construcción megalítica, que arqueológicamente se conoce como Fase Ahu-Moai (1000-1500 d.C) (Bahamóndez, 2000). Los moai eran esculpidos por talladores expertos en la cantera del Rano Raraku, para ser luego trasladados a un ahu, altar con forma de plataforma rectangular. Finalmente, a algunos se les colocaba un tocado (*pukao*) y a unos pocos unos ojos de coral, lo que los convertía en un *aringa ora* (rostro vivo). Con el paso del tiempo, las figuras fueron estilizándose y aumentando en tamaño, alcanzando incluso alturas de 10 metros erguido sobre un ahu



(Moai Paro) y 22 metros sin erguir. Esto ha sido interpretado como una sociedad cada vez más competitiva, en tanto los moai representarían el poder de cada tribu (Charola, 1997).

Durante el apogeo de este período, la población rapa nui habría alcanzado a los 10.000 habitantes, lo que resultó en una eventual merma de los recursos naturales y crisis social (Charola, 1997). El conflicto intertribal y las consecuencias ligadas a éste, tales como la escasez de recursos, abandono de agricultura y hambruna generalizada, son las principales causas con la que se ha explicado el cese del trabajo monumental. Este período se conoce como la Fase Huri Moai (1500-1722) y se caracteriza, por una parte, por el derribamiento de los moai como un intento de destruir su poder sobrenatural (Mulloy, 1989, en Bahamóndez, 2000), o bien, como consecuencia de la victoria de una tribu sobre otra (Charola, 1997). Por otra parte, está presente el culto al hombre-pájaro (Tangata Manu) y al dios Makemake, asociados a la Aldea Ceremonial Orongo. Por medio de este culto se establece un nuevo orden social, económico y cultural (Bahamóndez, 2000).

VI. CARACTERIZACIÓN HISTÓRICA

Desde los primeros contactos, los rapa nui han comprendido el valor que su cultura material tiene para el resto del mundo (McCall, 1998), algo que queda evidenciado ya en los relatos de los primeros navegantes. Particularmente, se le ha concedido a la dimensión monumental un valor especial, en tanto es un elemento obligatorio del paisaje y de la postal de Isla de Pascua, valor cuyo potencial ha sido reconocido tanto por extranjeros como por la misma comunidad. Sin embargo, la vinculación de la comunidad con lo monumental no ha sido siempre la misma y dista mucho de la actual, aunque en ambos casos se comprenda el valor central que éste juega.

En esta sección daremos cuenta de distintos aspectos que resultan fundamental para comprender las valoraciones actuales del patrimonio, ya que entendemos que el presente y las dinámicas actuales están en diálogo constante con el pasado. Para esto, nos amparamos principalmente en la propuesta de Riegl (1987 [1903]) como marco para analizar el desarrollo y los cambios que ha tenido la valorización de éste. Junto con entregar una breve revisión histórica de la isla, nos detenemos en cómo ha sido el manejo del patrimonial a lo largo de su historia y analizamos algunos elementos que han influido o reflejan esto, como la legislación y las investigaciones científicas. Particularmente, pondremos atención en el desarrollo del vínculo entre la comunidad y el patrimonio y en las expresiones que este vínculo ha adoptado.

Tomando esto como eje central, reconocemos al menos cinco momentos característicos que han sido cruciales en la historia del patrimonio rapa nui, en donde hay modificaciones en el vínculo que se establece con el patrimonio, en los actores involucrados y en la valoración que prevalece. Con esto, proponemos entonces dos hipótesis de trabajo. La primera, con la que iniciamos este escrito, es la idea de que lo



monumental ha sido un eje central en las relaciones sociales, cuyo valor va más allá que lo espiritual simbólico, operando principalmente en la esfera de lo político. Situación que por lo demás da a entender que el conflicto actual sobre el patrimonio tiene raíces históricas profundas.

La segunda hipótesis se refiere a la idea de que hay diferencias sustanciales en la concepción y valoración del patrimonio según los momentos claves de la isla, las cuales han dado paso de una primacía de la historicidad a un valor nostálgico y subjetivo de antigüedad, pero que en ambos casos lo que resalta es la fragilidad de una pieza única, de un remanente del pasado, concepción que trae consecuencias directas en el patrimonio y la comunidad.

Las expediciones del siglo XVIII

El primer contacto documentado ocurrió en 1722 por el holandés Jakob Roggweeen (quien le dio su nombre actual a la isla), seguido por otras tres expediciones europeas: la expedición española a cargo de Felipe González de Haedo en 1770, la inglesa liderada por James Cook en 1774 y la francesa de Jean-Francois de La Pérouse en 1786. Estos primeros contactos fueron breves y discontinuos, y dieron a conocer nuevos actores, cosmovisiones, objetos y enfermedades. Las tres primeras tenían como objetivo encontrar la Tierra de Davis, además de otros objetivos geopolíticos y científicos (Foerster, 2012), mientras que la última tenía un énfasis más científico y, de cierta forma, etnográfico (Fischer, 2005). Así, vemos que las primeras aproximaciones a la isla ya contemplan una fuerte dimensión investigativa, la cual marcará la historia y percepción de la isla hasta nuestros días. Por otra parte, son expediciones que se encuentran enmarcadas en la Ilustración, con la razón y la ciencia como principales actores, antecedentes que posibilitarán el desarrollo posterior de una determinada valoración “científica” de la isla.

Este contacto corresponde a un primer momento crucial dentro de la historia del patrimonio rapa nui, en un contexto de expansión imperialista que se filtraba en todos los ámbitos: “el carácter colonial de cada una de estas expediciones es evidente, tanto por el convencimiento de la superioridad europea (moral, cultural, política) sobre una población nativa tipificada como “indios” (*anónimo*), “salvajes” (Cook), “ladrones”, “niños grandes” (La Pérouse), como también por la búsqueda de dominio territorial y marítimo” (Foerster, 2012, p. 9).

El impacto directo que estos contactos esporádicos pudieron causar en la comunidad queda en el misterio, ya que la única información que perdura son las bitácoras de los europeos, en las cuales están permeadas por sus maneras de imaginar, sentir y pensar el mundo (Pratt, 2010). Algunos afirman que la magnitud de éste fue tanta como para perturbar el equilibrio social (Porteous, 1981) y dar comienzo a un proceso de aculturación (Cristino, 1984), mientras que otros se inclinan por la idea de que estos



hechos fueron incorporados rápidamente y de forma natural a la lógica y universo rapa nui, por lo que nunca les fueron verdaderamente extraños (Sahlins, 1997).

En estos primeros encuentros ambas partes se “exploran”, se observan e intercambian objetos y bienes de diversa índole. Esta práctica se desarrolló tanto en tierra como en mar y marcó precedente para los acercamientos posteriores, en donde el intercambio con los navegantes se fue institucionalizando como práctica, algo que se mantuvo al menos hasta el siglo XIX, ya sea como intercambio por objetos o venta de artesanías (Foerster, 2016b).

Considerando la experiencia de tres contactos anteriores, los rapa nui ya sabían cómo operar frente a esta contingencia (ya reconocían el valor que los europeos le otorgaban a su cultura material), así como también ya conocían los objetos que ellos gustosamente aceptarían para intercambiar, al punto que “los pascuenses pudieron controlar y dirigir el intercambio eligiendo los objetos que presentaban para ellos un mayor valor” (Cristino, 1984, p. 7). Es así como La Pérouse describe que “se subieron a bordo, alegres y seguros, lo que me hizo apreciar su carácter. Hombres más desconfiados hubiesen temido, cuando emprendimos rumbo nuevamente, que se les raptara y arrancara de su tierra natal; pero por lo visto ni se les ocurría la idea de una perfidia” (La Pérouse, 1786, citado en Foerster, 2012, p. 233). Considerando estas afirmaciones y relatos, podemos ver como ya desde un primer momento el “patrimonio” (ahora llamado como tal, pero antes entendido sencillamente como objetos culturales típicos) jugaba un rol central en las relaciones sociales y funcionó como herramienta al servicio de la comunidad.

A escala más global, estos exploradores del siglo XVIII fueron los responsables de posicionar a Rapa Nui en el mundo europeo, a través de un determinado imaginario construido en base a sus diarios de viaje que terminaría por seducir a los futuros navegantes (Pratt, 2010)². “Estos relatos son una fuente inestimable de acercamiento no solo a los primeros vínculos de los rapanui con los europeos sino también a sus mutuas dinámicas culturales” (Foerster, 2012, p. 15). La lectura tradicional, proveniente de Métraux, apunta a Cook y Forster³ como los creadores del “misterio” sobre Pascua (Foerster, 2012). Sin embargo, trabajos más recientes dan cuenta del rol que tuvo que tener –y continua teniendo- la comunidad en la creación y sostenimiento del “misterio”

² Posicionarla no solo en el imaginario europeo, sino que también en los mapas, acción que también puede ser leída desde una perspectiva colonial: “la cartografía es un arte de la persuasión (...) En la medida en que los mapas se usaron en la promoción colonial y se adueñaron de las tierras en papel, antes de ocuparla efectivamente, los mapas anticiparon el imperio” (Harley, 2005, p 63 y 85, citado en Foerster, Ramírez, Moreno, 2014, p. 7).

³ Johann Reinhold Forster fue un naturalista y botánico alemán que formó parte de la segunda expedición de Cook junto a su hijo Georg Forster, en calidad de botánico oficial. De ellos heredamos sus diarios de viaje con valiosas observaciones y dibujos sobre botánica, paisajes y grupos humanos de las islas que visitaron.



(Foerster, 2012), situación que queda parcialmente evidenciada en el extracto de La Pérouse.

En este primer momento, en donde se presenta a los rapa nui bajo el ideal del “buen salvaje”, su cultura material empieza a circular esporádicamente, tanto en el imaginario como en las redes de intercambio. Por una parte, se da inicio a todo el intercambio de objetos móviles como las tablillas rongo-rongo, pero por otra parte también entra en juego lo monumental, bajo una dinámica ambivalente de inclusión/exclusión. Exclusión, en tanto algo ocurre en el seno de la comunidad que provoca el derrumbamiento de los moai. Inclusión, en tanto lo monumental comienza a ser apropiado por los navegantes, no solo a través de su imagen sino que también materialmente, y también en tanto es reapropiado por la comunidad bajo una nueva lógica.

Frente a esta dinámica de inclusión/exclusión, es de esperarse un cambio significativo en las apreciaciones. Así, cabe preguntarse por el valor que pudieron haber tenido los moai antes de dicho derrumbamiento. En parte, podemos presuponer un cierto valor conmemorativo intencionado, aunque probablemente bajo una modalidad diferente a la versión humanista renacentista trabajada por Riegl (1987 [1903]). Considerando la tesis de que los moai representaban a los antepasados y que el complejo ahu-moai constituía en su conjunto un espacio de ceremonias y ritos funerarios (Charola, 1997), podemos pensar que, en primer lugar, lo monumental surge desde sus inicios como un monumento intencionado. Vale decir, como una obra que por voluntad de sus creadores –los rapa nui– fue erguida para conmemorar algo determinado (Riegl, 1987 [1903]), y que en este caso expresa el poder de cada tribu (Mulloy, 1989, citado en Bahamóndez, 2000).

Siendo esto así, se podría suponer consecuentemente un valor conmemorativo intencionado de lo monumental, en tanto su permanencia en el tiempo resultaría algo fundamental para poder llevar a cabo estas prácticas y sustentar el sistema simbólico: “el valor conmemorativo intencionado tiene desde el principio, esto es, desde que se erige el monumento, el firme propósito de, en cierto modo, no permitir que ese momento se convierta nunca en pasado, de que se mantenga siempre presente y vivo en la conciencia de la posteridad” (Riegl, 1987 [1903], p. 67), algo que sin duda resultaría fundamental para expresar el poder de cada tribu. En este contexto, el derrumbe de las estatuas es entendido por ciertos autores (Mulloy, 1989, citado en Bahamóndez, 2000; Charola, 1997) como la caída de determinados poderes y creencias encarnados en los moai.

Independientemente de la factibilidad o no de lo anterior, evidentemente hay un cambio en la valoración de lo monumental por parte de la comunidad, que lo lleva a provocar el derrumbe de las figuras y una reutilización y transformación de los ahu ahora bajo nuevas prácticas mortuorias. Los monumentos intencionados exigen la restauración constante de éstos para reafirmar su contemporaneidad, sobre todo si éstos expresan también poder, por lo que su destrucción y el paso del tiempo y de la naturaleza sobre éstos se constituye como su enemigo mortal (Riegl, 1987 [1903]). Vale decir, una vez



caídos, deteriorados y envueltos en las ramas de la naturaleza, los moai perdieron todo valor conmemorativo intencionado que alguna vez pudieron tener.

El vínculo colonial del siglo XIX

Durante el siglo XIX aumentaron considerablemente las expediciones que se detenían en Rapa Nui, guiadas tanto por motivos científicos, económicos, políticos o religiosos. En la primera mitad de este siglo, los contactos fueron esporádicos y de intercambio comercial, fundamentalmente con naves dedicadas a la caza de ballenas (Foerster, 2016b). Se mantuvo la lógica de intercambio de bienes y “servicios” (prestaciones sexuales de algunas mujeres), comercio que no se realizó en la tierra sino que en el mar de acuerdo a una decisión tomada por los mismos rapa nui. Para Foerster (2016b), durante el siglo XVIII y XIX los rapa nui desarrollaron una política de contacto que puede caracterizarse como de exclusión e inclusión del otro, del *tanata hiva*, ya que por una parte no se les permite colonizar ni descender a tierra (exclusión), pero por otra parte se intercambia con ellos y se integran los bienes y “semillas” a la comunidad (inclusión). Esta relación ambivalente es una ingeniosa forma de incluir al otro pero sin el otro.

Esta política de contacto fue exitosa hasta 1862, año en que numerosas expediciones esclavistas lograron desembarcar en la isla. Varios rapa nui fueron transportados como esclavos a Perú para trabajar en industrias de guano. Si bien esto duró tan solo uno año, las consecuencias fueron dramáticas para la población, ya que en un año la población se redujo en un 65% producto de las malas condiciones laborales, los maltratos y las nuevas enfermedades traídas del continente (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003). Este suceso evidenció la situación en la que se encontraba Rapa Nui frente a los demás Estados, y provocó incluso la intervención de Francia e Inglaterra (Porteous, 1981).

En 1864 desembarca Eugène Eyraud, miembro de la Congregación de los Sagrados Corazones, con la misión de evangelizar a los habitantes de la isla. Construyó la primera capilla y se encargó del bautizo de todos los rapa nui (Métraux, 1995; Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003). Existen diversas lecturas sobre el impacto que provocó la llegada de los misioneros católicos en el sistema religioso y social. Por un lado, está la idea del quiebre o ruptura en la cosmovisión rapa nui producto de la acción de los misioneros (Métraux, 1995); por otro lado, está la tesis de la continuidad y adaptación del pueblo rapa nui frente a estos hechos (Castro, 2006).

Un poco posterior a la llegada de los misioneros aparecen los primeros “explotadores” (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003): Jean Baptiste Dutrou-Bornier y John Brander. Con la experiencia de otras islas polinésicas encima, intentaron explotar la isla como una empresa ovejera con los rapa nui como “inquilinos” (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003). Esta situación marcará precedente para lo que vendrá en los años



posteriores y que luego será caracterizada como una de las etapas más controversiales de la historia rapa nui.

Paralelo a esto, el Estado chileno comenzaba a mostrar interés en la isla, por lo que en 1870 manda a la corbeta O'Higgins para evaluar la situación de ésta y su posible anexión a Chile. Este interés se traduce en el polémico "Acuerdo de Voluntades" de 1888, mediante el cual la isla es finalmente anexada al país. No obstante, este pacto es muy controversial y tiene muchos tipos de lecturas, lo que afecta la forma en que se concibe la relación y los conflictos entre los rapa nui y el Estado chileno en la actualidad. Con la isla ya anexada, se inicia el proyecto de colonización en 1892, el cual durará solo un par de años y con escasos resultados (Zurob, 2007; Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Finalmente, en 1895, la isla es arrendada a Enrique Merlet, quien en 1903 forma la Compañía Explotadora de Isla de Pascua (en adelante, CEDIP).

Reconocemos este período como un segundo momento clave, ya que durante este siglo la isla ya se encontraba en el imaginario europeo y las expediciones estaban dirigidas a ella, reconociéndola como Isla de Pascua (en contraposición a las tres primas del siglo anterior que la pensaban como "Tierra de Davis"). Por lo demás, en este momento se estrechan y establecen nuevos vínculos que, para Porteous (1981), van a dar cuenta de la *situación colonial* que está viviendo. No obstante, si bien el siglo XIX significó un período de colonialismo para las islas del Pacífico, en Rapa Nui esta realidad no se hace expresa hasta la segunda mitad del siglo XIX, ya que previo a esto se desarrolló una política de inclusión del otro sin el otro impuesta por los mismos rapa nui (Foerster, 2016b).

En este proceso de colonialismo, las expediciones científicas cumplieron con un rol fundamental. Éstas tenían como objetivo principal la realización de diversos estudios de corte científico, ya sean etnográficos, etnológicos, geográficos, botánicos o arqueológicos, entre otros, junto con la recolección de muestras de los distintos elementos de la cultura material (Porteous, 1981). Estas investigaciones marcan los contactos entre la comunidad y los agentes externos, en un contexto en donde el naturalismo, sumado a la cartografía náutica y a varias disciplinas más, tenía un poder nominativo por medio del cual estas "realidades" eran situadas dentro del mundo europeo. Respecto a la importancia del naturalismo durante el siglo XIX, Pratt señala que:

"el acto de nombrar de la historia natural es más directamente transformador, porque saca a todas las cosas del mundo y las reorganiza dentro de una nueva formación de pensamiento, cuyo valor radica, precisamente, en ser diferente del caótico original. Aquí nombrar, representar y tomar posesión son una sola cosa; el acto de nombrar produce la realidad del orden" (2010, p. 74).

Durante el segundo momento, la historia y cultura de la isla fueron ordenadas e incorporadas dentro de la "Historia Universal" (que no es más que otra forma de nombrar a la historia del Occidente), y almacenada en modernos y amplios museos. Para lograr



esta empresa, resultaba indispensable contar con objetos que *hablasen* de estas culturas, en una suerte de relación metonímica con la comunidad de procedencia, y que se pudiesen visitar sin tener que ir al país de origen. A su vez, esto permitía reforzar la hegemonía europea, en tanto “la sistematización de la naturaleza [y de los indígenas naturales que habitan en ella] representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada” (Pratt, 2010, p. 81).

No obstante, ya no bastaba con objetos móviles; es en este momento cuando las extracciones materiales llegan a su máxima expresión: los moai. Stephen Chauvet (1946) nos da una detallada lista sobre los elementos que fueron llevados por las embarcaciones hasta 1932, año que escribe. Ejemplo de esto es la visita de la corbeta francesa “La Flora” (1872), que llegó a la isla dirigida por Pierre Loti “para recoger allí, como los ingleses, pero cuatro años más tarde, una estatua colosal con destino al Museo de París” (Chauvet, 1946, p. 32). Sin duda, el caso más emblemático es el de la “Topaze”, navío que llegó a la isla en 1868 y se llevó al British Museum el moai *Hoa Hakananai’a* (Rompedora de Olas), único por su tallado en la espalda y que representaría, en términos arqueológicos, la transición entre el período monumental (Fase Ahu Moai) y el de la aldea ceremonial Orongo (Fase Huri Moai); la legitimación del nuevo orden a pesar de la crisis (Ramírez, 1992).

La participación de la comunidad en estas dinámicas se da en un abierto y fuerte contexto colonialista y científicista, que contrasta con las características del momento anterior. Ahora hay un interés específico en la isla y todo un aparataje colonial que sustenta estas expediciones, la mayoría de las cuales contaban con permisos y el beneplácito del Estado (Seelenfreund, 2008). Sin duda, la idea de un patrimonio arqueológico disociado de la población rapa nui es una herencia del momento anterior, que perdurará hasta al menos mediados del siglo XX.

En este momento vemos la consolidación de la cultura material como objeto museográfico y poseedor de un valor de historicidad, vale decir, la consagración de la razón y la ciencia que ya comenzaban a aparecer en el momento anterior (Siglo de las Luces). Esto genera un quiebre con el valor conmemorativo intencionado que pudieron tener los moai anteriormente. En pleno auge de los museos en Europa, estos objetos culturales llegan como piezas únicas que son vistas como testigos peculiarmente confiables de culturas y sociedades extrañas (Clifford, 2001), aprehendidas mediante relaciones coloniales. Estos objetos dispuestos en las colecciones funcionan bajo una relación metonímica con las culturas que los soportan y operan bajo una ambivalencia: por una parte, representan totalidades abstractas y genéricas que trascienden a la mera materialidad (la tablilla rongorongo que representa a la inalcanzable cultura rapa nui), pero por otra parte, se les descontextualiza y carga de nuevos sentidos hábilmente contruidos desde una situación de poder que anulan su contexto de producción, significación y uso anterior.



Así, el moai llevado por las expediciones, al estar inserto en un museo, se vuelve un objeto cerrado en sí mismo y descontextualizado (*des-situado*), pero simbólicamente muy potente, al ser capaz de funcionar como soporte del contenido simbólico con el que se va dotando. El nuevo contexto de uso entra en contradicción con el espíritu del objeto mismo (como soporte espiritual, funerario y político de una tribu particular), y para mitigar esto “se elabora un esquema de clasificación para almacenar o exhibir el objeto de tal modo que la realidad misma de la colección, su orden coherente, oculte las historias específicas de la producción y apropiación del objeto” (Clifford, 2001, p. 262).

Esto, en pos de resaltar un determinado valor del objeto en sí que se encuentra en línea con ideología museológica del siglo XIX: el valor de historicidad. Para Riegl (1987 [1903]) “el valor histórico de un monumento reside en que representa una etapa determinada, en cierto modo individual, en la evolución de alguno de los campos creativos de la humanidad” (p. 57). En otras palabras, el monumento se constituye como parte fundamental, única e irremplazable de la cadena evolutiva de la humanidad, particularidad que le será otorgada por medio de la reflexión científica. Es así como en este segundo momento el incipiente desarrollo de la labor científica en la isla permite el surgimiento del valor histórico del moai en un marcado contexto colonialista, mientras que el tercer momento lo lleva a su consagración por medio de la disciplina arqueológica.

La Compañía, el Estado y el patrimonio

Un tercer momento importante para entender el vínculo de la comunidad con el patrimonio se da luego de la anexión de la isla a Chile (1888), hasta la llegada definitiva de la Armada en 1952, período que es comprendido por Porteous (1981) como *neocolonial*, aunque el autor no entra a especificar las características que tendría esta modalidad.

Durante las primeras décadas del siglo XX, el administrador de la CEDIP representaba tanto a la Compañía como al Estado, por lo que tenía una suerte de poder absoluto en la isla (Porteous, 1981). En este período se registran reiteradas denuncias y acusaciones de maltratos y abusos hacia los isleños, así como de su reclutamiento en los límites de Hanga Roa (Banderas, 1947, Porteous, 1981, Tuki *et. al*, 2003), denuncias que fueron fuertemente impulsadas por la sociedad civil y, en particular, por el Obispo Edwards.

Estas condiciones provocaron en 1914 una rebelión liderada por la sacerdotisa María Angata, lo que significó la desestabilización del orden impuesto por la Compañía (Moreno, 2016). Frente a esta presión y demanda por parte de la comunidad, en 1917 el Estado deja a la isla bajo jurisdicción de la Armada mediante la Ley N° 3.220, acción que, en consecuencia, los somete a autoridades, leyes y reglamentos navales, liberando con esto a la CEDIP de sus responsabilidades políticas y dando como resultado la introducción directa del Estado en el escenario isleño (Moreno, 2016).



En las décadas siguientes, las expediciones científicas continuaron con mayor frecuencia e intensidad, esta vez con una estadía más larga que sus predecesoras y orientadas principalmente al trabajo arqueológico, lo que significó una importante fuente de ingreso temporal para los rapa nui (Porteous, 1981). De éstas se destaca la de la antropóloga Katherine Routledge en 1914, quien fue testigo del levantamiento de Angata y de la cual heredamos valiosos relatos acerca de dicho suceso; y la del antropólogo Alfred Métraux (1934), quien junto con sus tareas investigativas fue el responsable de una salida masiva de material arqueológico (Porteous, 1981). Un año después de la visita de Métraux, llega el sacerdote capuchino Sebastián Englert, enviado por la Universidad de Chile para realizar un estudio sobre su lengua. Además de esto y de sus labores religiosas, se encargó de hacer el primer inventario de los sitios arqueológicos de Rapa Nui (Porteous, 1981), tarea que continuó William Mulloy recién desde mediados de los '60 (Vargas, Cristino, Izaurieta, 2006). Por otra parte, la Universidad de Chile ya había comenzado a mostrar su interés por la isla en 1917, con sus primeros estudios sobre la lepra a cargo del Obispo Edwards (Porteous, 1981).

El creciente interés y aumento de las expediciones científicas nacionales se explica, en parte, por el contexto político de la época. En Chile, acababa de terminar el proceso de expansión territorial y política del Estado, que se materializó en la anexión del Norte Grande (producto de la Guerra del Pacífico, 1879-1883), de la Isla de Pascua (1888) y de los territorios de la Araucanía (1888). Por consiguiente, era un período donde el énfasis estaba puesto en el fortalecimiento de la institucionalidad en todo el territorio nacional, que en Rapa Nui se traduce en la introducción del Estado como figura aparte y diferenciada del administrador de la CEDIP, por medio de la Ley 3.220 (1917).

Para esto, el Estado se valió de diversos mecanismos que permitiesen fortalecer la *nación* y la institucionalidad chilena. En particular, se vivía un creciente interés del Estado por los estudios arqueológicos, ya que esta disciplina permitía legitimar los actos *civilizadores* efectuados por el Estado (Bengoa, 1985, citado en Troncoso, Salazar y Jackson, 2008), por lo que se transformaba en una herramienta fundamental para lograr la conformación del Estado-nación anhelada (Troncoso, Salazar y Jackson, 2008). En términos concretos, este interés se traduce en los primeros arqueólogos ligados a la institucionalidad nacional y en la creación del Consejo de Monumentos Nacionales (1925), organismo encargado de administrar los recién declarados Monumentos Históricos, Artísticos y Arqueológicos (Decreto Ley 651). En consecuencia, en las primeras décadas del siglo XX se construye todo un aparato legal e institucional que permite regular y ordenar el territorio nacional y sus habitantes, para lo cual la arqueología resulta un factor clave. En este marco, cobra sentido la introducción de la Universidad de Chile y de otros investigadores nacionales, los cuales no harán sino aumentar en cantidad en los años venideros.

En Rapa Nui, este proceso conlleva particularmente la regulación y reglamentación de la situación de dos de los principales bienes de la isla: la tierra y el patrimonio. En 1933



se inscriben las tierras a nombre del Fisco por medio del Art. 590° del Código Civil, en donde se establece que “son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño”. La idea de “tierras sin dueño” tiene antecedentes en 1885 y formaba parte de una estructura argumentativa de la época sobre los territorios colonizados. En ese año llevó a cabo la Conferencia de Berlín sobre los criterios necesarios para legitimar la partición de África y se establecieron tres recursos esenciales para esto: (1) la tierra debe ser *res nullius*, es decir, estar inhabitada o incivilizada, (2) el cuerpo colonizador debe tener intención clara de establecer soberanía permanente por medio de acciones (*animus domini*) y (3) se debe celebrar la anexión (*apprehensio*) con un acto simbólico (Fischer, 2005). Este razonamiento fue utilizado en 1939 por el intelectual Víctor Manuel Vergara para justificar la anexión de la isla en 1888.

Por otra parte, esta idea de “tierra de nadie”, como una suerte de desierto biopolítico, estaba también muy presente en las investigaciones de la época, aunque vinculada a la tesis de disociación cultural entre los habitantes actuales de la isla y los constructores de las grandes esculturas (Foerster, 2010). El antropólogo Alfred Métraux (1995) defendía esta idea, argumentando que la “decadencia cultural” con la que él se encontró no podía provenir de los grandes constructores, y afirmaba que la civilización pascuense llevaba muerta desde hace casi un siglo. Bajo esta concepción de discontinuidad cultural, se desprende indirectamente que los *pascuenses extintos* serían los legítimos habitantes del territorio, en desmedro de los actuales, en tanto estos últimos serían vistos como meros moradores de la isla. Vale decir, una vez extinta la civilización pascuense, la isla se transforma en una “tierra de nadie”, con monumentos “mudos” que solo pueden ser interpretados por agentes externos, no rapa nui (como los arqueólogos) (Foerster, 2010). Bajo una lógica moderna, la idea de “tierra de nadie” sigue presente en algunos imaginarios de la isla, como veremos en los próximos capítulos.

Esta concepción peyorativa de la comunidad, que constantemente era comparada con sus antecesores, se instaló en la mentalidad de varios intelectuales, políticos, capitanes y otros personajes de la época (Foerster, 2010), situación que reforzó el carácter colonial de la época. De esta forma, estando esto ampliamente divulgado en el imaginario colectivo de aquellos años, no es de extrañarse la naturalidad con la que el Estado chileno se apropia de las tierras y justifica su decisión, así como tampoco resulta extraño la constante salida de material arqueológico.

Sin embargo, las lecturas sobre la inscripción de las tierras no se agotan en lo anterior. En 1917, con la incorporación de la isla a la reglamentación chilena, Enrique Merlet debió inscribir legalmente las tierras a nombre de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, tierras cuya magnitud abarcaba casi toda la isla, con excepción de Hanga Roa. Esta situación desfavorecía al Estado chileno, en tanto diezmaba su propia posesión de la tierra (Porteous, 1981). En consecuencia, una vez que Merlet hizo pública su petición en los diarios de Santiago, el Estado se la rechazó argumentando que “las



disposiciones de los tribunales extranjeros no eran válidos⁴ y que la tierra reclamada por Merlet para CEDIP era exclusivamente la propiedad del Estado en virtud de la anexión de 1888” (Porteous, 1981, p. 70, traducción propia).

Sin duda, fueron varios los motivos que llevaron a la inscripción fiscal de las tierras en 1933, los cuales tienen al menos una dimensión política, ideológica y económica. Años después, en el gobierno de Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), esta lectura es revocada y se argumenta que “la inscripción de la tierra de Isla de Pascua a nombre del Fisco chileno se hizo con la intención de protegerla en forma efectiva” (Consejo de Ancianos Rapa Nui, 2003, p. 493).

Ahora bien, las consecuencias que esto va a tener sobre el patrimonio se van a materializar dos años más tarde, con la declaración de la isla como Monumento Nacional y la creación del Parque Nacional Rapa Nui. Estando la tierra en el centro de la disputa entre los rapa nui, el Estado y la CEDIP, estas acciones van a reforzar el dominio, al menos teórico, del Estado sobre la isla, en tanto le va a permitir controlar no solo las tierras, sino que también su patrimonio, cuya vulnerabilidad había quedado de manifiesto luego de la expedición de Métraux. De esta forma, al menos en papel, el Estado consolida su posición. Es también con esto que el Estado comienza a darse cuenta del potencial turístico de la isla (Porteous, 1981).

Sin embargo, en términos concretos estas medidas no tuvieron un correlato real, aparte de la cláusula sobre protección patrimonial que se incorporó en el contrato con la CEDIP (1936), ya que en ese entonces no existía ninguna institución pública que se hiciera cargo de los Parques Nacionales y el Consejo de Monumentos Nacionales se centraba casi exclusivamente en iglesias, fuertes y edificios públicos (Monumentos.cl, 2016). Por otro lado, la idea de un patrimonio disociado de la comunidad rapa nui de aquel momento continuaba vigente y servía como mecanismo para legitimar la apropiación de éste, dando como resultado una acentuada objetualización del patrimonio y la consagración de su valor de historicidad con los arqueólogos como expertos.

Sin duda esta valoración ha estado presente en todos los momentos posteriores y continúa en cierta medida hasta la actualidad, sobre todo en el ámbito científico y erudito. De ahí que todavía se hable de que la importancia del moai Hoa Hakananai’a no viene de su valor artístico o espiritual (en tanto portador de mana, como dirá Noemí Pakarati en la película “Te Kuhane O Te Tupuna” de Leonardo Pakarati), sino por su particularidad al representar la transición entre dos fases “prehistóricas”⁵ de Rapa Nui.

⁴ Las tierras en cuestión pertenecían a Brander-Bornier, quienes habían llevado a cabo procedimientos legales en Tahití, Francia y Escocia sobre ésta (Porteous, 1981).

⁵ Al igual que con otros pueblos indígenas, en la disciplina arqueológica la idea de “prehistoria” alude al momento previo al contacto con los europeos, en este caso materializada en 1722.



La concepción de lo monumental bajo un valor de historicidad implica una cierta noción de fragilidad de éste, ya que al ser una pieza individual que representa un eslabón determinado, es también única. Su deterioro o destrucción significa la pérdida irreversible de una particularidad histórica. Por esta razón, el moai cargado de valor histórico busca “conservarse lo más intacto posible para que la posteridad pueda controlar nuestros intentos de rehabilitarlo y, en caso necesario, sustituirlos por otros mejores y más fundamentados” (Riegl, 1987 [1903], p. 58).

Si bien difícilmente se puede lograr una sustitución de los moai (por mucho que se haya tratado volver a construirlos y erguirlos), los intentos de conservación y posteriormente de restauración, van a ser algo que va a ir agarrando importancia en las próximas décadas, sobre la base de este valor de historicidad con el que son leídos los ahu y moai. Esta idea de la importancia de la conservación y restauración en pos de la historicidad del objeto surge parcialmente en un momento anterior bajo la acción de los museos y naturalistas (rescatar y salvaguardar los últimos vestigios de una cultura extinta). Sin embargo, es a mediados de los '50 en donde toma fuerza y se realizan las primeras acciones concretas para frenar su deterioro, o bien, su creciente valor de antigüedad.

La modernización de la isla

En 1953 el Estado le pone fin al contrato con la CEDIP y es la Armada quien se hace cargo de la administración total de la isla, asumiendo las funciones que antes cumplía la Compañía y tomando posesión de sus bienes (Cristino, 1984). Este período de plena administración por parte de la Armada da cuenta de la situación colonial que continuaba manteniendo el Estado chileno con la isla⁶.

Algunos hechos que expresan este trato son los siguientes: había un “alcalde” y tres representantes que eran elegidos por los rapa nui, pero sobre candidatos que eran designados previamente por el Jefe Militar; la Armada tenía el control de las comunicaciones “para evitar infidencias o propagación de falsos rumores” (Foerster, 2016a, p. 146), los derechos de movilidad de los rapa nui estaban restringidos tanto al interior de la isla (para hacerlo había que pedir la autorización del Jefe Militar) como hacia fuera (para ir al continente debían dejar una fianza monetaria significativa), la Armada dejó de ser la entidad mediadora entre la CEDIP y la comunidad para pasar a ser “juez y parte”, y a algunas mujeres que cometían infracciones se les aplicó la pena de decalvación. Esta situación quedó expuesta en una carta que se le hace llegar al

⁶ El período de control por la Armada chilena (1953-1965) no mejora la marginación política y cultural de los rapa nui (Andueza, 2000), por lo que vendría siendo una extensión del momento anterior. No obstante, hemos optado por situarlo dentro del cuarto momento, en primer lugar, porque el período comprende importantes experiencias de agencia para la comunidad (como la expedición de Heyerdahl de 1955 y los sucesos que permitirán la rebelión de 1964) y, en segundo lugar, porque desaparece del escenario el que fue uno de los actores más fundamentales dentro de la historia rapa nui: la Compañía.



presidente Eduardo Frei Montalva en diciembre de 1964, en donde no solo se hace un diagnóstico de la realidad colonial, sino que también se proponen medidas para superar esto (Foerster, 2016a).

Sin duda, muchas de estas acciones y hechos están sometidos a dobles lecturas, lo que da cuenta de dos formas de comprender el vínculo entre comunidad, Estado y autoridades locales (Foerster, 2016a). Un ejemplo de esto son los “portones fiscales”, signo más visible de la no libertad en la isla. Para Felipe Pakarati Tuki, representante de la comunidad ante la Jefatura Militar previo a la rebelión, señala que éstos no son más que una forma de restringir el paso del ganado a las plantaciones de hortalizas (Foerster, 2016a). Sin embargo, estas tensiones en el seno de la comunidad nunca fueron suficiente como para anularla, algo que volveremos a ver en las décadas posteriores. Rolf Foerster señala que “si las divisiones en el pasado fueron mortales (se transformaron en guerra), desde 1888 dejó de ser así y las discrepancias y tensiones, nunca pusieron en peligro su unidad” (Foerster, 2016a, p. 138).

En 1964 ocurre un levantamiento en contra de esta situación dirigido por Alfonso Rapu, el cual redefinió el vínculo colonial del Estado con la isla y sus habitantes (Foerster, 2016a). Este movimiento, considerado como “rebelión no sangrienta” o “revolución deliciosa”, recibió el apoyo de la mayoría de los rapa nui y tuvo como actores vitales a las mujeres, quienes impulsaron, acompañaron y protegieron a Alfonso Rapu. Por otra parte, también contó con el apoyo de la sociedad civil, la prensa, la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua y varias “ramas” de la administración del Estado (como el Ministerio de Relaciones Exteriores que veía de manera preocupante la posible incorporación de la isla en las sesiones del Comité de Descolonización de las Naciones Unidas) que finalmente terminaron por ser todo el gobierno a favor de la comunidad (Foerster, 2016a).

Dentro de las consecuencias inmediatas de este levantamiento está el paso de la administración militar de la Armada a una civil, la creación de un municipio con un alcalde elegido según la Ley General de Elecciones, la publicación de la Ley 16.441 (“Ley Pascua”) en febrero de 1966 y la presencia masiva de continentales en la isla en calidad de funcionarios públicos (Foerster, 2016a). Mediante esta ley se le otorgan finalmente derechos civiles a los habitantes y se crea la Comuna y Provincia de Isla de Pascua dentro de la Región de Valparaíso.

No obstante, el movimiento logró mucho más, en tanto fue capaz de “generar en la comunidad nacional una conciencia de que la Isla de Pascua era una realidad especial y que por ello requería de una “política de la diferencia”” (Foerster, 2016a, p. 234), condición que va a sentar base y posibilitar posteriormente una serie de victorias legales para los rapa nui (como va a ser la modificación del Art. 2° de la Ley Indígena en 1998 y la denominación de la isla como Estatuto Especial en el 2007). Por otro lado, fortaleció un modo de actuar rapa nui que volveremos a ver a lo largo de la historia de la isla, y que da cuenta de la situación paradójica de ésta y de su relación el Estado y las autoridades: nos



encontramos con “una comunidad colonizada pero capaz de poner crecientemente en entredicho lo colonial” (Foerster, 2016a, p. 148).

Paralelo a esta efervescencia rapa nui, en la isla habían otros dos acontecimientos que marcarían este momento. La primera, la instalación de una base militar estadounidense en 1966, la cual fue posible dada la realidad colonial que vivía la isla, ya que no se le consultó a la comunidad ni se les informó sobre su misión. Hubo toda una política de ocultamiento por parte de las autoridades chilenas de la dimensión militar de la base, no así de su dimensión científica (el estudio de la ionósfera) (Foerster, 2016a). La segunda, la construcción del aeropuerto Mataverí (finalizada en 1967), lo que permitió por primera vez la llegada masiva de turistas y que significó el inicio de un nuevo período en la historia rapa nui.

Para Porteous (1981), en este momento comienza una rápida modernización de la isla, bajo la mirada de un Estado chileno que buscaba extirpar el status “colonial” de ésta, integrar a los rapa nui al escenario nacional y mejorar sus condiciones socioeconómicas, a la vez que fortalecer su presencia estratégica en el Océano Pacífico. Sin embargo, el autor reconoce una continuación de las relaciones coloniales con el Estado pero bajo una nueva modalidad que cataloga como *colonialismo interno*, el cual continuaría hasta nuestros días. Y es que los cambios se aceleran y los rapa nui comienzan a ser parte de este proceso nacional modernizante que poco o nada considera sus particularidades socioculturales (Zurob, 2007).

En materia de patrimonio, este cuarto momento conllevó grandes cambios que no solo significaron su visibilidad nacional y mundial, sino que también se tradujeron en medidas legales, protección institucional y el inicio de estudios científicos modernos. Nos detendremos especialmente en lo relativo a las investigaciones arqueológicas y tareas de restauración, el inicio del turismo, la idea de “isla museo” y la participación de la comunidad. Sin duda, son muchas las variables que influyeron y que no estamos considerando extensamente aquí.

Para esto, tendremos que hacer un breve paréntesis. Dentro de la disciplina arqueológica, los años '60 representan un paso del paradigma Histórico-Cultural al Procesualismo (Nueva Arqueología), de corte positivista, ecológico y funcional. En Chile, ocurrieron dos sucesos importantes en este período que explican el auge de las investigaciones y relevancia arqueológica: por un lado, hay un reconocimiento institucional de la arqueología que le otorgó una importancia social a nivel nacional (se abre como carrera en la universidad), y por otra parte, se establece un sustrato de relaciones sociales y espacios de reflexión crítica y teórica (Troncoso, Salazar y Jackson, 2008). Gran parte de esto se vio mermado con la Dictadura, pero los Congresos y el desarrollo investigativo continuaron, aunque ahora ligados a un enfoque procesual en vez de la perspectiva social, que cimentó los criterios de estándar científico (Troncoso, Salazar y Jackson, 2008).



En Rapa Nui, esto tiene expresión en un aumento cualitativo y cuantitativo de las investigaciones arqueológicas tanto internacionales como nacionales, bajo la participación de la Universidad de Chile. Bajo estos nuevos estándares mundiales, las expediciones comienzan a desarrollar un estudio arqueológico sistemático y detallado, se llevan a cabo registros e inventarios de sitios y comienzan las labores de restauración y conservación, todo esto en lineamiento con el nuevo paradigma arqueológico.

Sin duda, una de las expediciones científica más relevante fue la liderada por el noruego Thor Heyerdahl entre los años 1955-56 (Porteous, 1981; Cristino, 1984; McCall, 1998, Fischer, 2005.). Su libro “Aku-aku” (1958) exacerbaba el carácter enigmático de la isla y sería uno de los principales factores que hicieron de Rapa Nui algo mundialmente conocido, atrayendo así, y por primera vez, a una gran cantidad de visitantes que no fuesen científicos, navegantes, misioneros o comerciantes, sino turistas (Fischer, 2005, Moreno y Zurob, 2012).

Al margen de la importancia científica de la expedición, ésta tuvo numerosas consecuencias en la isla. En primer lugar, significó una fuente de trabajo para los isleños, relación que se repetirá en las labores posteriores de restauración y conservación y en las investigaciones venideras (Cristino, 1984). En segundo lugar, la hipótesis de Heyerdahl sobre el origen amerindio de los rapa nui impulsó un incremento en la fabricación de la artesanía y en lo que Cristino (1984) llamó la “falsificación de antigüedades”. Para sostener su tesis, Heyerdahl se basó en una serie de objetos supuestamente arqueológicos que daría cuenta de dicho origen. No obstante, muchas de estas artesanías y “cultura material” fueron elaboradas por la comunidad específicamente para él, sobre la base de las fotografías del libro de Stephen Chauvet de 1934 (Ramírez, 1992). Del mismo modo, aumentó la búsqueda y venta de material arqueológico para satisfacer la demanda de la expedición (Cristino, 1984). En tercer lugar, esta expedición significó el inicio de investigaciones amparadas en la arqueología moderna, con procedimientos rigurosos y sistemáticos, una metodología clara y expuesta, los primeros fechados radiocarbónicos y la primera periodificación de la historia de la isla. Los resultados de esta investigación se encuentran en “Archaeology of Easter Island” (1961) y “The Art of Easter Island” (1976), textos cuyo aporte es más reconocido dentro de la academia que el de “Aku-Aku”.

Asimismo, esta expedición implicó la llegada de numerosos investigadores, muchos de los cuales volverían repetidamente a la isla (Porteous, 1981). Tal es el caso del arqueólogo estadounidense William Mulloy, quien en 1959 encabeza una expedición de la Universidad de Chile para la excavación y restauración del Ahu Akivi, en conjunto con el arqueólogo chileno Gonzalo Figueroa (Cristino, 1984). Si bien este no fue el primer moai erguido, aquí comienzan a ser restaurados numerosos ahu y sus alrededores (Fischer, 2005), lo que trae importantes consecuencias en la valoración y recuperación del patrimonio cultural rapa nui (Ramírez, 2004; Fischer, 2005) y que termina por acentuar el valor de historicidad de lo monumental, al recalcar su importancia en tanto objeto material que debe ser conservado por su particular histórica.



Frente a esto, cabe recordar que la contradicción interna que presenta este valor. Por una parte, para el valor histórico el monumento original es por principio intocable, ya que cualquier intervención supone un obstáculo para las investigaciones futuras. Pero por otra, requiere acciones que borren las huellas de deterioro, ya que de lo contrario se pierde información de su particularidad histórica o artística (Riegl, 1987 [1903]). Como mencionamos anteriormente, la solución de esta tensión se encuentra en las copias o sustitutos, mas para Rapa Nui eso no es una realidad posible. Fueron muchas las expediciones e investigaciones que intentaron reproducir copias de los moai, de las cuales la mayoría no tuvo mucho éxito⁷. De esta forma, si bien la restauración del monumento original atenta contra el espíritu científico e investigativo del valor, creemos que para nuestro caso concreto reportan más beneficios, ya que permite mantener dicho valor.

Las labores de restauración influirán fuertemente en la percepción y valoración de lo monumental por parte de las autoridades: “la restauración del Ahu A Kivi tiene profundas repercusiones en la política de desarrollo turístico de fines de la década y crea conciencia, a nivel de las autoridades, de la importancia y valor del patrimonio arqueológico de Isla de Pascua” (Cristino, 1984, p. 28). Pero también desde los mismos rapa nui: “se hicieron estas restauraciones y la gente pudo volver a ver los moai de pie, que son impresionantes. ¿*Cachai?* No puras ruinas” (Arqueólogo del Museo Antropológico Padre Sebastián Englert, chileno).

Las labores de restauración y conservación van a adquirir mayor importancia sobre todo luego del terremoto de mayo de 1960, que se manifestó en Rapa Nui con olas que destruyeron el Ahu Tongariki y desplazaron los moai al interior. Este suceso puso rápidamente en evidencia los efectos de la naturaleza y la importancia de detener el deterioro que causaba sobre el patrimonio material, pensado en ese momento casi exclusivamente bajo su dimensión monumental. Puede ser que la inevitabilidad de estos sucesos incidiera, en parte, en el cambio de valoración de lo monumental desde un valor histórico a uno de antigüedad que vendrá en las décadas posteriores.

⁷ Varios fueron los que tuvieron un éxito parcial, en tanto lograron crear y transportar moai, pero con una gran cantidad de recursos humanos y tiempo para una sola pieza (y aún queda por descifrar el misterio de cómo colocaban los pukao), por lo que la elaboración de varias réplicas representaría un problema más complejo aún. Thor Heyerdahl propuso un sistema de arrastre a través de un trineo, con el moai de espaldas sobre él y taro y camote como lubricantes vegetales. William Mulloy creó un sistema de postes y trineo, en el cual el movimiento de los postes y cuerdas permitiría arrastrar al moai aprovechando el balanceo de éste. Pavel Pavel intenta ejecutar la idea local de que los moai se iban caminando a su ahu. Hizo caminar un moai de pie al inclinarlo hacia un costado y luego balancearlo hacia adelante. Charles Love logró mover a un moai de pie 50 metros en 2 minutos al hacerlo avanzar sobre rollizos de madera. Jo Anne Van Tilburg combinó los sistemas de Heyerdahl y Love, y mediante troncos de madera logró mover a un moai acostado (Infografía MAPSE). Estos experimentos no solo dan cuenta de las dificultades que plantea el traslado de un único moai, sino que también dan cuenta de la persistencia del misterio en torno a éstos, incluso dentro de la esfera científica.



Sin embargo, no todos los autores son tan optimistas respecto al cambio que conllevó la expedición de Heyerdahl. Para Fischer (2005), la expedición alteró la percepción local radicalmente e introdujo a Rapa Nui al escenario mundial como nunca antes se había hecho, pero las condiciones políticas, económicas y sociales no sufrieron cambio alguno: “inmediatamente después de la partida de la expedición noruega, sin embargo, las cosas volvieron a su status quo de *hacienda mexicana*” (2005, p. 207, traducción propia). El autor argumenta que la condición de “rancho”, con los isleños recluidos en Hanga Roa, las ovejas dominando el paisaje y transitando libremente, y un control militar efectivo desde 1953, continúa incluso hasta los años '70. Sin duda el período de los años '50-'60 tiene una gran relevancia dentro de la historia de Isla de Pascua, pero para el autor el gran cambio va a venir a fines de los '60 con el inicio de los vuelos comerciales y la consolidación de lo que llama “Museum Island”⁸.

No obstante lo anterior, creemos que este cuarto momento marca igualmente un giro en la vinculación de la comunidad con el patrimonio, en tanto ésta se vuelve un agente activo que comienza a tener mayor injerencia y participación, ya sea por medio de las tareas investigativas, de restauración y conservación, o por medio de la revalorización de ésta. Los trabajos de restauración del Ahu Naunau en Anakena (1978) llevados a cabo por los primeros arqueólogos locales, Sergio Rapu y Sonia Haoa (Fischer, 2005), y el considerable aumento de la fabricación de artesanías son ejemplos de esto. Por otra parte, la misma expedición de Heyerdahl, acusada originalmente de ser netamente arqueológica, termina por relevar a la comunidad, en tanto “el hilo central de *Aku-Aku* es la demostración de cómo los enigmas de Pascua no son resueltos por la arqueología sino por el saber “ancestral” de Pedro Atam y su comunidad” (Foerster, 2010, p. 69).

Paralelo a esto, la isla experimenta por primera vez un contacto más constante y directo con el mundo exterior. Por 60 años la única comunicación que hubo fueron los buques anuales, cuya frecuencia había disminuido considerablemente en los '60, radicalizando la condición de aislamiento de la isla (Porteous, 1981). Junto con los cambios políticos y sociales que caracterizaron a esta década, la isla comienza a recibir por primera vez vuelos comerciales, los cuales pasaron de ser mensuales (1967) a quincenales (1968, 1969) y finalmente semanales (desde 1970), con un número de pasajeros que aumentó exponencialmente desde 444 en 1967 a 11.403 en 1971 (ODEPLAN, 1972, citado en Porteous, 1981). Los primeros vuelos traían principalmente a

⁸ La consideración de la isla como una “hacienda mexicana” o “rancho” es discutida por varios autores por la imposibilidad de rescatar la dimensión política de la comunidad. Siguiendo la línea de Rolf Foerster, en cada hito es posible marcar la dimensión de poder y la agencia de la comunidad. Volvamos a una cita anterior: “una comunidad colonizada pero capaz de poner crecientemente en entredicho lo colonial” (Foerster, 2016a). O en palabras de Riet Delsing, una comunidad capaz de poner constantemente en suspensión la soberanía y los mecanismos de poder del Estado. Por otro lado, una lectura de la isla como “rancho” no permite comprender ni el actuar ni las decisiones de la comunidad en los acontecimientos de 1964-1966.



arqueólogos, turistas estadounidenses y agentes turísticos (Porteous, 1981), situación que luego va a rápidamente diversificarse.

El incipiente turismo que estaba experimentando la isla requería de gran infraestructura, instalaciones, transporte y alimentación, en una magnitud que la isla aún no estaba preparada para sostener. En 1967, la Hotelera Nacional de Chile (HONSA) instala el primer alojamiento con fines turísticos, que consistía inicialmente en unas carpas y luego en un hotel prefabricado de 120 camas. A esto se le sumó la participación de la población local a través de residencias, que en 1975 llegaron a albergar 300 camas, más del doble de la capacidad del hotel de HONSA (Porteous, 1981).

En 1971 se regresa el contingente de estadounidenses que se encontraba desde 1966 en la isla, como consecuencia del gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular (Fischer, 2005). La presencia estadounidense conllevó dos grandes consecuencias: en primer lugar, por primera vez los rapa nui pudieron convivir por un largo período de tiempo con grupos no-chilenos, y en segundo lugar, significó una contribución material y monetaria, sobre todo luego de su partida, ya que dejaron todos los materiales, herramientas, un generador, varios vehículos y las instalaciones en la isla (Porteous, 1981, Fischer, 2005). Para Fischer (2005), esta experiencia positiva, sumada a la de William Mulloy, explica la opinión favorable que tienen los isleños sobre los estadounidenses. A su vez, para Foerster (2016) esta misma valoración positiva generó una situación de contraste y desvalorización de lo “tira” (expresados sobre todo en los funcionarios chilenos que llegaron en 1966 y en los visitantes nacionales).

A nivel nacional, bajo el gobierno de la Unidad Popular se intentó llevar a cabo un programa que rescatase a la comunidad y le diera más participación en la toma de decisiones (“Plan de Desarrollo del Departamento de Isla de Pascua, 1971-1976”), haciéndolos “agentes de su propio desarrollo” (Foerster y Montecino, 2013, p. 67). Sin embargo, esto terminó traducándose casi puramente en obras, principalmente porque no se hicieron cargo de las tensiones existentes entre rapa nui y continentales, ni de la condición especial de la isla y de su gente (Foerster y Montecino, 2013). Por otra parte, durante este período se promulgó la primera ley Indígena (17.729), la cual tuvo como foco principal la “cuestión mapuche” y dejó olímpicamente fuera a los rapa nui.

La situación de desinterés/incomprensión de las problemáticas rapa nui por parte del gobierno se mantuvo prácticamente igual durante la Dictadura (Delsing, 2009), a pesar de los importantes cambios sociales que conllevó. En 1979 se promulga el Decreto Ley 2.885, conocido como “Ley Pinochet”, que establece la posibilidad de una tenencia individual de las tierras fiscales rapa nui, algo que se encuentra en línea con las políticas de privatización de las tierras agrícolas impulsadas por el gobierno de la Dictadura (Delsing, 2009). Como reacción a esto, en 1980 se crea el Consejo de Ancianos, organismo que en espíritu era el continuador del Consejo de jefes que acompañaron a los últimos reyes en el siglo XIX (Moreno y Zurob, 2012). Esta institución, liderada por Alberto



Hotus, fue la única entidad representativa de los rapa nui por más de una década (Moreno y Zurob, 2012) y defendió los derechos colectivos de los rapa nui sobre la tierra (Delsing, 2009).

En síntesis, este cuarto momento abarca los cambios de mayor magnitud que ha recibido la isla desde la llegada de los primeros europeos. La comunidad no solo entra a participar al escenario global, sino que también adquiere un rol cada vez más importante a nivel local. A nivel nacional, por el contrario, la situación de colonialismo interno va a perpetuarse, sobre todo en lo que respecta al marco legislativo. En este sentido, Porteous (1981) es claro al señalar que este modelo de modernización que ha experimentado Rapa Nui no ha sido el adecuado para ella, y que al final ha terminado por producir simultáneamente un subdesarrollo, o un “Cuarto Mundo”, en palabras de McCall (1998).

En términos de patrimonio, éste comienza a ser valorado de forma distinta a antaño, lo que se traduce en medidas de protección concretas, en una reivindicación de éste y en una mayor vinculación con la comunidad. Aumenta la producción de artesanías, surgen investigadores profesionales locales, se restaura, se crea la Corporación Nacional Forestal (1972) para la protección del Parque Nacional Rapa Nui. Todo esto indica un cambio de actitud y de valoración, en su sentido más amplio, del patrimonio en sí, el cual ya no es visto solo en términos de preservación, sino que también se asocia a la creación de atracciones turísticas (Porteous, 1981).

Sin embargo, es sin duda lo monumental lo que continúa siendo el motor principal, tanto en las investigaciones como en el turismo, y aun vinculado a un valor de historicidad. Es en este momento que se construye el imaginario de la isla como museo al aire libre (Fischer, 2005), algo que se ve influenciado no solo por la restauración y revalorización del patrimonio, sino que también porque prácticamente todas las expediciones producían algún libro de divulgación que se volvía popular, incluso si el trabajo científico fracasaba (Porteous, 1981). Así, se expandía la idea de una “isla museo” en base a un patrimonio monumental que era estructural e indispensable, una continuación de la “seducción monumental” (Foerster, 2010) de antaño bajo nuevas lógicas, en donde la dimensión arqueológica no era la única relevante dentro de esta “isla museo”; sino que también un Rapa Nui contemporáneo y una población polinésica única (Fischer, 2005), aunque bajo una modalidad museológica más que como actores y voces capaces de hablar de su propio patrimonio (ver Capítulo IX).

No obstante, cabe señalar que lo anterior no puede escapar de las lógicas políticas y económicas dominantes a nivel nacional e internacional, las cuales no solo implican/repercuten en el colonialismo interno (Chile-Rapa Nui), sino que también ponen en evidencia el control de Estados Unidos sobre Chile, en un contexto de acercamiento ideológico producido por la Dictadura. Expresión de esto es el acuerdo de 1985 entre Chile y Estados Unidos para extender la pista del aeropuerto por posibles aterrizajes de



emergencia de los transbordadores espaciales de la NASA, cuyos trabajos significaron una importante destrucción del patrimonio (McCall, 1998; Delsing, 2009).

Rapa Nui en la esfera global

Los años '90 significan nuevos cambios para Rapa Nui que nos hacen hablar de un quinto momento fundamental. Luego de un proceso de modernización, la isla ya está inserta dentro del panorama mundial, pero es en los '90 cuando muchos de estos procesos iniciados en el momento anterior tienen sus más grandes consecuencias. Hay cambios políticos, económicos y sociales importantes, en un contexto de neoliberalismo, globalización y consumo cultural que difiere a los pasados. Aquí analizaremos los principales hitos y procesos experimentados, mas un estudio con mayor profundidad y detalle sobre las valoraciones que entran en juego en este momento se encuentra en los capítulos siguientes.

La Ley 19.253 o “Ley Indígena” (1993) constituye, sin duda, el marco más importante de los últimos años en lo que refiere al derecho indígena (Ramírez, 2004). No solo abolió las normas anteriores (Ley 17.729 y DL 2.885), sino que reconoció a los rapa nui como una etnia con derechos sobre la tierra y legitimó al Consejo de Ancianos. Además, creó la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (en adelante, CODEIPA) para tratar temas sobre la distribución de tierras y el desarrollo local (que incluye patrimonio), acción que permite que rapa nui electos, por primera vez, tomen parte de las decisiones (Delsing, 2009).

A pesar de este y otros aspectos positivos, la ley generó un quiebre dentro del Consejo y, por extensión, dentro de la comunidad, en tanto Alberto Hotus, representante del Consejo de Ancianos, fue acusado de acaparamiento de poder y criticado por su postura oscilante (Moreno y Zurob, 2012). Delsing (2009) mantiene una opinión bastante crítica al respecto. La autora señala que bajo la autoridad recién conferida por ley, el Consejo podía decidir sobre la asignación de proyectos, los que “tuvieron el efecto simultáneo de que las personas pasaron a estar en deuda con él, creando así un sistema de patrocinio que transforma favores en votos” (Delsing, 2009, p. 204, traducción propia). Por otro lado, hubo diferencias sobre los derechos de propiedad de la tierra; si ésta debía ser individual, comunal o como propiedad privada de todos los rapa nui, y cuestionamiento sobre el carácter poco democrático del Consejo. Esta diferencia de posturas llevó en 1994 a la creación de un Consejo de Ancianos disidente (Consejo de Ancianos 2), que estaba compuesto tanto por hombres como mujeres de diferentes edades (Delsing, 2009). En el 2001 el Consejo de Ancianos 2 derivó en la formación del Parlamento Rapa Nui (Moreno y Zurob, 2012).

Es interesante la idea de división y quiebre dentro de la comunidad rapa nui. Aquí, la tensión y disconformidad fue tanta que logró la creación de una entidad disidente. No obstante, cuatro años después la comunidad lo resuelve y se une de tal forma que logra



en su conjunto la eliminación de la letra “c” del Art. 2° de la Ley Indígena. ¿Qué pasó con las importantes diferencias internas que lograron separar a la autoridad local? ¿Lograron limar las asperezas? Pero en el 2001 las tensiones vuelven a ser tan significativas que logran la conformación del Parlamento. ¿Cómo es el juego de tensiones al interior de la comunidad?

Si bien la Ley Indígena generó un quiebre dentro de la comunidad, hay un accionar y una forma de resolver o trabajar los conflictos que es propia de los rapa nui y que no debe ser entendida en términos de ruptura (¿o quizás podríamos decir que es una forma de entablar relaciones sociales que es característica de ellos?). Hay múltiples expresiones de esto, pero por ahora volvamos a los acontecimientos de 1964-1966. En la carta que se le envía al Presidente Frei Montalva en diciembre de 1964, denunciando en 13 puntos la realidad colonial que sufrían, los primeros en firmar son las “autoridades” rapa nui: Lázaro Hotus (el “alcalde” de aquellos años), Felipe Pakarati y Alberto Hucke (ambos representantes ante la Jefatura Militar). Más adelante, se distancian y desdichan de la rebelión liderada por Alfonso Rapu, pero a comienzos de 1965, cuando la comunidad realiza elecciones de Alcalde, Felipe Pakarati y Miguel Teao (otro fiel opositor a Rapu) participan igualmente de ésta, aun cuando podrían haberla acusado de ilegítima. Pese a las diferencias, fueron capaces de legitimar y participar en un sistema donde tenían que convivir (Foerster, 2016a).

En este sentido, siempre ha habido división dentro de la comunidad, pero no por esto debemos comprenderla como ruptura. Son tensiones y quiebres que la comunidad constantemente puede poner en suspensión a voluntad. Este actuar propio de los rapa nui va a ser crucial en los acontecimientos de este quinto y último momento.

A su vez, el problema de la propiedad de la tierra, ahora traducido en una demanda por su devolución, se convierte en la principal lucha de las autoridades locales de los años '90, a la que se va le va a sumar luego la demanda por autonomía. Como señalamos brevemente, en 1998 consiguen la modificación del Art. 2° de la Ley Indígena, eliminando la letra “c” sobre autoidentificación y definiendo la pertenencia a la etnia rapa nui por vías exclusivamente de filiación (Ley 19.587 del Ministerio del Interior).

Frente a esto, el Estado resuelve entregar tierras provenientes del Parque Nacional Rapa Nui (una de sus propiedades, junto al campo ganadero de SASIPA). En total, el Parque entregó 1.500 hectáreas para 267 familias (Fischer, 2005), mientras que el Estado conservó las de SASIPA, acción que tuvo repercusiones inmediatas en el seno de CONAF y que dio lugar a una agudización de las demandas de la comunidad (ver Capítulo VIII).

Este período coincide con la realización de las producciones “Rapa Nui” (1994) de Kevin Costner y la teleserie chilena “Iorana” (1998), con las restauraciones de diversos monumentos arqueológicos como el Ahu Tongariki (1992-1996) y la nominación de la isla



como “Patrimonio de la Humanidad” por la UNESCO (1996), antecedentes que sin duda influenciaron a un segundo boom turístico (Moreno y Zurob, 2012). La película, una megaproducción hollywoodense, supuso el ingreso de dinero, bienes y trabajo en magnitudes monumentales, aunque provocó daños irreparables sobre el patrimonio material de Orongo y Rano Raraku (Fischer, 2005), a la vez que generó toneladas de material artificial no biodegradable que tuvo que ser enterrado en la isla (McCall, 1998). La teleserie chilena, por el contrario, trabajó en su mayoría con actores y profesionales chilenos continentales (Fischer, 2005). Nuevamente vemos una situación de contraste entre los estadounidenses y los chilenos-tire, los cuales resultaron nuevamente desvalorizados.

Por su parte, la nominación de “Patrimonio de la Humanidad” llevó la idea de la “isla museo” o de la isla como “museo al aire libre” a su máxima expresión (ver Capítulo IX). Rapa Nui, cuyo patrimonio había sido constantemente olvidado por las autoridades (CEDIP, Armada, Estado), se transformó en el primer sitio en Chile en alcanzar esta categoría, en un proceso que nuevamente no consideró la opinión de los involucrados (Fischer, 2005). Esto obligó al Estado chileno a monitorear el patrimonio de la isla, pero siempre entendido bajo una lógica monumental, ya que lo que hace única a la isla, lo que la transforma en “patrimonio universal” es precisamente la condición de “isla museo”. De esta forma, la idea de una monumentalidad que excluye a la comunidad sigue vigente y se transforma en otra expresión más del colonialismo, bajo la lectura de Porteous. Cabe señalar que este compromiso sigue sin ser efectivo, ya que el Estado demuestra constantemente que hay otros intereses por sobre el cuidado del patrimonio (Fischer, 2005).

Las investigaciones científicas aumentaron durante los '90, cada vez más diversificadas, tecnológicas y provenientes de diferentes países. Sin embargo, la desvinculación con la población local se mantuvo, en tanto no daban a conocer sus resultados, no informaban ni pedían permisos (Fischer, 2005). Independiente de las voluntades de cada investigador, no podemos analizar esto sin reparar en el Consejo de Monumentos Nacionales, organismo estatal que se encarga de autorizar las investigaciones sobre los sitios arqueológicos.

Por una parte, el Consejo es un organismo centralizado que no delega funciones en las regiones, por lo que todas las decisiones sobre la arqueología de la isla tienen que pasar por su sede en Santiago (Monumentos.cl, 2016). Por otra parte, de los 21 miembros del Consejo muchos corresponden a cargos políticos que varían según los gobiernos y que poco o nada tienen que ver con aspectos particulares de la materia patrimonial, como conservación, memoria, reivindicación étnica, identidad, etc (4 de los 21 miembros provienen del sector de la defensa nacional). En consecuencia, y esto es extensible a casi todas las localidades del territorio nacional, las decisiones que se tomaban generalmente no consideraban las demandas locales ni la situación de Rapa Nui, y menos a la comunidad.



Como causa y consecuencia de lo anterior, uno de los aspectos que resulta más relevante dentro de este quinto momento es el turismo, el cual analizaremos en profundidad en el capítulo IX. Hay un aumento en la frecuencia de vuelos (a 4 semanales en 1994) y en la disponibilidad de alojamiento, en 1995 se importan árboles y arbustos tropicales para darle un aspecto más polinésico a la isla, se incorporan las tarjetas de crédito en algunos negocios, se abren nuevas tiendas, aumenta la cantidad de autos y jeeps, etc (Fischer, 2005). Desde 1995, LAN-Chile pasa a ser totalmente privada, lo que implica una dependencia de la isla a una compañía privada (en contraposición a la naturaleza estatal que tenía antes), que por lo demás ejercía –y continúa ejerciendo- un monopolio (Fischer, 2005).

El turismo masivo se transformó en un trabajo rentable para la mayoría de los isleños, quienes aumentaron su poder adquisitivo y empezaron a acumular capital. La importancia que tiene este proceso en la isla es de gran envergadura, ya que atentó contra la igualdad que siempre había caracterizado a la comunidad: “antes, todos eran extremadamente pobres. A mediados de los '90, sin embargo, un verdadero abismo separaba al puñado de ricos de los que todavía se las arreglaban para vivir” (Fischer, 2005, p. 245, traducción propia).

Estos hechos y situaciones argumentan a favor de la situación de colonialismo interno expuesta por Porteous (1981). Este quinto momento representa la introducción de la isla a la *aldea global* (Fischer, 2005), un desarrollo bajo lógicas neoliberales, el comienzo de la desigualdad social dentro de la comunidad (producto del turismo y de los ingresos generados por “Rapa Nui”, entre otros factores) y una progresiva demanda por autonomía. Los rapa nui ya no solo tienen contacto con los extranjeros por medio de las visitas de éstos a la isla, sino que son ellos los que empiezan a experimentar el mundo: son invitados a numerosos países y con el nuevo poder adquisitivo comienzan a viajar (Fischer, 2005). Todo esto “tuvo un fuerte impacto en la estructura económica de la isla y en los procesos identitarios de los rapanui, quienes comenzaron a observarse a sí mismos a través del “lente exotizante” del extranjero, modificando de diversos modos su sentido de pertenencia a la comunidad étnica” (Moreno y Zurob, 2012, p. 29).

Sin embargo, este *colonialismo interno* tiene su propia expresión en Rapa Nui, en tanto ellos han sabido manejar y controlar parte de este juego de seducciones y poderes. La comunidad es consciente de esta dinámica de inclusión y exclusión en torno a lo monumental y ha sabido traducirla no solo a sus códigos culturales, sino también políticos (Foerster, 2010), dentro del marco de relaciones políticas y sociales que el mundo neoliberal globalizado permite. Al igual que pueden poner en suspensión sus tensiones internas, son capaces de poner en entredicho constantemente lo colonial y hacer uso de las nuevas herramientas que la aldea global ofrece, sobre todo ahora que establecen lazos directamente, sin ningún Estado que actúe como intermediario.



Esta capacidad de actuar de los rapa nui se ha potenciado con los nuevos vínculos que está estableciendo con el exterior, o bien con la reactualización de lazos antiguos. Recordemos que Rapa Nui siempre ha mirado “hacia afuera”, a sus hermanas polinésicas (y ahora al mundo entero), sobre todo ahora que hay un proceso reivindicativo importante y generalizado que busca la autodeterminación.

En los últimos años, la participación de la comunidad en la toma de decisiones sobre el patrimonio ha tenido su contraparte institucional. Se han realizado cuatro consultas indígenas para tratar temas patrimoniales, tres de las cuales se han llevado a cabo en el marco del Convenio 169. En el año 2005 llegó la amenaza del proyecto Enjoy Rapa Nui. La respuesta de los rapa nui fue tajante y se rechazó el proyecto, aunque queda por averiguar cuanto fue el peso real que tuvo la consulta indígena frente a otros motivos políticos y económicos (Mercuriovalpo.cl, 9 de septiembre 2006). En el 2010 se evaluó la posibilidad de exhibir un moai en Francia, lo que contaba con el apoyo del Alcalde y del Presidente del Consejo de Ancianos. El CMN le dio el carácter de vinculante a esta consulta y el proyecto fue rechazado ampliamente, con un 81,9% en contra (Radio.uchile.cl, 13 de marzo del 2010). En el año 2014 se llevó a cabo una consulta indígena con el objetivo de conocer las opiniones en lo referente a temáticas culturales, en el marco de la creación del Ministerio de la Cultura y de las Artes (Cultura.gob.cl, 2 de octubre del 2014).

Actualmente, Rapa Nui se encuentra viviendo un proceso de disputa que tiene como ejes fundamentales, en primer lugar, la administración del Parque -lo que vuelve a poner sobre la mesa el conflicto sobre el patrimonio rapa nui-, y en segundo lugar, el control migratorio y de permanencia en la isla. Si bien estos dos aspectos surgieron en un comienzo bajo un mismo estandarte y ambas tienen como trasfondo el tema de la propiedad de la tierra, ahora se han convertido en problemáticas diferenciadas y que tiene como resultados procesos sociales, económicos y políticos diferentes (ver Capítulo VIII). Expresión de esto es la realización de al menos una consulta indígena para cada temática en el último año. Recientemente, la Presidenta Bachelet firmó el proyecto de la Ley de Residencia, el cual se venía trabajando desde hace meses a través de varias mesas de trabajo organizadas por la Gobernación (Latercera.com, 30 de abril del 2016). Más adelante, abordaremos extensamente al conflicto actual y a los principales actores involucrados.

Junto a estos procesos, la isla continúa experimentando un proceso cada vez más agudo de internalización. El turismo ha sido uno de los principales factores de esto, pero no el único. El imaginario sobre la isla sigue vigente, aunque bajo actualizaciones y reajustes, y el moai se ha convertido cada vez más en un ícono que es reconocible en casi todos los países (ver Capítulo IX). Por consiguiente, en este quinto momento la isla ya participa de la aldea global en su máxima expresión (Fischer, 2005).



A modo de cierre

En este capítulo hemos trabajado la historia de la isla en torno a cinco momentos cruciales que presentan importantes diferencias en la concepción y trato del patrimonio, condiciones que van variando según los hitos políticos, históricos e investigativos que van marcando cada década. El objetivo de este capítulo no fue solo hacer una caracterización histórica, si no que principalmente dar los antecedentes necesarios para comprender lo que desarrollará en los capítulos siguientes. Vale decir, el valor actual que tiene lo monumental, entendiendo que el presente está en diálogo constante con el pasado y que no podemos analizar el primero sin abordar su dimensión histórica. En el Anexo 1 se podrá encontrar un cuadro sintético que resume las principales ideas que hemos expuesto en este capítulo.

Como ya analizamos en detalle, la historia de Rapa Nui tiene varios puntos de quiebre dentro de un lapsus de tiempo que de alguna forma es bastante corto (estamos hablando de algo menos de 300 años). En este sentido, es una historia intensa y condensada, fuertemente marcada por una realidad colonial que aún se resiste a desaparecer. De alguna manera, podríamos resumir todo este trayecto en acuerdos y conflictos, venturas y desventuras que se derivan de un mismo eje: el vínculo entre la comunidad y determinados agentes exógenos, como serían los investigadores, el Estado, la CEDIP, la Armada, entre otros, cada uno con su propia importancia gravitacional. Los cinco momentos que hemos mencionados responden a estas vueltas de tuerca.

En el primer momento, que nosotros llamamos “Las expediciones del siglo XVII”, se desarrollaron los primeros contactos documentados entre los rapa nui y las expediciones europeas. En un marcado contexto de expansión imperialista, de interés geopolítico y científico, estos contactos breves y discontinuos sentaron las bases para lo que va a ocurrir en las décadas posteriores: esto es, la percepción de la isla, de los rapa nui que la habitan y de su cultura material, a través de un lente científicista que va a levantar su valor histórico por sobre los demás. Este paulatino interés va a tener como consecuencia inmediata el inicio de la circulación física e imaginaria de las piezas materiales, situación de la cual aparentemente los rapa nui forman parte de manera activa y consciente (Cristino, 1984). Por consiguiente, vemos aquí la instauración de una reflexión científica para explicar y entender el mundo, que va a alcanzar también a Rapa Nui, y el uso del patrimonio como herramienta por parte de la comunidad.

En el segundo momento (“El vínculo colonial del siglo XIX”) las expediciones aumentaron considerablemente; ya no eran esporádicas y con estadías breves como las anteriores. La frecuencia, cantidad, intereses y alcances de las expediciones y ocupaciones del siglo XIX, sumado a los nuevos hitos políticos y sociales, serán las que generen un quiebre con el período anterior. Entran en juego los actores que serán cruciales para el devenir histórico de la comunidad: los esclavistas, los misioneros, los



investigadores, los “explotadores” y el Estado chileno (actuación que culmina con el polémico Acuerdo de Voluntades de 1888).

La circulación de objetos trasciende el mero intercambio cara a cara para pasar a incluir a agentes tan lejanos como los museos, generando una descontextualización de los objetos rapa nui y un ocultamiento de las relaciones de producción y apropiación de éstos. Este actuar fue posible y facilitado por el marcado contexto colonial de la época, y produjo, entre otras cosas, la idea de un patrimonio disociado de su comunidad (que continuaremos viendo en las décadas posteriores). La reflexión científica se encargó de explicar sus misterios y cubrirlos de nuevos relatos, lo que derivó en la primacía del valor de historicidad del patrimonio rapa nui. Lo monumental, que ya circulaba en el imaginario, ahora comienza a circular también físicamente (caso emblemático es la sustracción del moai Hoa Hakananai’a).

En la primera mitad del siglo XX situamos el tercer momento (“La Compañía, el Estado y el patrimonio”). El principal quiebre se da por las nuevas condiciones políticas y sociales en las que se encuentra la isla: incorporada a Chile, bajo la administración de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua y posteriormente sometida a autoridades, reglamentos y leyes navales. El patrimonio ya no es solo interés de investigadores particulares (Métraux como máximo exponente), sino que también del Estado, quien lo manifiesta por medio de la declaración de la isla como Monumento Nacional y de la creación del Parque Nacional (ambos en 1935), medidas que permiten, al menos teóricamente, regular la situación del patrimonio, velar en cierta medida por su resguardo, frenar los saqueos (nuevamente aparece Métraux como máximo exponente) y, finalmente, afirmar la presencia del Estado en la isla (que se suma a la presencia que ya había logrado en 1933 con la inscripción de las tierras a nombre del Fisco). Lo anterior demuestra el no reconocimiento de los derechos sustantivos de lo rapa nui sobre su tierra y patrimonio.

Continúa la idea de disociación cultural, y de desierto biopolítico que de alguna manera se desprende de esto, la que se expresa en los dos recursos que el Estado estaba tratando de controlar: la tierra y el patrimonio. Frente a esto, surgen los arqueólogos como los únicos capaces de hacer “hablar” a un patrimonio “mudo”, lo que genera interpretaciones científicas que dejan afuera a la comunidad. En este período vemos la consagración del valor histórico de lo monumental, el cual se mantiene en juego como el principal objeto de estudio y la manifestación más relevante del pool patrimonial.

En este contexto, el cuarto momento (“La modernización de la isla”, segunda mitad del siglo XX) viene a introducir a la comunidad de una forma nunca antes vista. Ya con Heyerdahl (1955-56) vemos el importante rol que tuvo que cumplir para poder “resolver” los enigmas arqueológicos de Rapa Nui, pero, sin duda, va a ser recién en la década de los ‘60 cuando deje de ser considerada como un simple actor más y pase a ser vista como el actor principal de los cambios (Foerster, 2016a). En lo político, se hace cargo de la



administración civil (en conjunto con el gran contingente de funcionarios chilenos que llegó) y más adelante se crea el Consejo de Ancianos, con todas las consecuencias que esto conlleva. En lo económico, aumenta exponencialmente la presencia de turistas en la isla y la necesidad de una oferta turística por parte de la comunidad. En materia patrimonial, participa activamente de una serie de investigaciones, restauraciones y trabajos de conservación, que son causa y consecuencia de una revaloración de éste por parte de la comunidad. En lo cultural, hay documentación sobre bailes y conjuntos musicales tradicionales que sentarán las bases para el gran “boom cultural” de los ‘90.

Por consiguiente, el patrimonio ya no se ve solo en términos de conservación, si no que ahora también se plantea como un recurso turístico, tanto para la comunidad (una nueva cara del patrimonio como herramienta) como para investigadores exógenos (William Mulloy). Será este último quien siembre la idea de una Isla-Museo, que germinará en el quinto y último momento. También se introducen nuevos actores: CONAF (que llega en 1974 a la isla) y el Consejo de Monumentos Nacionales (investido de un nuevo poder como efecto de la Ley de Monumentos Nacionales de 1970). Son todos estos hitos, y más, los que continúan operando a favor del valor histórico de lo monumental. No obstante, la idea de la isla como museo permitirá el posterior surgimiento de una cierta noción nostálgica de lo antiguo, de “ruina”.

Finalmente, situamos a un quinto momento (“Rapa Nui en la esfera global”) en el período que va desde la última década del siglo XX hasta nuestros días. La introducción de la Ley Indígena, sumado al Convenio 169, vino a reconocer los derechos de los rapa nui y legislar al respecto, pero a su vez incidió en las tensas relaciones entre la comunidad y el Estado y supuso un quiebre dentro de la primera, en tanto legitimó a una porción de la comunidad agrupada en el Consejo de Ancianos. Como revisamos anteriormente, tenemos que tener cuidado con extender esto a una ruptura de la comunidad, ya que cuatro años después ésta se vuelve a agrupar y logra la modificación de dicha ley a su favor. Aparecen nuevos actores, como la CODEIPA y la CONADI, que funcionan bajo la lógica de rapanuización de las instituciones públicas, estrategia que tuvo su germen durante la década del ‘60 (Andueza, 2000). Asimismo aparece el Consejo de Ancianos disidente, que luego se trasformaría en el Parlamento Rapa Nui, otro actor más que complejiza y tensiona el cuadro político rapa nui. Por lo demás, no podemos olvidar el conflicto en torno a las tierras, el cual adquiere una nueva dimensión con la entrega de hectáreas provenientes de zonas desafectadas del Parque Nacional.

Este momento es también el del segundo boom turístico (Moreno y Zurob, 2012) y el inicio del “movimiento cultural”, como lo catalogan algunos. Es aquí cuando la isla experimenta un crecimiento turístico sin precedentes (en parte, como efecto de la megaproducción hollywoodense “Rapa Nui” y la declaración de la isla como Patrimonio de la Humanidad) y vuelca definitivamente su economía hacia esta actividad, transformándose en la principal actividad económica de la isla hasta nuestros días. Surgen grupos de baile, conjuntos musicales, hay todo un redescubrir de la cultura rapa



nui que se manifiesta también en lo material, con las últimas restauraciones de complejos ahu-moai (Ahu Tongarik), la constante producción de artesanías que ya venía de años anteriores, iniciativas individuales de resguardo patrimonial y, en fin, una mayor participación e injerencia de la comunidad en estos temas. El turismo se vuelve absolutamente indisoluble de lo monumental. En este contexto de turismo cultural e Isla-Museo, lo monumental pierde algo de su valor histórico para dar paso a una hegemonía del valor de antigüedad (aunque el primero persiste en ciertas esferas como la CONAF y la visión institucional del Parque, como veremos en capítulos posteriores). El predominio de este último valor radica en la idea nostálgica del paso del tiempo sobre los monumentos, del contraste entre la rutina y modernidad occidental con la estética “premoderna” de Rapa Nui (ver Capítulo IX).



VII. SITUÁNDO EL PATRIMONIO EN UN MARCO INSTITUCIONAL

Como vimos en el módulo anterior, el patrimonio monumental siempre ha sido un tema central, pero generalmente solo ha habido acciones cuando hay intereses de por medio. El CMN ha intervenido o demandado cuando se presenta algún daño en alguna estructura, pero no ha habido un trabajo constante de preservación y puesta en valor. CONAF se encarga solo de una porción de éste, manejo que por lo demás no está exento de críticas (ver Capítulo VIII). La Municipalidad evita abordar estos temas por tensiones con otras instituciones.

Hasta hace algunos años, no existía ningún organismo que velara por el patrimonio material en su totalidad. Ahora, esa función la cumple parcialmente la Secretaría Técnica del Patrimonio, pero su ejercicio es limitado y temporal. Debido a las características propias de la isla, el recurso tiene que lidiar al mismo tiempo con los roces entre las instituciones, las reivindicaciones de parte de la comunidad, los dispositivos de poder del Estado y una demandante “Humanidad” que lo reclama. El patrimonio inmaterial no ha sufrido de esta misma situación, ya que desde los '90 ha habido una fuerte puesta en valor de éste por parte de la comunidad, organizaciones y algunas instituciones como la CONADI, lo que deriva en una revitalización y preservación de éste.

En definitiva, cabe preguntarnos ¿quién se hace cargo del patrimonio material en la isla? En este capítulo analizaremos el marco legal en el que se encuentra y algunos de los principales actores que intervienen en él (CONAF se encuentra incluido en el capítulo VIII). Afirmamos que uno de los principales problemas en materia patrimonial es la superposición de funciones e instituciones sobre ciertos temas, pero a la vez los vacíos de éstas en otras. La ausencia de cualquier marco institucional es una situación que es aprovechada oportunamente tanto por la comunidad como por el Estado, como veremos en los capítulos siguientes.

Además de las mencionadas acá, hay una serie de otras instituciones y organismos que también cruzan sus líneas de trabajo con lo monumental, aunque de forma más esporádica y a la par con otras manifestaciones culturales como la tradición oral, los bailes, etc. Tal es el caso del Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE), CONADI y el Liceo Lorenzo Baeza, los cuales no serán abordados ya que sus objetivos institucionales no tienen que ver directamente con la toma de decisiones sobre el patrimonio.

Aspectos legales sobre el patrimonio rapa nui

Si bien la isla fue anexada en 1888, es recién en 1917 cuando el Estado toma un rol más activo y predominante en la administración y legislación de ésta. Previo a 1917, la CEDIP representaba al Estado en la isla y por tanto se encargaba de administrarla (Ramírez, 2004), quedando el patrimonio material bajo su protección. En 1917 ocurren



dos sucesos legales importantes. Por un lado, se publica la Ley 3.220, en donde se señala que “la Isla de Pascua dependerá de la Dirección del Territorio Marítimo de Valparaíso y quedará sometida a las autoridades, leyes y reglamentos navales” (Art. 2°). Por otro lado, se publica el Temperamento Provisorio de 1917 en donde se establecen nuevas cláusulas en el contrato con la CEDIP y se hace referencia por primera vez al patrimonio rapa nui, en términos de que la empresa no debe permitir la extracción de monumentos de la isla (Ramírez, 2004). Esto no solo consideraba los bienes muebles como las tablillas *rongo-rongo* o los moai *kava-kava*, artículos que desde años ya estaban circulando hacia las expediciones, sino que también buscaba proteger al patrimonio monumental de las constantes extracciones de éste de la isla.

Sin embargo, esta normativa no tuvo el efecto deseado, ya que en términos prácticos el hurto y la comercialización de los objetos culturales rapa nui continuaron siendo algo recurrente, a pesar del deber de la CEDIP de velar por él. Ya en 1879 el comerciante Salomon organizaba cazas de objetos a gran escala en la isla, los cuales eran vendidos a distintos científicos y museos (Chauvet, 1946). Bajo la administración de la CEDIP las recolecciones y ventas a gran escala no volvieron a ocurrir, pero tampoco se resguardó el patrimonio de las expediciones científicas que se llevaban una cantidad considerable de material. Ejemplo de esto es la polémica expedición franco-belga liderada por Alfred Métraux y Henri Lavachery en 1934-35 (Porteous, 1981).

En 1933 el Estado inscribe en el Conservador de Bienes Raíces todas las tierras de Rapa Nui como propiedad del fisco, hito que aún hoy sigue causando revuelo. En 1935 se crea el Parque Nacional Rapa Nui y la isla es declarada Monumento Histórico Nacional. Todas estas medidas iban con la finalidad de resguardar la salida del patrimonio arqueológico (Ramírez, 2004), en un contexto en donde por primera vez el país estaba abordando estas problemáticas⁹.

En materia de patrimonio, la Ley Pascua (1966) establece que solo el Presidente de la República¹⁰ podrá autorizar la extracción, fuera del territorio nacional, de objetos arqueológicos, antropológicos o de aborígenes “cuya conservación interese a la ciencia, a la historia o al arte, y (...) deban conservarse en museos o archivos o permanecer en algún sitio público a título conmemorativo o expositivo” (Art. 43°). Con esta medida el Estado esclarece su postura respecto al patrimonio cultural rapa nui, considerándolo como algo de interés nacional, que es de carácter conmemorativo y debe ser conservado en museos, archivos o sitios públicos. En ningún momento contempla la participación de la comunidad. Para Ramírez (2004) esta ley no tuvo las consecuencias esperadas debido a incoherencias y superposición de funciones.

⁹ En 1925 se publica el Decreto Ley 651, el cual crea al Consejo de Monumentos Nacionales y prohíbe la extracción de material arqueológico de los sitios considerados Monumento Histórico. La isla fue declarada como tal recién 10 años más tarde, por lo que este decreto no era aplicable a su caso.

¹⁰ Facultad delegada en 1997 en el Ministro de Educación por el Decreto 329.



La Ley de Monumentos Nacionales (1970) introduce al Consejo de Monumentos Nacionales (en adelante, CMN) como el organismo encargado de *controlar y supervigilar* dichos monumentos, además de ser la única entidad que puede autorizar cualquier excavación, prospección y extracción de material. Se reitera el carácter conmemorativo, nacional y público del patrimonio. Con esta medida, el patrimonio rapa nui pasa a pertenecer a todos los chilenos, por lo que es deber ciudadano velar por su protección. Esta normativa sigue vigente y hasta el momento es la única que trata la materia patrimonial, aunque en la práctica ni siquiera refiere a la palabra de “patrimonio”, sino que habla solo de “monumentos”¹¹.

En este contexto, la Ley Indígena 19.253 de 1993 le da un giro al discurso institucional sobre el patrimonio indígena, ya que se introduce legalmente a la comunidad y se le reconoce como gestor del patrimonio, a la vez que declarar que se requerirá informe previo de la CONADI para la excavación, venta y exportación del patrimonio de los indígenas de Chile (Art. 29°). Sin embargo, esto no se traduce necesariamente en una mayor participación en la toma de decisiones, ya que se establece que *solo se le debe informar* a la CONADI de las acciones.

No obstante, el caso rapa nui presenta ciertas disposiciones particulares, ya que mediante el Art. 67° se crea la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (CODEIPA), lo que se traduce directamente en un aumento de la participación rapa nui en la toma de decisiones, en tanto más de la mitad de los integrantes de CODEIPA son rapa nui. CODEIPA, que cuenta con mayor legitimidad entre los rapa nui, es el organismo encargado de proponer iniciativas en materia de educación, salud, conservación patrimonial y desarrollo local, y de ejercer como árbitro en conflictos por terreno (Moreno y Zurob, 2012).

En el año 2005 se establece que la isla será regida por estatutos especiales (“Propuesta de Estatuto Especial de Administración para Isla de Pascua”), algo que dos años después se oficializó mediante la Ley 20.193, pero que no se tradujo en ningún cambio concreto. Recién ahora, diez años después, se le empieza a dar contenido a esta condición, la cual sirvió como base para la firma del anteproyecto de la Ley de Residencia.

A partir del año 2013, y como respuesta a una necesidad manifestada por la Comisión Asesora de Monumentos Nacionales de Rapa Nui, el CMN cuenta con una Secretaría Técnica del Patrimonio en la isla, la cual se encarga de asesorar y vigilar las iniciativas y proyectos que contemplen una intervención del patrimonio. Actualmente se encuentran elaborando un protocolo técnico (“Plan Maestro”) que regule las iniciativas o

¹¹ Casi las únicas modificaciones que ha sufrido desde su publicación son de índole económica, las cuales fijan los montos de las multas que se tienen que pagar en caso de daño o derogan franquicias aduaneras para casos específicos. En el 2010 se incorpora al Ministerio del Medio Ambiente en la ley (a cargo de los santuarios de la naturaleza y asuntos relativos) y a un representante del SERNATUR en el Consejo.



proyectos de tipo territorial o de infraestructura pública y que defina los procedimientos a seguir en la intervención del patrimonio arqueológico de la isla.

A nivel internacional, el principal organismo que vela por el patrimonio es la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). En la “Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural” (1972), el patrimonio cultural es entendido como algo irremplazable y que le pertenece a la *humanidad entera*. Aquí el patrimonio no solo trasciende a la comunidad, sino que también al propio país, despojándolo de bienes y sitios que de acuerdo a la legislación nacional vigente pertenecen a Chile.

Otro de los tratados internacionales que destaca es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989. Si bien no se hace referencia específica al patrimonio material, si se establecen medidas sobre las acciones que lo puedan dañar. En éste se señala que se les debe *consultar* previamente a los pueblos indígenas sobre cualquier medida que pueda afectarlos (Art. 6°) y que tienen derecho a conservar sus costumbres e instituciones “siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos” (Art 8°). Este convenio fue ratificado por Chile recién en el 2008 y representa un gran avance en temas indígenas, sin embargo, su resultado no es vinculante.

A pesar de que la legislación en torno al patrimonio ha mejorado, éste sigue viéndose afectado por los trabajos arqueológicos, el turismo y ahora además por los estudios de impacto ambiental. Por otro lado, han surgido diversas iniciativas por parte de la comunidad que buscan la reivindicación de su patrimonio y que también han traído consecuencias a éste (Cabeza, s/f; Ramírez, 2004), como por ejemplo el proyecto de Kacho Ikka para la reconstrucción de los huertos familiares y corrales de piedra.

Estas nuevas demandas ponen en evidencia la necesidad de replantearnos lo que estamos entendiendo por patrimonio. Hasta ahora, el patrimonio –o los “monumentos”, más bien- siguen considerándose como públicos, nacionales y conmemorativos, lo que deja poco espacio para desarrollar una agencia sobre ellos y darle usos actuales. Por otro lado, la legislación vigente no logra captar la magnitud del fenómeno ni dar respuesta al progresivo aumento en la demanda social, cultural, étnica, política y económica de éste. Asimismo, tampoco aborda todas las dimensiones que el patrimonio tiene. Esto queda en evidencia con la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medioambiente (1994), que hasta ahora ha sido la única normativa que se ha hecho cargo de algunas de las problemáticas patrimoniales bajo dinámicas neoliberales (en particular, con los Estudios de Impacto Ambiental). No obstante, esta legislación le añade otro epíteto al patrimonio cultural, al ser considerado ahora como parte del *patrimonio ambiental*.



Secretaría Técnica del Patrimonio y Consejo Asesor de Monumentos

Si bien el Consejo de Monumentos Nacionales se crea en 1925, nunca tuvo una presencia real en la isla y su acción se restringía a mandar comitivas cuando era necesario intervenir (por ejemplo, para evaluar la restauración del Ahu Tongariki) más que a un control efectivo y constante de protección patrimonial, ya que tampoco existía una sede de éste en la isla. Actualmente, su presencia se ve manifestada en dos instituciones distintas: la Secretaría Técnica del Patrimonio (STP), por una parte, que propone proyectos, iniciativas y entrega un soporte técnico a la comunidad y otras instituciones. Y, por otra parte, el Consejo Asesor de Monumentos Nacionales (en adelante, CAMN Rapa Nui), el cual aprueba o rechaza las propuestas patrimoniales, solicita apoyo y sugiere iniciativas.

Este último se crea en los '90 como una necesidad de la comunidad, cada vez más consciente, de participar en la toma de decisiones, en un contexto de restauraciones del Ahu Tongariki y filmación de la película (Bahamóndez, 2008). Está integrado por especialistas de áreas artísticas y culturales, que en su mayoría son rapa nui. Trabaja en conjunto sobre todo con la Secretaría Técnica, aunque su acción se extiende más allá, ya que incluso los proyectos del Parque o CODEIPA deben pasar por su aprobación.

“Hay muchos que no están de acuerdo acá, especialmente las oficinas CONAF, Obras Públicas... No están de acuerdo, porque todo lo que ellos piensan hacer tienen que consultarnos a nosotros (...) No estamos diciendo que no, pero en general la gente está acostumbrada antes que llegaba y construía sin consultarle a nadie. Y de hecho, hasta el día de hoy somos como una piedra en el zapato” (Empresario y miembro de la CAMN, rapa nui).

La Secretaría Técnica del Patrimonio (en adelante, STP) surge como una petición del Consejo Asesor de Monumentos Rapa Nui a la Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (Subdere), quien el 2013 crea el programa Plan Patrimonial Rapa Nui para darle soporte técnico a las iniciativas patrimoniales, el cual da origen a la oficina que tiene una duración de 5 años.

La STP recibe fondos de la Subdere, pero forma parte de la Oficina Técnica Regional del Consejo de Monumentos Nacionales, cuya misión es: “ejercer la protección y tuición del patrimonio cultural y natural de carácter monumental¹², velando por su identificación, protección oficial, supervisión, conservación y puesta en valor, potenciando su aporte a la identidad y al desarrollo humano” (Monumentos.cl, 2016). No obstante, cuando se trata de labores de rescate arqueológico, se gestionan los fondos que el CMN tiene asignado para esto.

¹² La referencia un “carácter monumental” debe ser entendida en relación a los monumentos como tal, no en el sentido en el que hemos estado utilizando la palabra, como una manifestación particular del patrimonio.



La oficina consta de un Área Técnica y un Área de Educación y Participación Comunitaria, ambas integradas mayoritariamente por antropólogas y arqueólogas, tanto locales como chilenas. Su coordinadora actual es Jimena Ramírez. Además, se vincula estrechamente con la CAMN Rapa Nui a través de su coordinador Ernesto Tepano Rapu ('Pantu'). Dentro de sus funciones principales está la elaboración de un Plan Maestro del Patrimonio Rapa Nui (2013-2018), la realización de una coordinación interinstitucional para proyectos prioritarios y emblemáticos, y las labores de educación, difusión y participación en torno al patrimonio.

Junto a esto, la STP se encarga de una serie de iniciativas de menor escala. "La mayoría de las iniciativas que nosotros trabajamos no las inventamos nosotras. Las de emergencia sí, si se está cayendo el moai. Pero las iniciativas surgen de la misma comunidad. Y en base a eso nosotros agarramos la idea y la transformamos en estos proyectos inmensos de 80 páginas" (Funcionaria del Área de Educación y Participación Comunitaria de la STP, chilena), los cuales son licitados. A petición de la CAMN Rapa Nui, durante el último año se ha trabajado en una propuesta de sistema de regulación de la actividad de investigación arqueológica, geológica y antropológica en territorio rapa nui, incorporando un componente de participación y validación comunitaria (Acta sesión ordinaria CMN, 1 de junio del 2015).

Una de las grandes iniciativas de la STP es el Programa de Educación Patrimonial para niños "Manu iri: guardianes del patrimonio", que se empezó a gestar en el 2013 en conjunto con el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert. Este proyecto, que incluye talleres didácticos y salidas a terreno, tuvo una muy buena recepción por parte de la comunidad, lo que incidió en una valoración positiva de la oficina. "Lo que se ve de nosotros es el proyecto de Manu iri, el de los niños, que obviamente a nadie le va a caer mal, si es algo super bonito. Y aparte que igual nos esforzamos harto en que se haga bien. Entonces, yo siento que la percepción al principio fue difícil, porque teníamos el estigma del Consejo de Monumentos, que no ha hecho nada bien la pega acá, porque como te decíamos al principio, no estuvo" (Funcionaria del Área de Educación y Participación Comunitaria de la STP, chilena).

El proyecto más importante que está llevando a cabo la oficina es la elaboración del Plan Maestro Patrimonial, en el cual han intervenido directamente la comunidad y otras instituciones en las distintas etapas de su producción. Define y regula los procedimientos mediante un protocolo técnico para proyectos o iniciativa de tipo territorial u obras de infraestructura pública.

Respecto al rol de la STP en la isla, las opiniones son diversas. Por una parte, tanto de los demás organismos como la comunidad, se reconoce la necesidad de regular y encausar la temática patrimonial, así como también se valoran ciertas iniciativas de la oficina. Por otra parte, muchos rapa nui la rechaza por ser un organismo estatal más en la



isla. Asimismo, esto presenta dificultades y roces con las demás instituciones que no siempre están dispuestas a asumir todo lo que el cuidado del patrimonio conlleva.

“Ponte tú la Mera, que está viendo todo el tema de la fiscalizaciones, que los proyectos se ejecuten de buena manera, que los investigadores que vienen de fuera estén fiscalizados... Como que eso no se ve mucho, pero eso es super importante. Y claro, de repente a la gente le molesta... Aparte, a la gente le molesta que le digan o lo corrijan o lo encausen, pero hay otra gran parte que también dice 'pucha, que bueno que ahora haya alguien por lo menos que está ojo al charki'” (Funcionaria del Área de Educación y Participación Comunitaria de la STP, chilena).

“La comunidad, al principio, muy reacia a que el Estado mediante esta oficina pudiese o quisiese hacer algo. A la vez, nosotros hemos logrado conformar un equipo igual sólido y que ha tratado de buscar de todas las maneras posibles la participación con la comunidad, y de esa manera la comunidad también como que lo ha ido valorando, lo ha ido conociendo, y nos ha ido permitiendo el que podamos interactuar con gente local (...) Sí quieren proteger el patrimonio pero ni ahí con el sistema estatal. Y bueno, para esas personas nosotros tratamos como de buscar las formas posibles como de poder cooperar de una u otra manera como nos permite el sistema” (Funcionaria del Área Técnica de la STP, rapa nui).

Desde la Municipalidad, la opinión no es muy favorable: “la Secretaría tiene muy buenas intenciones. Pero la verdad... lamentablemente no tienen muy buena aceptación en el pueblo. No tiene mucho peso. Tiene que ser algo nacido rapa nui. La Municipalidad es mucho más rapa nui: el alcalde elegido por el pueblo, la gente que trabaja es gente de la isla” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno).

CODEIPA y Municipalidad

Otra de las instituciones que parcialmente tiene que ver con el patrimonio es CODEIPA. Según se estipula en la Ley Indígena, parte de sus funciones es fomentar la riqueza cultural y arqueológica de la isla, cooperar con CONAF en la administración del Parque y colaborar en la conservación y restauración del patrimonio arqueológico y cultural rapa nui, en conjunto con las universidades y el CMN (Art. 67°). En términos concretos, sus intervenciones se dan en distintos planos. Por una parte, pueden presentar proyectos de puesta en valor o preservación del patrimonio, licitados en el mercado público y gestionados mediante sus propios recursos. Esto proyectos son puntuales y ocasionales, ya que forman parte de una serie de temas de los cuales CODEIPA debe hacerse cargo. Por otra parte, todas las decisiones de materia patrimonial, incluidas las del Parque, CAMN y STP, tienen que pasar por sus comisionados (al menos en teoría). Los proyectos se votan en las sesiones ordinarias y según su magnitud, son aprobadas inmediatamente o son discutidas en las plenarios en Santiago, con el resto de los comisionados.



La Municipalidad, por otra parte, también tiene que lidiar con el patrimonio, ya que una parte de éste se encuentra dentro del área urbana. Sin embargo, la institución no cuenta con un departamento técnico que se encargue del patrimonio o arqueología, y muchas veces es la Dirección de Obras Municipales la que termina llevando a cabo acciones proteccionistas de emergencia, las cuales han sido criticadas por el CMN. “Tenemos un pueblo saturado de restos arqueológicos, que no están al resguardo de la CONAF, que la Oficina de Patrimonio tampoco está a cargo de eso. Entonces, la Municipalidad caso a caso tiene que ir viendo, haciéndose cargo de temas que no le corresponde, como el cuidado del ahu de aquí al frente, las playas de la costa... lo está asumiendo la Municipalidad” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno).

A modo de cierre

Como vimos, el patrimonio material está en una situación incierta en términos institucionales y legales. La llegada de la STP vino a dilucidar un poco esto, pero su presencia en la isla es temporal y responde a objetivos específicos. Las tensiones que aquí podemos ver se originan, en gran medida, por una falta de interés real del Estado en materia patrimonial y cultural. Esto se traduce en políticas culturales e indígenas específicas y limitadas, que no constituyen una verdadera política de Estado propiamente tal (que sea transversal a los demás organismos), sino que quedan circunscritas únicamente a las instituciones encargadas (Vergara, Foerster y Gundermann 2005).

Esto conlleva a una superposición de acciones de las instituciones, que se entrecruza, a la vez, con una ausencia de éstas, en tanto no hay funciones ni responsabilidades claras y cada uno quiere intervenir cuando le parece oportuno (ejemplos de esto se pueden ver tanto desde el CMN como desde las recientes acciones del Parlamento). Las pequeñas y esporádicas iniciativas contribuyen en el día a día, pero el problema real permanece. Esto se manifiesta en una serie de hechos cotidianos, en donde la problemática monumental es solo una de las tantas aristas. Por ejemplo, la creación de al menos dos sistemas de señaléticas distintos que incluso se llegan a contradecir (CONAF y MOP) y el fomento del SAG y MOP al rápido despeje de las tierras y construcción de pircas, que se traducen en el uso de bulldozer.

Al no haber una normativa clara, las instituciones tienen roces entre ellas y con el Estado, y al final “todos se pasan la pelota” (Funcionaria del Área de Educación y Participación Comunitaria de la STP, chilena). “Entonces, cada institución mete las patas porque no hay ningún criterio. El del jefe de servicio de turno no más” (Ex administrador CONAF, chileno). Este problema es identificado por todas las instituciones y personas con las que hablamos.

“Yo creo que hay un sello, un vacío de base. Ese vacío de base es un tema de planificación, de visión. Aquí en la isla pasan dos fenómenos estrechamente ligados. Uno:



superposición. Hay ámbitos de competencia, como que todos quieren opinar, todos quieren decidir. Y hay otro ámbito, donde parece que es tierra de nadie, parece que a nadie le corresponde hacer la pega, en un territorio tan pequeño. (...) No están en las prioridades [del Estado], no están en la agenda todas estas discusiones. Y eso te demuestra cual es la verdadera naturaleza de todas estas discusiones, que no tienen que ver con el patrimonio” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui).

“Tenemos problema con Patrimonio... estamos en conflicto siempre con la Oficina de Patrimonio [STP], por ejemplo. Nosotros gastamos recursos municipales en mantener el Ahu Kopeka Ta’e ‘ ATi. Te lo voy a dar como ejemplo porque es el que está más al centro y es un ejemplo, que hay muchas pasarelas, hemos trabajado en la playa de atrás. Estamos logrando que un sitio arqueológico sea, además, dentro del área urbana y la gente pueda visitarlo y usar la playa. Y no tenemos ningún apoyo de ningún organismo que tenga que ver con el patrimonio, digamos, CONAF ni la Oficina de Patrimonio. (...) Incluso hemos sido demandados por el Consejo de Monumentos porque según ellos alteramos algunos sitios arqueológicos. En total desconocimiento, porque no tienen mucha idea de lo que pasa. Entonces nos genera siempre molestias en la Municipalidad, porque estamos cuidando cosas y nos están demandando. Y sobre todo cuando justamente en todos los tiempos nadie ha hecho nada por protegerlo. Entonces que hoy día aparezcan voces rasgando vestiduras, cuando antes pasaba el bulldozer, hacía caminos y nadie decía nada...” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno).

En términos generales, el desorden institucional se nos presenta como uno de los principales problemas que enfrenta el patrimonio en la isla. Para la mayoría de los autores que trabajan este tema (arqueólogos, conservadores, historiadores, etc), esto debe ser resuelto con suma urgencia. Y como no, si es que desde estas esferas lo monumental es concebido bajo una lógica de historicidad que requiere un cuidado y conservación constante, requisito que en la isla no se cumple. Muchos de los rapa nui reclaman también esta falta de preocupación institucional.

Sin embargo, pensamos que este mismo desorden institucional permite, en cierta medida, la acción de la comunidad, algo que profundizaremos en los siguientes capítulos. Expresión de esto es la toma del Parque llevada a cabo por el Parlamento, en la cual este mismo desorden institucional sirvió como un importante argumento discursivo. Por otra parte, al no estar sujeto a regulaciones en términos prácticos, los rapa nui han podido construir y trabajar en un lugar que es un sitio arqueológico continuo. Si bien esto ha provocado fuertes daños en el patrimonio, también ha permitido reconstruir los huertos familiares y jardines de piedra, así como también empoderarse de la tierra, que se encuentra eternamente en disputa.

En cualquier caso, esta situación institucional desfavorable es concebida como un problema menor por parte de los organismos encargados, ya que lo monumental sí se encuentra resguardado en la práctica, a pesar de su desorden institucional, y, a final de cuentas, eso es visto como lo más importante.





VIII. EL PARQUE COMO EJE CENTRAL DEL CONFLICTO

La situación actual de la isla no dista mucho a lo revisado en los capítulos anteriores, sobre todo en lo que respecta a materia patrimonial. Numerosos han sido los conflictos que han caracterizado a este quinto momento, desde el intento de construcción de un faro en Rano Kau por parte de la Armada en 1992 (Delsing, 2009) hasta demandas territoriales importantes, particularmente contra CONAF. Considerando las características propias que tiene el patrimonio rapa nui (extensión, dispersión, abundancia), es de esperarse el impacto que cada uno de estas tensiones pueda generar sobre éste. Unos de los conflictos más duraderos y que mayor impacto han generado sobre el patrimonio son las “tomas” de terrenos del Parque, la mayoría de las cuales perduran hasta el día de hoy, ya que han implicado el uso constante de bulldozer en sitios donde existe una gran densidad de material arqueológico (José Miguel Ramírez, conversación personal).

Lo anterior revela un conflicto de larga data entre la comunidad y el Parque Nacional Rapa Nui/CONAF, en ocasiones latente pero actualmente manifiesto, que se evidencia en pequeños “actos de rebelión” que Delsing los compara “con el género de las instalaciones en el arte” (2009, p. 284), cuyo punto central es finalmente la demanda por la tierra. Éstas han incluido tomas de Orongo, por ejemplo, y otras que trascienden los límites del Parque, como las de la Iglesia y de la pista del Aeropuerto Mataverí. El último gran acontecimiento fueron las manifestaciones y posterior toma de los ingresos al Parque el 26 de marzo del 2015 lideradas por el Parlamento Rapa Nui, las que continuaron interrumidamente hasta fines del 2015. Éstas apuntaron concreta y explícitamente a lograr el control de su patrimonio mediante la administración del Parque Nacional Rapa Nui y una ley migratoria que regule el ingreso y estadía de turistas a la isla, y contribuyeron al desencadenamiento de un movimiento social que dio como resultado el cumplimiento parcial de dichos objetivos.

En el eje patrimonial de esta problemática (no olvidemos que el trasfondo de una gran mayoría de los conflictos en Rapa Nui, si no todos, es el eje de la tierra) encontramos ciertos actores provenientes tanto de la institucionalidad chilena como de la contraparte rapa nui. Por un lado, la comunidad ha ido demostrando un progresivo interés por su patrimonio que opera en distintos niveles y considera tanto su importancia para con la identidad rapa nui, como también por el turismo que permite (motivos que van desde lo económico hasta lo político). Expresión de esto son las demandas por la administración del Parque (liderada recientemente por el Parlamento Rapa Nui pero con antecedentes mucho más profundos), la inscripción de la propiedad intelectual de todos los aspectos de la cultura rapa nui (Consejo de Ancianos, 2003), la repatriación de los restos de los ancestros (“Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna”) y la reactivación de ciertos tipos de patrimonio en pos del turismo (iniciativa particular de Kacho Ikka).

Por otro lado, gran parte de este patrimonio está dentro de los límites del Parque y se ve, por tanto, sujeto a reglas, normas y administración de CONAF, además de las



propias del CMN que todo patrimonio arqueológico tiene, lo que contrasta con la situación que vive el patrimonio en general, como revisamos en el capítulo anterior. CONAF en su sede Rapa Nui, uno de los principales actores que se encuentra dentro de la disputa patrimonial, es un organismo integrado mayoritariamente por rapa nui que se encarga hasta la fecha de la administración del Parque¹³. Ésta no limita sus labores al patrimonio natural, sino que se hace cargo también del patrimonio arqueológico –particularmente del monumental- que se encuentra dentro del éste. Esto ha generado conflictos con otras instituciones y con parte importante de la comunidad, que ve restringido su acceso a ciertos territorios y las actividades que allí puedan hacer.

En este capítulo daremos cuenta de las principales aristas que tiene el conflicto patrimonial actual en torno al Parque y que muestran los nuevos matices que va adoptando este quinto momento. No nos detendremos particularmente en la problemática de la tierra, ya que es un tema que requiere una investigación específica (para esto, ver Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Revisaremos a algunos de los actores que han sido centrales, centrándonos especialmente en la figura de CONAF y en el Parque Nacional Rapa Nui, y las opiniones que diversos actores tienen al respecto. Finalmente, afirmamos que CONAF, tanto en su disposición pasada como actual, considera solo el valor histórico del patrimonio, lo que deviene en un conflicto político por éste que puede ser leído en términos de biopolítica del ser indígena, el cual se resiste a través de pequeños actos de rebelión que son capaces de poner en suspensión la soberanía y mecanismos de poder del Estado, usando el patrimonio monumental como una herramienta política.

La tierra como trasfondo principal

Si vamos a hablar de patrimonio y del Parque, no podemos dejar de referirnos a lo que es la problemática y disputa más importante y transversal en Rapa Nui: la tierra. Los conflictos con el Parque tienen su origen en la concepción que el Estado tiene de la tierra rapa nui, y más allá, en las diferentes lecturas del Acuerdo de Voluntades de 1888 en donde se entrega la soberanía pero no la tierra. Asimismo, el patrimonio es una manifestación más de esto (o bien, una extensión de esta disputa bajo una nueva modalidad). A continuación, nos referiremos brevemente a este tema, solamente como una forma de situar y contextualizar lo que nos convoca: la disputa por el patrimonio.

Foerster, Ramírez y Moreno (2014) abordan analíticamente este conflicto desde una conjunción de tres mapas o cartografías paradigmáticas, cada una con sus propias relaciones de poder y actores involucrados, y que en su yuxtaposición permiten entender

¹³ Los sucesos que se iniciaron en el año 2015 modificaron esta situación y dieron pie a un período de coadministración del Parque con la comunidad Ma'u Henua. La coadministración comenzaba en un lapso de 30 días luego de la firma del convenio. Al momento de escribir esta investigación, aún no hay informes ni resultados oficiales sobre esta gestión.



el dinamismo y complejidad de esta disputa desde cada capa. Estos tres mapas son el étnico (M.1), el estatal-colonial (M.2) y el parcelario (M.3).

El primer mapa (M.1) corresponde al ancestral, al heredado por la tradición local que indica los distritos territoriales (*kaiŋa*)¹⁴ correspondientes a cada tribu (*mata*) según la división de Hotu Matu'a. Al ser el más antiguo y el más "tribal", tuvo mucha influencia en los estudios arqueológicos, ya que fue el que se utilizó en la mayoría de las investigaciones porque permitía reconstruir la organización sociopolítica del pasado de manera "fidedigna" y vinculaba los ahu con cada mata (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).

Si bien es el más antiguo, perdura tanto en el discurso como en el imaginario de la comunidad, la cual está constantemente luchando por su vigencia. Sobre esta carta se destaca tanto un "patriotismo local" (zona de procedencia del clan) como un "patriotismo tribal" (conocimiento de la línea genealógica del clan hasta Hotu Matu'a). En la década de los '80 adquiere una nueva versión y una politización explícita por el Consejo de Ancianos, el cual lo reformula al punto de no dejar ningún espacio vacío (las primeras versiones dejaban todo el interior de la isla difuso) y señalar límites precisos (que contrastan con los imprecisos y traslapados límites de las cartas originales) (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Así, este mapa se convierte en un manifiesto político para muchos, como el Parlamento Rapa Nui.

La segunda carta (M.2) es la historia de tres actores: los rapa nui (localizados-reducidos en Hanga Roa), la CEDIP y el Estado. Es la cartografía de la disputa de dos poderes coloniales (estatal y privado) sobre los límites territoriales de cada uno mientras coexistieron en la isla entre 1888 y 1953. Se funda sobre la idea de *terra nullius*, argumento mediante el cual se logra la inscripción de las tierras a nombre del Fisco en 1933, ignorando por completo al tercer actor: la comunidad rapa nui, que va a intentar imponer su mapa M.1 para hacer valer sus derechos ancestrales sobre la tierra. Desde esta carta y situación es que el Estado negoció el nuevo contrato de arriendo con la CEDIP en 1936 (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).

M.2 también ha ido sufriendo modificaciones con el paso del tiempo, ya que con la salida de la CEDIP de la isla sus antiguas tierras pasaron a formar parte de los terrenos fiscales, los cuales fueron divididos en los '60 en el Parque Nacional (cuyo actor estatal es CONAF) y Fundo Vaitea (de CORFO), cada uno con intereses y actores propios (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Esto provocó una división dentro de la misma cartografía estatal, cuyas partes se va a enfrentar abiertamente a la hora de desafectar

¹⁴ El concepto de *kaiŋa* no solo alude al territorio, sino que también al útero materno, por lo que el lazo que une a los rapa nui con su territorio es más que algo netamente utilitario: "*kaiŋa* es el lugar desde donde provienes, aquel lugar al que siempre estarás conectado, porque te dio la vida; *kaiŋa* es el útero de tu madre, pero también lo es del mundo. Entender esta relación es la base para entender la importancia de la tierra para los rapanui" (Torres, 2010, p. 151).



áreas de sus territorios (M.3): el Fundo Vaitea, con terrenos más aptos para la agricultura, se va a ver menos afectado que el Parque Nacional, el cual va a tener que desafectar parte de su territorio, menos apto para la agricultura y cargado de material arqueológico.

Finalmente, la tercera carta (M.3) da cuenta de la expansión del sistema parcelario desde 1920 sobre terrenos fiscales (provenientes del M.2) mediante la entrega de títulos provisorios, los cuales podían ser revocados en caso que no se cumplieran las cláusulas (debía ser cercado, cultivado y arbolado). Los primeros títulos fueron entregados como reconocimiento a títulos existentes. Luego, se les otorgó a matrimonios jóvenes, funcionarios o con algún tipo de vínculo a la CEDIP o al Estado y a personas que ya presentaban una larga y reconocida ocupación sobre el terreno (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). En este sentido, M.3 es el mediador entre M.1 y M.2, negociación posibilitada por el Acuerdo de Voluntades de 1888.

Estas entregas resultaron bastante conflictivas, ya que por una parte opusieron abiertamente a las dos fracciones que conforman las tierras fiscales. Y al protestar por la entrega de tierras del Parque en vez de las del Fundo Vaitea, la máxima autoridad de CONAF en la isla aparecía, sin quererlo, como el gran defensor del patrimonio cultural rapa nui, y lo hacía precisamente resguardando las tierras fiscales (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Por otra parte, cuando en el marco del Convenio 169 se hizo una consulta a la comunidad sobre la restitución de tierras, ésta rechazó la entrega de las parcelas por una cantidad mínima (49,10% se opusieron v/s 42,97% se manifestaron a favor), demostrando que había “una división en la comunidad entre aquellos que consideran que se debe dar tierra en forma privada y aquellos que debe ser de forma comunitaria” (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014, p. 106).

Esto, sumado a la imposición de su propio sistema de herencia y/o traspaso de la tierra por sobre las autoridades chilenas, confirma la capacidad de agencia soberana de la comunidad por sobre el “deber ser” colonial, encarnada en la reivindicación territorial y en la imposición a la autoridad de las propias formas de “transmisión/validación” de las tierras: los títulos provisorios se transformaron en el imaginario de la comunidad en “definitivos” y el derecho consuetudinario de herencia rapa nui fue la tónica (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Así, una vez más vemos su capacidad para poner en entredicho o en suspensión el orden colonial. Situación particular que es aceptada por el Estado chileno (las herencias sobre títulos), mientras que las “tomas irregulares” son combatidas o ignoradas, pero nunca aceptadas como legítimas (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).

En resumidas cuentas, la situación que tenemos es la de un conflicto que ha adoptado formas sutiles de resistencia contra la tenencia de la tierra por parte del Estado. Para terminar, cabe señalar que a estos mapas se le suman otros menos paradigmáticos, como sería el arqueológico, el toponímico, el geográfico, etc (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).



Parque Nacional Rapa Nui

El Parque Nacional Rapa Nui se crea el 16 de enero de 1935 mediante el Decreto Supremo n°103 del Ministerio de Tierras y Colonización, como una de las medidas de protección del material arqueológico (Ramírez, 2004), particularmente luego de que la expedición franco-belga liderada por Alfred Métraux se llevara una gran cantidad de piezas. Ese mismo año la isla es declarada Monumento Histórico Nacional por el Ministerio de Educación mediante el DS n° 4536. De esta forma, el territorio que abarca el Parque, que representa más de un 40% de la isla, queda desde sus inicios sometido bajo dos legislaciones e instituciones diferentes. Por un lado, en tanto Parque Nacional queda bajo la administración de diversos entes legales, y posteriormente bajo CONAF. Y por otro lado, en tanto Monumento Nacional queda a cargo del Consejo de Monumentos Nacionales.

El DS n°103, junto con declarar también a las islas del archipiélago Juan Fernández como Parque Nacional, prohíbe en Rapa Nui el “aprovechamiento de la sophora o Edwardsia Toromiro” *incluso para fines científicos*. Esto se transforma en la primera norma legal de carácter específico y prohibitivo incluso para las expediciones científicas, algo bastante novedoso considerando la baja incidencia real que habían tenido las normas anteriores sobre el patrimonio, como el Temperamento Provisorio de 1917. No obstante, esta medida resguarda solo a parte del patrimonio natural del Parque (recordemos que ya para ese entonces el toromiro se encontraba en peligro de extinción) y deja nuevamente al patrimonio cultural a la deriva.

Ahora bien, ninguna de estas medidas tuvo peso efectivo, ya que en esos años no existía ningún organismo que se encargase de los recién declarados Parques Nacionales. Por consiguiente, en el mismo decreto se establece que “de acuerdo con lo establecido en el Art. 20 de la Ley de Bosques, nómbrese en el carácter de ad-honorem como inspectores forestales, a los señores Hugo Weber y Carlos Bock, ambos residentes en la Isla de Más Afuera” (actual Isla Alejandro Selkirk del archipiélago de Juan Fernández). Dicho Art. 20 del Decreto 4363 o Ley de Bosques (1931) señala que: “sin perjuicio de los empleados administrativos y técnicos que se estimen necesarios para el estudio y conservación de los bosques, las funciones de guardería, en general, serán desempeñadas por el Cuerpo de Carabineros”. Así, la explotación de los recursos forestales y agrícolas era regulada por lo que más adelante sería el Servicio Agrícola Ganadero, las tareas de conservación, si hubiesen, eran llevadas a cabo por técnicos y especialistas, pero el resguardo del área era parte de las responsabilidades de Carabineros de Chile. No obstante, recordemos que Carabineros, junto con otros organismos públicos, llega recién en la década del '60 a la isla.

Estas visionarias medidas fueron puramente formales, debido a la ausencia de una administración real y de alguna institución nacional que se encargada de esto. Ello explica, por ejemplo, que un año después de su declaración como área protegida (1935)



la isla en su totalidad fuera nuevamente arrendada a la Compañía Explotadora, “convirtiendo a este Parque Nacional en el primer parque a nivel mundial alquilado para la explotación ganadera” (Rauch, 1996, p. 10).

El siguiente gran hito viene el 18 de marzo de 1966 cuando se crea en terrenos fiscales el Parque Nacional de Turismo Isla de Pascua mediante el decreto n° 148 del Ministerio de Agricultura. Esta declaración se justifica en tanto “es necesario conservar la belleza del paisaje para fomentar e intensificar el turismo hacia la Isla” y se señala que el Parque Nacional de Turismo quedará bajo la tuición y administración de la Dirección de Agricultura y Pesca, dependiente del Ministerio de Agricultura, facultades que dicha Dirección ejercerá a través de su Departamento Forestal (Art. 2). Un año después, la Dirección se transforma en el Servicio Agrícola Ganadero (en adelante, SAG), mediante el Art. 228° de la Ley de Reforma Agraria 16.640.

Para muchos, esta es la verdadera fecha de creación del Parque, ya que “[antes] no había ninguna institución creada en esa época que tuviera que ver con el resguardo de los Parques Nacionales. Habían algunas unidades por allá en el continente, pero no había una institucional como lo existe hoy día. La creación del Parque Nacional es de 1966. Después que empieza todo este tema de la Ley Pascua y la instalación de los servicios públicos aquí en la isla” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui). De esta forma, luego de décadas de abandono y olvido, el Parque pasa por primera vez a tener una administración a manos del SAG y a tener nuevos límites (en su primera normativa de 1935 la totalidad de la isla estaba inscrita como Parque).

Sin duda, el hito más relevante es la llegada de CONAF a la isla en 1974. El 20 de diciembre de 1973, mediante el DS n°1203 del Ministerio de Tierras, se le concede uso gratuito a CONAF por 10 años renovables “con el fin de tomar medidas en contra del proceso de erosión”. El mismo funcionario nos señala que “cuando se creó la CONAF la gente del SAG que estaba acá fue traspasada automáticamente a CONAF y se contrató gente nueva para el SAG. Así que el jefe de ese tiempo, quedó como el jefe, obviamente, de CONAF o del Parque. Y la plantilla de personas que trabajaban en ese tiempo lo mismo, empezaron a trabajar como guardaparques y también como viveristas” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui).

En 1976, mediante DS n° 556 del Ministerio de Educación Pública, se declara Santuario de la Naturaleza los islotes adyacentes a la Isla de Pascua. Ese mismo año, mediante el decreto 213 se le cambia el nombre a Parque Nacional Rapa Nui (antes Parque Nacional Isla de Pascua). Finalmente, el 8 de diciembre de 1995 el Parque es declarado Patrimonio Mundial de UNESCO en la categoría “Bien Cultural”.



Definiendo los límites del Parque

Desde sus orígenes, hay varios aspectos que han sido cruciales y transversales en su historia, como ya adelantamos anteriormente. Uno de éstos ha sido el tema del territorio del Parque, tanto en lo que respecta a sus límites como al derecho de propiedad de esas tierras. En los primeros años de gestión de CONAF la discusión sobre los límites del Parque ya era confusa. Luego de una seguidilla de decretos y modificaciones sobre sus límites, tanto para desafectar áreas como para incorporar nuevas (DS N°285 de 1966, DS N°520 de 1968, DS N°1203 de 1973, por nombrar algunos), termina por no quedar claro cuáles son finalmente. En el primer Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui se señala que “las otras áreas que están siendo intensivamente usadas [*por turistas*], se encuentran fuera del parque. Entre estas se incluyeron la playa de Anakena, Rano Raraku y Tahai” (1976, p. 35), de lo que se infiere que estas tres últimas localidades no pertenecerían al Parque.

Posteriormente, el segundo Plan de Manejo (1997) dedica un apartado especial y un mapa desplegable al tema del territorio del Parque de acuerdo a la redelimitación que éste sufrió en 1995. Se señalan los límites con coordenadas e hitos, aunque dicho esfuerzo tampoco parece haber tenido su correlato real: “si tú ves el plano oficial, el que se definió con el Plan de Manejo del '97 (...) líneas que definen, por ejemplo, la costa sur, que son líneas rectas, que alguien hizo en un plano en Santiago... pero no tienen amarre a ningún hito real y tú no ves un límite oficial en terreno” (Ex administrador CONAF, chileno).

Por consiguiente, creemos que estas delimitaciones han sido y continúan siendo más ficticias que reales, debido a las tomas, construcciones, demandas territoriales, devolución de tierras a la comunidad, capacidad real de la administración y guardaparques, y ausencia de marcas o hitos. Es más, “es tan absurdo, que ni siquiera la CONAF tiene delimitado o tiene definido en el plano que entregan a los turistas, hace tiempo ya, no está demarcado el territorio Parque Nacional Rapa Nui. Ni siquiera ellos lo ponen. Ponen una foto aérea, muy bonita” (Ex administrador CONAF, chileno). Y continúa: “lo que la propia CONAF marca como a cargo de la administración del Parque son cuatro sitios, donde hay mayor, obviamente, afluencia de público. Los sitios de uso intensivo, que es: Orongo, Rano Raraku, Tahai, Anakena. Y el área de administración. Eso es lo que la gente percibe, porque ahí hay oficinas, hay guarderías, hay un centro de visitantes a la entrada de Orongo, pero el resto del territorio como que no existiera” (Ex administrador CONAF, chileno).

Lo anterior revela la importancia gravitacional que tiene la dimensión monumental en la demarcación y constitución del Parque. Por una parte, estos son los principales atractivos turísticos, por lo que demarcarlos permite controlar su ingreso y percibir recursos económicos. “Hay muchos sitios en la isla que están abandonados. Y ellos [CONAF], hoy en día están concentrados en esos sitios donde se cobra: por ejemplo



Orongo, Rano Raraku” (Ex comisionado CODEIPA, rapa nui). Por otra parte, es la forma del patrimonio más visible y más demandada, y ha sido históricamente el área al que CONAF mayor preocupación le ha dedicado, separándola incluso del resto del contexto: “el Parque se hizo en función de los ahu y no del territorio como se ocupaba antiguamente. Divide ciertos territorios artificialmente, entonces tú tienes un ahu para un lado y de repente al otro lado tienes el resto” (Funcionario del MASPE, chileno). Es más, como veremos más adelante, en el primer Plan de Manejo (1976) se hace referencia exclusivamente al patrimonio monumental, dejando de lado otras manifestaciones materiales.

La segunda problemática sobre los territorios del Parque tiene que ver con la entrega de títulos de propiedad, los cuales fueron asignados a partir de los terrenos fiscales, tanto del Parque como del Fundo Vaitea (Fischer, 2005; Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Sin embargo, la distribución no fue pareja ni clara, y los terrenos que se terminaron entregando provenían principalmente del Parque, a pesar de que los terrenos del Fundo Vaitea eran los más aptos mientras que los del Parque “prácticamente inútiles para la agricultura” (Fischer, 2005, p. 251). “[A Bienes Nacionales] Lo único que le interesaba era contar las 5 hectáreas perfectas. Entonces en un plano, sin ver en terreno, el lujo era que cada parcela fuera exactamente 5 hectáreas. Entonces el dibujito perfecto. Qué había en tierra, daba lo mismo. Podía ser pura roca, puro eucaliptus o pura arqueología, daba lo mismo” (Ex Administrador CONAF, chileno).

La selección, por otra parte, “no se hizo con ningún criterio técnico, ni Estudio de Impacto Ambiental ni nada, sino que fue el criterio mío y el criterio del Gerente General de SASIPA. En el caso del Parque, sin ningún apoyo técnico ni nada, yo decidí, de las 500 hectáreas que estaban pidiendo, terrenos que ya estaban tomados, terrenos que habían sido limpiados con bulldozer años antes” (Ex Administrador CONAF, chileno). En 1996 se devolvieron aproximadamente 1500 hectáreas, en 1999 1000 hectáreas y posteriormente otras 500 hectáreas más. En total, el Parque entregó 1.500 hectáreas para 267 familias (Fischer, 2005), mientras que el Estado conservó las de SASIPA. Cuando José Miguel Ramírez, Director Provincial y Administrador del Parque de aquellos años, protestó porque el Estado usase las tierras del Parque en vez de las del Fundo Vaitea y exigió un estudio de impacto ambiental sobre los monumentos, fue inmediatamente removido de su cargo (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014). Y esto se tensiona aún más cuando en 1998 se usan tierras fértiles de Vaitea para hacer un jardín botánico, sin siquiera avisarle a la comunidad (Fischer, 2005).

Esta situación revela el desinterés/desconsideración del Estado tanto con el patrimonio como con la comunidad (siempre por debajo de sus propios intereses), ya que las tierras que entrega son las del Parque, con monumentos incluidos (contradiéndose además con lo expuesto en la Ley de Monumentos Nacionales), que a su vez no son las tierras más adecuadas para la agricultura.



Y es que a final de cuentas, esto tienen que ver con una pugna por el ejercicio de la soberanía en la isla: “lo que está en juego entonces no es sólo un asunto de tierras sino un campo de competencia: el Estado se introduce en un asunto resuelto por la comunidad [que sería el mapa ancestral]. Tras ello lo que la comunidad señala es que la soberanía del Estado de Chile tiene un límite” (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).

Por otra parte, la acción del Estado también debe ser leída bajo la lógica biopolítica expuesta por Muriel (2008), en tanto permite controlar el acceso, tránsito y actividades de la comunidad, así como también intervenir en la (des)vinculación de los mismos rapa nui con su territorio, relación que determina la identidad social e individual de los rapa nui (Delsing, 2009). “Empezaron a tomar límites del Parque, corriendo [los cercos desde afuera de la isla] hacia el centro, pero se mantenía el famoso Fundo Vaitea. Entonces ¿qué es lo que hicieron ellos? Para la visión del rapa nui, nos están acorralando. Nos están acorralando creando parque. ¿Para qué? Para que la gente no se meta más allá de donde está” (Comisionado 1 CODEIPA, rapa nui).

Una vez desvinculados los terrenos del Parque, era CODEIPA la encargada de decidir a los beneficiados dentro de una lista de postulantes, selección que al parecer tampoco contó con criterios claros: “finalmente, como fue tan crítico eso y como fue un desorden y como la gente percibe inmediatamente que hay *arreglines*, que se favorece a algunos, que sé yo, que eran parientes de los miembros de la comisión... porque en eso no participábamos nosotros. Eso era la comisión rapa nui de la CODEIPA, digamos. De la lista de 800 postulantes, ellos decidieron a quiénes se les entregó, la primera lanchada y la segunda lanchada de parcelas” (Ex Administrador CONAF, chileno). En definitiva, esta poca claridad implicó nuevas tomas de terrenos del Parque.

La política interna de la Corporación Nacional Forestal

La Corporación Nacional Forestal (CONAF) es una entidad de derecho privado que depende del Ministerio de Agricultura. Surge recién en 1973 mediante la modificación de los estatutos de la Corporación de Reforestación. Su misión a nivel nacional es: “contribuir al manejo sustentable de los bosques nativos, formaciones xerófitas y plantaciones forestales mediante las funciones de fomento, fiscalización de la legislación forestal-ambiental y la protección de los recursos y vegetaciones, así como a la conservación de la diversidad biológica a través del Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas, en beneficio de la sociedad” (www.conaf.cl). Resalta el énfasis notoriamente forestal y ambiental de este organismo, así como también la idea de que su labor está dirigido al conjunto nacional. Propiedad que ha sido usada por varios rapa nui como argumento central en favor de reducir su injerencia en los asuntos relativos al patrimonio cultural del Parque.

En la isla, no obstante, CONAF ha tenido que lidiar con una serie de temas que van más allá de sus funciones forestales y ambientales. Y es que el Parque es una gran



concentración de material arqueológico. En el primer Plan de Manejo del Parque (1976), se reconoce el “valor del recurso arqueológico” y se señala que:

“(...) la riqueza arqueológica es de un interés tal, que puede decirse que toda la isla representa un vasto museo al aire libre. Sus estatuas, santuarios y otras ruinas tienen un enorme valor, tanto estético como histórico-antropológico. Su interés científico radica fundamentalmente en el hecho de haberse producido esta grandiosa manifestación cultural en una isla minúscula y alejada de otros pueblos y flujos de cultura como pocos lugares en el mundo. Resulta sorprendente que en estas condiciones de aislamiento extremo llegue a producirse una verdadera cumbre cultural, y que en ciertas invenciones, como la de un sistema de escritura, se haya alcanzado el grado de desarrollo propio de una civilización” (Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui, 1976, p. 16-17).

También se reconoce que “la importancia arqueológica relativa de los actuales terrenos del parque es baja, a excepción del sector de Rano Kau, donde en la actualidad, la administración del parque está prestando servicios de protección, control e interpretación rudimentaria para el turista” (Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui, 1976, p. 30), la cual, por lo demás, consiste en información que proporcionan los guías, no en servicios interpretativos (Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui, 1976).

Si bien en estos primeros años no era mucho lo que CONAF podía hacer en términos concretos para resguardar el patrimonio cultural, en dicho documento define su postura y pasos a seguir. Como medidas de protección que se podrían llevar a cabo se señalan la estabilización y consolidación de “ruinas”, “estatuas” y pinturas rupestres. Asimismo, se destaca la importancia de las labores de restauración de las investigaciones arqueológicas de la época (recordemos que el cuarto momento fue en donde se llevaron a cabo los grandes proyectos de restauración), señalando que “será necesario presentar restaurada una muestra representativa de los diversos tipos de monumentos existentes, debiéndose considerar las variaciones resultantes de la *evolución de la cultura local*”. Y continúa: “muchos deberán ser investigados y estabilizados y luego dejados en su apariencia actual, para *ilustrar los episodios prehistóricos* que provocaron su demolición” (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1976, p. 51, énfasis propio en ambas citas).

En este punto, hay varios aspectos en los que me gustaría reparar. Detrás de este manifiesto se puede apreciar una clara postura de CONAF sobre el patrimonio rapa nui. En primer lugar, y en línea con la recién promulgada Ley de Monumentos Nacionales (1970), se está hablando exclusivamente de *monumentos*, que abarcan a “estatuas” y “ruinas”. Los *umu pae*, *hare paenga*, *hare moa* y demás rasgos arqueológicos menos visibles no son mencionados. Tratamiento especial reciben las pinturas rupestres, las cuales son mencionadas en un título pero cuya descripción refiere a las estatuas. Esto marcará el camino y la política de CONAF sobre el patrimonio, ya que si bien en los documentos posteriores se incorporan nuevas manifestaciones materiales, la unidad protege principalmente a las de carácter monumental (Rauch, 1996), e incluso ahora



muchos de los recursos se van en mantener dichas estructuras (Ex Administrador CONAF, chileno).

En segundo lugar, queremos resaltar la forma en la que CONAF está entendiendo a los monumentos arqueológicos. En el primer Plan de Manejo, refiere a ellos en términos de su “valor histórico-antropológico” y de su lugar en la “evolución de la cultura local”, dando cuenta que la dimensión más relevante que éstos tienen es la de ser testigos materiales de un determinado momento histórico de la cultura rapa nui, condición central a la cual se dirigen las tareas de conservación. Por otro lado, está este gran énfasis en la restauración “para ilustrar los episodios prehistóricos”, al punto de buscar incluso “la restauración del entorno histórico-natural del patrimonio arqueológico” (1976, p. 51) mediante el manejo y protección de los recursos naturales,

Ambos puntos resultan centrales en lo que Riegl llama como *valor histórico de los monumentos*. Para este autor, “el valor histórico de un monumento reside en que representa una etapa determinada, en cierto modo individual, en la evolución de alguno de los campos creativos de la humanidad” (1987 [1903], p. 57). Si bien el autor señala que este valor está en contra de la alteración de la forma original de los monumentos, es ante todo un principio conservador, por lo que admite “sustitutos” en pos de mantener esa condición histórica como pieza clave de una cadena de acontecimientos evolutivos. Situación que para el caso de los moai se admite debido al peligro que supondría el deterioro o destrucción de estas piezas *únicas en el mundo*. De acuerdo a lo analizado en capítulos anteriores, esto es coherente con lo que se estaba experimentando en lo que hemos definido como un cuarto momento.

El Plan de Manejo de 1976 estuvo vigente hasta la elaboración de uno nuevo en 1997. Éste presenta cambios importantes y da cuenta de una mayor preocupación por el patrimonio cultural, aun cuando el primero se mantenga vigente “en su parte conceptual, ya que los objetivos del Parque no han variado, como tampoco ha variado el orden de la aplicación de ellos, los que aseguran primero la protección y manejo de los recursos culturales y naturales para luego utilizarlos desde el punto de vista educativo y recreativo” (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1997, p. 69). El segundo y actual Plan de Manejo incorpora un diagnóstico y sistematización mucho más exhaustiva del patrimonio cultural y también regula, en cierto grado, a las investigaciones científicas que se realizan dentro del Parque por medio de su “Programa de gestión y apoyo a la investigación”. En este sentido, es mucho más concreto que su primera versión y apunta a resolver problemáticas específicas a las cuales se estaba enfrentando el patrimonio en la isla.

Sin embargo, la concepción sobre el patrimonio continúa igual. Se menciona que éste abarca mucho más que lo exclusivamente monumental, aunque el énfasis sigue puesto en ello. Expresión de esto es la gran cantidad de mejoras que desde el primer Plan de Manejo han experimentado los sitios más emblemáticos, como Tahai, Orongo, Rano



Raraku y Anakena, mientras que los sitios que no incluyen ahu o moai ni siquiera son mencionados dentro de las acciones de cuidado y consolidación¹⁵.

Con esto, se ve que lo monumental sigue siendo el eje gravitacional, sobre todo bajo su dimensión de valor histórico. Se señala que el patrimonio permite calcarlo “como el más extraordinario museo al aire libre de la historia polinésica” (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1997, p. 80), y se establece como objetivo “mantener el paisaje del Parque Nacional Rapa Nui armonizando el manejo y desarrollo de la unidad con las características escénicas naturales y culturales de la isla” (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1997, p. 82).

La hegemonía de lo monumental es también percibida por la comunidad. De ahí a que se genere un cierto descontento con la institución: “se ha perdido mucho el conocimiento de lo que hay en la isla, de la arqueología. Sobre todo, ahí tiene gran responsabilidad la CONAF y Patrimonio [*Secretaría Técnica del Patrimonio*] dándole tanta importancia a los sitios monumentales; a los ahu, al moai. Y el resto, los sitios del diario vivir, que son la mayoría, no se toman mucho en cuenta” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno). Actitud que está teniendo consecuencias directas en la percepción, valoración y cuidado del patrimonio: “incluso CONAF está parcelando el Parque, cerrando sitios importantes y dejándolos afuera del cerco la aldea, la forma de vivir, todo. Estando afuera uno asume que no tiene importancia. La gente asume que ya, si cerraron el ahu con todas sus cosas importantes, lo que hay afuera no tiene importancia. Y es al revés: la isla es un sitio arqueológico continuo” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno).

Documentos más recientes apuntan a lo mismo. En “Patrimonio Cultural y Áreas Silvestres Protegidas” (2006) se habla del correlato histórico-cultural que tiene que tener cualquier recurso cultural tangible para ser significativo y se recalca su importancia como testimonio del paso del hombre por estos espacios naturales. Por otra parte, se definen los criterios intrínsecos de valoración patrimonial que permiten realizar una jerarquización adecuada. Estos son: representatividad, singularidad (“conforman ejemplos únicos”), integridad (mantención de características originales que permitan reflejar el contexto en el cual se construyó), autenticidad (expresión de su verdadero origen, evolución y valores), conectividad (pasado-presente-futuro) y antigüedad (valor intrínseco al tiempo transcurrido). Como se puede ver, estos criterios apelan al valor histórico de cualquier monumento.

Asimismo, dado que es un recurso no renovable y “corre el riesgo de desaparecer para siempre”, se muestra como vital su conservación, asumiendo implícitamente que al

¹⁵ Otros sitios que fueron contemplados dentro del programa de mejoramiento que comenzó en los '70, pero que sin embargo no se logró realizar, fueron: Ahu Te Peu, Vai a Heva, Akahanga, Ahu Tongariki, entre otros. Todos los sitios mencionados, y en general la gran mayoría de los abordados en el Plan de Manejo, corresponden a sitios monumentales.



no ser renovable esto implica necesariamente conservación. Como veremos más adelante, independientemente de la categoría del objeto, en tanto renovable o no, no todos los valores requieren de conservación, o al menos del grado de conservación que el valor histórico necesita para mantenerse. En este sentido, el moai sigue siendo visto como una particularidad que hay que preservar y conservar por un fin humano y científico, lo que contrasta con otras valoraciones no históricas que requieren otro tipo de preservación y/o conservación.

Nuevamente, dentro la política interna la comunidad escasamente aparece, y cuando lo hace, es en términos limitados, como se señala en otro de los objetivos del Parque: “permitir el uso tradicional y sustentable de los recursos naturales por parte de la comunidad local de tal forma que no afecte los objetivos de conservación de la unidad” (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1997, p. 82), los cuales entran en conflicto con la mayoría de los usos por parte de la comunidad, como ya vimos anteriormente. Nótese que esto refiere solo a los recursos naturales, dejando en incógnita lo relativo a los recursos patrimoniales materiales. Si bien su adscripción a convenios internacionales (como el Convenio 169) y la aplicación de leyes y normas nacionales (particularmente la Ley Indígena) permiten considerar a la comunidad en la toma de decisiones y gestión del material cultural, esto se desarrolla casi siempre de forma limitada y generalmente de manera no vinculante.

Por otro lado, la desvinculación del Parque con la comunidad por parte de CONAF se manifiesta también en que ésta no sería necesaria para comprender el Parque. Que esté o no esté la comunidad resultaría casi irrelevante, ya que la importancia del Parque recae en su valor ecológico, científico, educativo, recreativo e internacional (Plan de Manejo Parque Rapa Nui, 1997), aspectos que claramente están volcados hacia *afuera*; hacia la ciencia y el exterior. Si bien esto nunca es expresado como tal, se desprende implícitamente en varios documentos institucionales, en donde se refiere al material cultural casi exclusivamente en términos científicos y en donde la puesta en valor de éstos está en línea con dicha valoración. Vale decir, la comunidad no aparece como un agente fundamental que permita comprender al patrimonio material.

Esta idea de comunidad ausente se puede ver también en la siguiente observación de un funcionario: “[los rapa nui] hacen todo un discurso filosófico y emotivo que parece que ayuda a vender mucho los artículos o los reportajes, lo que sea, y finalmente hace mal a la gente” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui). Esto apunta a una deslegitimación del relato de la comunidad por considerarlo convenientemente elaborado, pero detrás de esto se encuentra la idea de que el patrimonio es algo concreto, objetivo, externo y dado: “esto [el conflicto del 2015] no tiene que ver con patrimonio, ni la naturaleza ni nada. Son otras cuestiones. Son cuestiones de índole política, son cuestiones de poder, son cuestiones de reivindicaciones. Que pueden ser legítimas o no legítimas, no tengo idea, pero hay una brecha importante” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui). Así, se constituye un discurso sobre el patrimonio que



excluye a la comunidad y le niega cualquier función política, entendiéndolo como algo ajeno a estas problemáticas.

La denominación del Parque como Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO en 1995 vino a reafirmar lo anterior. De los cinco criterios de selección para determinar el valor universal excepcional de algo, éste cumple con tres de ellos: (1) constituir una realización única, una obra maestra del genio creador del hombre, (2) ser un testimonio único o, por lo menos, excepcional de una civilización desaparecida y (3) ser un ejemplo excepcional de un asentamiento humano tradicional característico de una cultura y que se ha vuelto vulnerable bajo los efectos de una transformación inexorable (Ibáñez y Rauch, 1996). Los tres apuntan a un valor de la isla que está dado por su excepcionalidad histórica y la caracterizan como frágil y vulnerable. De ahí a que el principal interés de la UNESCO recayera en la conservación y restauración.

En ningún momento se le consultó a la comunidad, aun cuando una porción considerable se opuso por las restricciones que esto significaba (Fischer, 2005). Y es que esta designación no está apelando a la comunidad, sino que a otro sujeto: la Humanidad. Aquí se ve una comunión de los dos valores centrales de lo monumental: el de historicidad, según los criterios que revisamos antes, y el de antigüedad, con una Humanidad que evoca una cierta grandeza y que también termina anulando la singularidad. Es la Humanidad, en tanto espacio homogéneo, totalizador, la que permite su común valoración. La Humanidad, como “sucesor analógico del tiempo homogéneo que sostenía el principio evolutivo que determinaba el anterior valor de historicidad” (Menard, 2016, p. 135). Así, continúa la lógica de “tierra de nadie” aunque bajo la transformación moderna de la isla como “tierra de la Humanidad”¹⁶. No de la comunidad.

Esto nos lleva a la siguiente hipótesis: la concepción de lo monumental bajo un valor de historicidad/cientificidad tiende a eliminar a la comunidad rapa nui y a reducir su capacidad de agencia, al significar el patrimonio solo a partir de un valor intrínseco que tiene por ser representante de una determinada particularidad histórica. El aporte que puede hacer la comunidad se entiende como un valor agregado a la puesta en valor e interpretación del patrimonio, pero en ningún caso como parte fundamental, algo que sin duda se contradice con la imagen que se exporta de la isla.

Si bien lo anterior puede ser leído como un producto de la historia y no necesariamente como una maquinación perversa de CONAF, no hay que dejar de lado la importancia política que esto tiene, sobre todo considerando la posición de poder en la que se encuentra la institución al tener bajo su administración casi la mitad de la isla y tener un cuerpo legal que la respalde. Esto es percibido por la comunidad y genera, como mínimo, una sensación de disconformidad en muchos:

¹⁶ “Tierra” como cuerpo vulnerable para ser apropiado. Como el patrimonio.



“Yo no entiendo cuál es la pega de CONAF. Si CONAF me impide subir al ahu, pero deja que los animales se suban y se rasquen, entonces tiene más derecho el animal que yo (...) Por eso existe hoy en día un descontento con el pueblo rapa nui. ¿Por qué? Porque el pueblo rapa nui quiere sentir, digamos, su patrimonio. Quiere sentir su arqueología, porque hoy en día no lo puede tocar. No puede sentir el contacto con los antepasados y no puede hacer nada porque por ley CONAF está respaldado por todas estas leyes que yo te digo, en favor de ellos. Si un pueblo étnico va en contra de esas leyes, va preso” (Ex comisionado CODEIPA, rapa nui).

Así, todas estas acciones y actitudes que hemos descrito han incidido directamente en la percepción que se tiene de la institución en la isla. Muchos rescatan la labor que CONAF realiza en un contexto generalizado de falta de recursos a las instituciones estatales y centralismo administrativo, pero en general la opinión suele ser bastante más crítica, sobre todo a la luz de los acontecimientos más recientes. Tema aparte es el cuestionado financiamiento de la institución, que veremos más adelante.

“CONAF igual tiene hartito que ver, lleva muchos años administrando. Quizás no tan bien. Por eso fue que se tomaron el Parque. ¿Dónde se iban todos los fondos? No se reflejaba quizás en como quería la gente de acá que se reflejara. O ahora todo pasa por un tema turístico, hay que proteger al turista. Turista llega y consume y se va. Entonces hay que proteger estos sectores, sectores patrimoniales. Pero ¿qué pasa con el resto?” (Funcionario del Área de Cultura y Educación de la CONADI, rapa nui).

La otra cara de CONAF

Ahora bien, hasta ahora hemos estudiado a la institución en tanto organismo que representa los intereses y el punto de vista del Estado chileno. No obstante, como sucede con muchas de las instituciones en la isla, CONAF refleja tanto al Estado como a la comunidad, al ser un organismo estatal que está conformado mayoritariamente por lugareños (39 de los 46 funcionarios son rapa nui, según cifras del Informe de Gestión 2014). En este sentido, muchas de las demandas que hemos visto por parte de la comunidad rapa nui también tienen su correlato en el seno de la institución, ya que son comprendidas y experimentadas por los mismos funcionarios:

“Al ser todo patrimonial, al ser la isla completa un monumento histórico (...) estamos super restringidos a que 'aquí no se hace, aquí no se puede pasar arado, aquí no esto, aquí no lo otro, no me puedes mover la piedra'. ¡Pero si es una piedra cualquiera! 'No, es que es patrimonio de la humanidad'. Entonces te genera esta como contradicción por parte de la comunidad y también esta demanda social que es 'ya, el territorio de la isla es nuestro como comunidad, pero sin embargo no puedo sacar ni un pescado'. Ya no puedo sacar pure porque están en extinción, ya no puedo sacar nanue porque se están acabando, no puedo sacar piedras para hacer mi casa, no puedo sacar arena porque es patrimonio. ¿Entonces qué puedo hacer? (Funcionaria de la Unidad Técnica de Arqueología de CONAF, rapa nui).

Asimismo, se reconocen las dificultades con las que tiene que lidiar la institución en la isla, muchas de las cuales trascienden su capacidad de acción y apuntan



directamente al Estado chileno y su despreocupación por la problemática patrimonial a nivel nacional, así como también a la falta de apoyo a regiones tan poco centralizadas como la isla y desconocimiento sistemático de la realidad local:

“Escucho mucho hablar a la jefatura de la CONAF de los estudios que se están haciendo para tales o cuales cosas, pero lo tangible tú ves muy poco avance. Ves mucho estudio pero muy poco avance. Y eso cansa. Y ahí es cuando la gente se decepciona, se desespera y aparecen todas estas manifestaciones de toma y cierres de camino y exigencias de que la CONAF se vaya. Y es culpa de la mala administración. Y no digo de la mala administración local, estoy hablando de una política de Estado respecto de cómo debe manejarse el patrimonio” (Empresario 1, rapa nui).

“La CONAF ha hecho un super rol. Pero también ellos están vetados, tienen que cumplir normas. Esas normas estatales que rigen aquí, en Puyehue, en el Salar de Atacama. Son normas que están para todo Chile igual. Técnicamente funciona perfecto, no tengo nada que decir. Pero aquí es mucho más que eso. CONAF ha cumplido muy bien su rol dentro de lo que le corresponde, pero CONAF no es toda la isla. Y eso es lo que falta: es toda la isla” (Empresaria, rapa nui).

“En el fondo es... lo que pasa es que nosotros nos hemos ganado muchos enemigos. Sin quererlo, sin buscarlo, sin merecerlo tampoco. Sencillamente porque nos toca un rol fiscalizador. Eso es todo. Y lamentablemente el Estado no ha dotado a este equipo, como en su rol fiscalizador, con las herramientas que dota a otros entes que también tienen un rol fiscalizador, donde hay un respaldo adecuadamente administrativo, técnico, financiero y legal” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui).

Considerando esto, muchos apoyan la gestión y labor que CONAF hace en la isla, rescatando sus esfuerzos y las diversas iniciativas patrimoniales y programas arqueológicos que llevan a cabo (mantención de los sitios, corte de pasto, restauración de estructuras debilitadas, etc). Durante nuestra estadía en la isla fuimos testigos de algunas de estas iniciativas, entre las que rescatamos una muestra realizada en conjunto con estudiantes de Enseñanza Básica del Liceo Lorenzo Baeza Vega sobre la subsistencia y forma de vida de los antepasados y el programa de educación ambiental para niños. Asimismo, se han destinado esfuerzos a establecer vínculos de colaboración entre instituciones y la elaboración de proyectos técnicos conjuntos, particularmente con la Secretaría Técnica del Patrimonio, la cual cuenta ésta con una mayor capacidad profesional en arqueología y antropología, en contraste con CONAF, que tiene solo una funcionaria en la Unidad Técnica Arqueológica, área encargada del patrimonio arqueológico.

Pero también, desde una postura más radical, hay quienes critican directamente a la institución en la isla y a sus funcionarios, aunque éstos sean rapa nui, acusándolos de defender los intereses del Estado en vez de alinearse con la propia comunidad rapa nui. De esta opinión es uno de los actuales integrantes de CODEIPA:



“CONAF es una corporación netamente privada. ¿Quiénes son los directorios de esa corporación? Ministro de Agricultura, Ministro de Economía y Ministro de... si no me equivoco, de Desarrollo Social. Esos tres personajes son los directores de arriba, que manejan a la CONAF. Me dicen a mí 'no te podemos pasar'. '¿Por qué no? Si la administración que está en la isla son todos puros rapa nui'. Le están trabajando a estos sinvergüenzas” (Comisionado 1 CODEIPA, rapa nui).

Y va más allá, acusándolos incluso de corrupción y desviación de fondos fiscales: “yo veo funcionarios llenos de cabañas. ¿Dónde salen esa plata? Si tú sigues la vida de esas personas, ¿por dónde te entró la plata? Y *vai* a encontrar con vacíos. (...) Cada guardaparque no gana más de \$800.000 pesos. Y yo gano aquí \$2.600.000. La Ninoska gana \$2.000.000, \$2.200.000. Yo no digo por ella, pero digo por el resto” (Comisionado 1 CODEIPA, rapa nui). El Parlamento también sostiene una postura similar en contra de CONAF, señalándola como “el ladrón principal aquí, [que] quiere seguir explotando nuestros recursos naturales que son los sitios sagrados y cementerios ancestrales” y en donde “el Estado chileno lo está apoyando para robar a nosotros, para seguir robando” (Presidente del Parlamento, rapa nui).

La situación económica de CONAF ha sido un importante insumo que ha fomentado el sentimiento de desconfianza hacia la institución, debido a la escasa información certera que se tiene. Y es que este tema se ha visto envuelto por un cierto aire enigmático desde el comienzo, sin que CONAF Rapa Nui tenga mucho que hacer. Cuando se decide rodar la película “Rapa Nui”, el convenio se hace y se firma en Santiago y no se le consulta en nada a la sede de la isla. Y cuando se exige el convenio en la isla, hay una enorme reticencia desde nivel central: “me costó muchísimo que me enviaran el convenio desde Santiago, y cuando me lo envían, me lo envían sin el capítulo que hablaba de las platas. Simplemente un tonto en Santiago se le ocurrió que no era conveniente que se supiera en la isla. Y era lo único que les interesaba a los isleños” (Ex administrador CONAF, chileno). Este mismo interés por los ingresos del Parque se extiende también a las investigaciones científicas que se llevan a cabo dentro de sus límites. Tal es el desconocimiento y enigma de las cifras económicas de la institución, que incluso ha dado pie a especulaciones sobre una posible independencia económica de la isla en base a dichos ingresos, como veremos a continuación.

Movilizaciones del 2015

El análisis que hemos realizado desde la institucionalidad tiende a invisibilizar a la comunidad, transformándola en víctima y anulando su capacidad de agencia. No obstante, por mucho que lo anterior tenga asidero, creemos que la comunidad está igualmente presente y sabe lidiar con esta situación a su favor, por lo que consideramos necesario abordar los “actos de rebelión” que ésta lleva a cabo. En particular, nos referimos a la seguidilla de movilizaciones del 2015 que terminaron en la reciente firma del convenio de coadministración del Parque. En un comienzo, éstas fueron lideradas por



el Parlamento Rapa Nui, aunque en el transcurso de los meses las demandas y mecanismos de acción fueron cambiando y se fueron sumando nuevos actores sociales.

Cabe señalar que los acontecimientos del 2015 hicieron presión a unas demandas que ya venían desde hace varios años en la comunidad. El tema del control de la residencia empieza a sonar ya en 1998, a la par de las demandas para abolir la letra “c” del Art. 2° de la Ley Indígena, según nos cuenta Ema Tuki, la Jefa de la Oficina de Asuntos Indígenas de Isla de Pascua de ese entonces. Y había sido discutido nuevamente en reiteradas ocasiones, siendo incluso aprobada en el 2012 la reforma constitucional que permite dictar leyes especiales de residencia, movilidad y permanencia en los territorios especiales de Juan Fernández e Isla de Pascua (Ley 20.573). El 2014 se retoma el proceso con un proyecto presentado por la Municipalidad y se trabaja para la elaboración de la actual propuesta que se sometió a consulta (Anteproyecto de Ley de Residencia, 2015).

Por otro lado, el tema de la coadministración del Parque venía siendo trabajado por CODEIPA al menos desde el 2013. El 2014 los comisionados visitaron el Salar de Atacama para conocer la experiencia de las comunidades atacameñas en la Reserva Nacional Los Flamencos, lo que se tradujo en una solicitud por parte de CODEIPA período 2011-2015 para la administración total del Parque, la cual fue declinada por CONAF en pos de una contrapropuesta de coadministración (Propuesta Ma’u Henua, 2015).

Sin embargo, el antecedente directo más reciente fueron las primeras manifestaciones que comenzaron el 27 de marzo del 2015 con un grupo de cerca de 90 integrantes del Parlamento Rapa Nui. El Parlamento es un grupo local conformado exclusivamente por rapa nui que se autodenomina como un “movimiento social”. Surge en el 2001 y deriva del Consejo de Ancianos II, el cual se había conformado por integrantes más jóvenes y con posturas más radicales que el Consejo de Ancianos I (Moreno y Zurob, 2012) que criticaban la nula representación gubernamental del pueblo rapa nui (Tuki *et. al*, 2003). Si bien no tienen tanta convocatoria a nivel local, en el último año se han visibilizado considerablemente como consecuencia de las movilizaciones por el patrimonio y la ley migratoria (Moreno y Zurob, 2012). En marzo del año pasado, bloquearon con barricadas los principales accesos al Parque: la subida al volcán Rano Raraku y Rano Kau, el cruce de ingreso a Anakena, Vaitea, el acceso a Vinapu y Tahai (Latercera.com, 29 de marzo del 2015), cobrando los ingresos de entrada. Esto se justificaría en la incapacidad del Estado de proteger el patrimonio, por lo que el Parlamento resuelve encargarse directamente de éste. Si bien su actuar fue muy criticado, las manifestaciones, en términos concretos, fueron de carácter pacífico (Latercera.com, 29 de marzo del 2015).

Su postura es mucho más radical que el Consejo, en tanto buscan desligarse del Estado chileno y lograr la autoadministración, oponiéndose a la subordinación de la sociedad rapa nui a las instituciones chilenas (Moreno y Zurob, 2012), las cuales son



vistas como un enemigo de la comunidad: “todo lo que hace el Alcalde, la Gobernadora, el Estado, no lo vamos a aceptar, porque nosotros tenemos... somos la mayoría, somos los legítimos dueños. Lo que queremos hacer es como nosotros pensamos, no como piensa el gobierno. El gobierno de turno piensa siempre aplastarnos en conjunto con el poder judicial, Ministerio del Interior y CONAF” (Presidente del Parlamento, rapa nui). Para ellos, “el único órgano autónomo que no está constituido por la ley del Estado es el Parlamento y Honui¹⁷” (Presidente del Parlamento, rapa nui). De ahí que reconozcan solo el mapa étnico-ancestral (M.1) de la isla, que recoge la división hecha por Hotu Matu’a para cada mata, y que este se constituya como el centro de su discurso e imaginario (Foerster, Ramírez y Moreno, 2014).

Resulta interesante la rapidez con la que el Parlamento se ha posicionado internacionalmente, tanto en la Polinesia como en organizaciones europeas y estadounidenses (Delsing, 2009). Este reconocimiento se ha dado desde una posición de vinculación con las demás islas polinésicas y un rechazo a cualquier comparación con los demás pueblos indígenas de Chile: “nosotros no somos como el caso de los mapuches que queman casas, que queman vehículos. Nosotros no. Ese problema de los mapuches son de los mapuches, no es de nosotros” (Presidente del Parlamento, rapa nui). Incluso, llegando a decir que “nosotros no somos indígenas, somos franceses porque pertenecemos a la Polinesia Francesa” (Miembro 1 del Parlamento, rapa nui).

La negación de cualquier similitud con los demás grupos étnicos del territorio nacional puede ser leída en términos de resistencia rapa nui frente a las políticas oficiales integracionistas, en tanto la acentuación de las diferencias culturales entre los rapa nui y los chilenos o entre los rapa nui y otros grupos étnicos (que el Estado agrupa políticamente bajo la gran categoría genérica de “indígenas”) reafirma la identidad rapa nui, rechazando en el acto la concepción y trato que tiene el Estado con los pueblos indígenas y sus mecanismos de poder (Delsing, 2009). Del mismo modo, el uso exclusivo de la lengua rapa nui por parte del Parlamento puede ser entendida bajo esta misma lógica desafiante (Delsing, 2009).

Una de las instituciones estatales que ha estado fuertemente en la mira del Parlamento es CONAF, y es que bajo este discurso proteccionista también se esconde un intento de apropiación de los recursos que esta institución genera bajo la idea de que éstos, junto con los ingresos del turismo y una suerte de autarquía, pueden sostener una independencia económica y política de la isla.

¹⁷ En términos someros, el Honui es una institución rapa nui que agrupa a autoridades locales provenientes de los *mata*. Se ha visto revitalizada al calor de los acontecimientos del 2015, aunque su existencia se remonta como mínimo al Acuerdo de Voluntades. Recientemente se llevaron a cabo asambleas para votar por la persona que va a desempeñar el cargo de Honui por cada clan.



Con esto, volvemos al enigma que encierran los recursos de CONAF y a la dificultad de acceder a dicha información por parte de la comunidad. A partir del año 2010, se modificaron las tarifas por concepto de entradas al Parque Nacional Rapa Nui, quintuplicando los ingresos propios. En el año 2013, los ingresos propios por este concepto llegaron a la suma de M\$1.091.000, los cuales fueron destinados a Gastos de Operación y Fondo de Re-inversión (Memoria CONAF, 2013). Hasta ese año, los ingresos que recaudaba CONAF por el Parque Nacional Rapa Nui eran enviados al nivel central sin atender a las necesidades locales (Moreno y Zurob, 2012). Según un ex comisionado de CODEIPA, a partir de esta fecha, y como resultado de los trabajos de CODEIPA de ese período, se resolvió que un 40% de los ingresos se quedara en la isla, el cual es entregado en forma de proyectos, iniciativas e instituciones, pero no a nombre de la comunidad. Según los documentos publicados recientemente en el sitio web del Parque, CONAF percibe M\$1.229.667 por concepto de entrada, a lo que se le agregan M\$285.148 por convenios con operadores turísticos (Informe de Gestión Oficina Provincial CONAF, 2014).

La poca claridad respecto a los ingresos y distribución de los recursos es algo que se viene discutiendo desde hace ya varios años al interior de CODEIPA y que aún no está del todo resuelto, ya que varios de los detalles solicitados, como los ingresos por investigaciones y filmaciones, siguen sin aparecer en la cuenta pública.

“Del 2013 para adelante ha hecho cuenta pública, en qué se ha invertido la plata. Pero hace poco porque nosotros reclamamos. Pero, ¿qué paso con los años anteriores? Ellos nunca dieron una cuenta pública, no sabíamos cuánta plata ellos generaban en el año. Ya, y estoy hablando de las platas de las filmaciones, las platas de los cruceros, las platas de las... de las... ¿cómo se llaman? de las expediciones científicas, excavaciones y todo eso. ¿A dónde están esas platas? Porque el desglose que ellos dieron es el desglose de la plata fiscal que mandan, para los costos operacionales, de la dotación de los guardaparques, los sueldos. Esa es la plata que ellos rinden. Y en el 2013, que nosotros reclamamos y ¿en dónde están las platas de las filmaciones, de las excavaciones y todo eso? Y ahora recién han hecho un inventario” (Ex comisionado CODEIPA, rapa nui).

En el discurso del Parlamento hay varias cosas que llaman la atención. Primero, la idea de posesión y absoluta libertad que se les otorgaría por ser los supuestos representantes del pueblo rapa nui, expresada en la siguiente aseveración de Leviante Araki: “yo represento la comunidad rapa nui (...) el Parlamento puede hacer lo que quiere aquí, que es su pueblo”. Esto concuerda con lo que plantea Delsing (2009) cuando señala que el Parlamento opera imitando la institucionalidad del Estado chileno, pero con esto eludiendo a este mismo en el acto. Esta doble relación con el Estado chileno se expresa, a su vez, en que buscan desligarse de éste, pero se mantiene la lógica moderna por medio de la cual éste opera. Por consiguiente, resulta contradictorio cuando Leviante Araki rechaza al Estado, pero pide que se cumplan las leyes: “la plata [del Parque] va para Chile, porque ellos están explotando por plata. Solamente cobra Orongo, Rano



Raraku, Anakena y Tahai. Ellos cobran eso y a las 5 de la tarde lo deja abandonado. Y es más, hoy día ellos quieren consultar ellos mismos a ellos. No están respetando las leyes, que son el artículo 587 y la Ley Indígena. Y es más, la ley internacional” (Presidente del Parlamento, rapa nui).

Segundo, el argumento que utilizan para justificar la entrega de los territorios ancestrales del Parque. Por una parte, señalan que cada tribu es la legítima dueña del terreno que el rey les asignó, de modo que “lo que queremos es unificar esto, todos los rapa nui somos hermanos (...) Porque no es un Parque, es un cementerio ancestral y sitio sagrado” (Presidente del Parlamento, rapa nui). Pero por otra parte, afirman que “el Parque nunca lo van a poder disolver, porque el Parque, el patrimonio, es por eso que está ahí. *Viene la gente* [el turista] *a eso*. No viene a ver el Estado chileno aquí, viene a eso” (Presidente del Parlamento, rapa nui) [énfasis nuestro]. Entonces, se contraponen dos funciones del Parque, una espiritual que apela a la comunidad y rechaza la delimitación y denominación de Parque, y otra económica que reafirma el carácter patrimonial de ese espacio particular y la necesidad de cuidarlo *para el turista* (y no para la comunidad). Este interés económico subyacente es una de las principales críticas que se le hace al Parlamento.

Tercero, hay una referencia reiterada a los “sitios sagrados y cementerios ancestrales”, los cuales deben ser devueltos a cada tribu por almacenar el mana de cada una de ellas. Al profundizar, vemos que las referencias apuntan a los moai y ahu, pero que no se habla ni de los hare moa ni umu pae, ni arte rupestre ni petroglifos. Entonces, vemos que el interés por el patrimonio tampoco es completo, sino que recae en lo monumental. Y al momento de hacer presión al Estado chileno mediante las tomas y movilizaciones del 2015, las acciones se dirigen precisamente a estas monumentalidades, sabiendo el rol y la importancia que estas cumplen, así como también las posibilidades económicas que significan.

Aspectos como los anteriormente nombrados son precisamente las críticas más importantes que los mismos rapa nui le hacen al Parlamento. Los cuestionamientos sobre los motivos reales, el financiamiento y sus mecanismos de acción han incidido en una opinión poco favorable de ellos o, al menos, en un cierto recelo.

Otro de los principales focos ha sido el tema de la representatividad. Cabe señalar que al momento de conversar con sus integrantes, se me prohibió de antemano abordar esta arista, dado que el Parlamento se encontraba con problemas internos, con “conflictos entre clanes”, y dado que todas sus declaraciones estaban siendo usadas en su contra (Miembro 2 del Parlamento, rapa nui). El presidente Leviante Araki manifiesta lo siguiente: “yo represento la comunidad rapa nui. Yo he sido elegido dos veces por el pueblo para representar a ellos. El gobierno no está aceptando eso que el Parlamento Rapa Nui es el órgano autónomo de aquí”. Esto también ha sido avalado por otras



personas: “el Parlamento es una estructura que se armó y que está votado por el pueblo rapa nui, está reconocido por el pueblo rapa nui” (Ex comisionado CODEIPA, rapa nui).

No obstante, varios son los que rechazan la supuesta representatividad de éste, argumentando que “no es una autoridad elegida por el pueblo rapa nui. Ellos solos se designaron como Parlamento y eligieron a un presidente” (Comisionado 1 CODEIPA, rapa nui). También se les critica su dogmatismo y el uso exclusivo de la lengua rapa nui, lo que en definitiva excluye a los rapa nui que no hablan la lengua: “ustedes diciendo 'no, estos entran solamente los que hablan rapa nui'... ¿Y qué pasa con los hijos que no hablan rapa nui? Estás diciéndole 'tú no eres rapa nui'” (Empresario y miembro de la CAMN, rapa nui).

Otro foco de discusión han sido el mal manejo y poca claridad de los ingresos. En agosto del año pasado se acusó al empresario Matías Riroroko de mantener económicamente al Parlamento, lo que provocó su detención en el Aeropuerto de Santiago por financiar a una “asociación ilícita” (Adnradio.cl, 28 de agosto 2015). Esto, sumado al cuestionamiento sobre el destino final de los ingresos por concepto de entrada al Parque, generó un fuerte rechazo en la población, acusándolos de apropiarse de dicho dinero. “Ellos no están haciendo bien la planificación de las platas, porque esas platas en forma comunitaria se está quedando en algunos individuos de esa estructura” (Ex comisionado CODEIPA, rapa nui). Y esto se puede deber a diversos motivos:

“Es lamentable porque creo que se han cruzado dos cosas. Se ha cruzado la ignorancia, pero cuidado, es una ignorancia... es una ignorancia no ignorante, queriendo ser ignorante. ¿Me entiendes? Porque les conviene ser ignorantes. (...) Un viejo de 90 años de hoy día no sabe leer ni escribir en su tiempo, pero tiene mucha más educación que el de hoy día que sabe leer y escribir. Porque tiene mucho más respeto que el de hoy día. Esa es la diferencia. El de hoy día, se cruzó el dinero. El dinero es el patrimonio para ellos” (Arqueóloga, rapa nui).

Por último, también se han cuestionado sus discursos, acusándolos de poco transparentes y/o utópicos, así como también sus mecanismos de acción, en tanto implicaron una toma arbitraria de terrenos. A continuación presentamos algunas observaciones al respecto:

“Lo que no estoy de acuerdo es la ideología que tienen. O sea, OK, la tierra es de los rapa nui, ¿pero de los rapa nui que toman los terrenos? ¿De quién es? ¿O es un bien común para todos? Eso es la pelea de ellos. Dicen 'no, pero es que...'... sí, pero somos 5000 rapa nui que tenemos el mismo derecho. ¿Quién clasifica que tú tienes más derecho que yo? No po, si todos tenemos el mismo derecho. La forma que han ocupado, de forzar las cosas, es lo que yo no estoy de acuerdo. Porque yo creo en el diálogo. Entonces, tenemos al Parlamento a un lado, y los empresarios al otro. Y totalmente opuestos” (Empresaria, rapa nui).

“Hablan de hacer una nación nueva. Olvídate. Si hacen cosas que yo digo 'chuta qué está pensando esta gente'. Que aparece otro cabro que yo pienso 'chuta, ese otro loco



más'. Y le dice 'ya, oye, OK. Yo quiero una nación. Pero hablemos una cosa. ¿Quién va a poner plata para la Escuela? ¿Quién va a poner plata para el Hospital?'" (...) Con este pensamiento que las entradas van a solucionar el problema de toda la isla. Con tres mil millones de pesos tú no puedes parar la escuela, el hospital, el mismo CONAF. Ellos pensaban 'vamos a comprar un avión, vamos a comprar un barco'. La típica persona que se ganó la lotería y que piensa que comprando, comprando, nunca se acaba (...) Más encima, están pensando que van a ir a cuidar CONAF, que yo sé que no lo van a cuidar, porque conozco, están pensando no pagarse \$500.000, \$1.000.000. Están pensando que cada uno se va a llevar... el que corta el pasto se va a llevar \$ 3.000.000. Si el que corta el pasto se está llevando \$3.000.000, ¿el jefe cuánto se va a llevar? (Empresario y miembro de la CAMN, rapa nui).

La resolución de este conflicto no ha sido fácil, y es que como vimos, CONAF no es solo un ente representante del Estado chileno, sino que está conformado por los propios rapa nui: “que ahora vengan los rapa nui y quieran administrar, siendo que van a ser los mismos rapa... porque CONAF son gente rapa nui. Y que ese es el conflicto. Gente trabajando rapa nui, es su fuente de trabajo, entonces tú no puedes llegar y decirle 'ya, no trabajes más'" (Funcionario del Área de Cultura y Educación de la CONADI, rapa nui).

Las movilizaciones iniciadas por el Parlamento hicieron presión sobre demandas anteriores y dieron paso a una serie de manifestaciones de parte de otros grupos sociales, las cuales fueron avaladas por la Municipalidad y que tuvieron una gran cobertura mediática. Todo este movimiento social, que luego de los primeros meses ya había dejado de tener al Parlamento como líder, derivó en dos demandas simultáneas: la coadministración del Parque y el control migratorio.

Respecto a lo primero, se realizó una consulta indígena el 25 de octubre del 2015 para evaluar la opinión de la comunidad rapa nui sobre la administración del Parque. En la plenaria de CODEIPA del 28 de agosto del 2015 se había acordado con CONAF la siguiente pregunta: “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?” Asimismo, de los resultados de reuniones familiares se resolvió agregar las siguientes tres preguntas: a) ¿Quién será el ente coadministrador rapa nui que administrará los recursos?, b) ¿Quién fiscalizará la coadministración?, y c) ¿Quién gestionará y planificará los recursos? (Conaf.cl, 2015).

En la consulta participaron 319 rapa nui, y sobre los votos válidamente emitidos el 86,6% se manifestó a favor de la coadministración, mientras que el 13,4% restante dijo que no (Informe Final de la Consulta Rapa Nui, 2015). El 18 de agosto de este año se procedió a firmar el Convenio de Asociatividad que da inicio a la coadministración del Parque por parte de CONAF y la recién constituida “Comunidad indígena Ma'u Henua”, la cual presenta un total de 1.007 inscritos.



Mediante este convenio, con duración de un año pero de carácter renovable, se le delega a la comunidad Ma'u Henua la gestión del ecoturismo de las áreas de uso público, la gestión sobre el cobro de entradas, y el control y manejo regulado de la visitación, mientras que las funciones de CONAF recaen en el monitoreo, fiscalización y apoyo durante este período de coadministración. A su vez, se plantea como objetivo fortalecer el manejo participativo y crear competencias relativas a la administración del Parque en la comunidad Ma'u Henua. Se señala que los ingresos por concepto de entrada y otros cobros asociados ingresarán al patrimonio de CONAF, pero serán administrados por Ma'u Henua y utilizados como provisión de fondos necesarios para dar cumplimiento a las funciones entregadas así como todos los gastos de ejecución que se deriven del convenio (Convenio de Asociatividad, 2016).

Si bien la firma de este convenio es reciente, los anteproyectos y propuestas ya estaban siendo discutidos desde hace unos meses. A éstos ya se les criticaba las limitadas funciones que la comunidad ejercería: "la pregunta lo generó CONAF, no en conjunto con nosotros. Se aprobó unas preguntas que dicen: 'vamos a delegar funciones', que son tres. No, 'funciones delegables', según ellos, son tres: control de los puntos, promoción del turismo y educación, netamente los hace el pueblo rapa nui. O sea, en el fondo, vuelvo a ser empleado de la institución" (Comisionado 1 CODEIPA, rapa nui). Funciones que, de hecho, fueron las atribuidas a la comunidad Ma'u Henua por medio del convenio.

Por otra parte, se señala que es obligación de ambas partes respetar el Plan de Manejo actual y comprometerse con la finalización del Plan de Manejo que se encuentra en elaboración en curso, antes de julio del 2017, fecha en donde finaliza el convenio. Como ya revisamos exhaustivamente en un apartado anterior, este Plan de Manejo refleja una visión histórica sobre el patrimonio, concibiéndolo como algo dado, externo y que trasciende a la comunidad. Por consiguiente, se impone nuevamente el valor histórico que caracteriza a CONAF, aunque queda por ver la postura que tomará Ma'u Henua al respecto.

Estas primeras observaciones provienen exclusivamente de una lectura de los documentos, ya que a la fecha de este escrito la coadministración está recién entrando en vigencia. Por lo demás, hay que considerar que el manejo de cualquier Parque es complejo y requiere experticia en varios ámbitos, por lo que el rol de CONAF en esta coadministración puede resultar sumamente provechosa, considerando su larga trayectoria en el Parque.

De la mano de lo anterior, surgió una segunda demanda del pueblo rapa nui ligada al control migratorio, también con resultados parcialmente favorables. Como ya señalamos anteriormente, esta discusión venía ya de 1998, pero recién en el 2012 se hizo la reforma constitucional que permitiría legislar sobre residencia. Ese mismo año se llevó a cabo una consulta indígena para conocer la opinión del pueblo rapa nui sobre la



Propuesta Base del proyecto de Ley sobre Residencia, Permanencia y Libre Circulación en el Territorio Especial de Isla de Pascua (Informe Proceso de Consulta sobre la Propuesta Base, 2013), pero el proyecto quedó estancado (Anteproyecto de Ley de Residencia, 2015).

El 24 de enero del 2016 se llevó a cabo una consulta indígena impulsada por la Secretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (Subdere) sobre las matrices de la Ley de Residencia. De las 1411 personas que sufragaron, un 96,74% aprobó el anteproyecto (Interior.gob.cl, 25 de enero del 2016). Luego, en abril de este año finalmente se firmó el proyecto de ley que regula el ejercicio de los derechos a residir, permanecer y trasladarse hacia y desde el territorio especial de Isla de Pascua (Congresoabierto.cl, 14 de septiembre del 2016). Esto contempla la elaboración de un estudio de capacidad de carga y la generación de un sistema de alertas y restricciones, además de la regulación de los turistas, trabajadores, funcionarios e investigadores. Dentro de los requisitos mínimos, se encuentra un ingreso de máximo 30 días, un boleto de viaje de regreso, contar con solvencia económica y una carta de invitación o reserva de hotel (Anteproyecto de Ley de Residencia, 2015).

La importancia de legislar sobre el control migratorio es percibida por la comunidad como algo de suma urgencia en la isla, y es que el aumento de turistas y de población local, la concentración de basura y la escasez de recursos se tornan particularmente relevantes en una isla de espacio y recursos limitados.

“Si esta cuestión pasa por un tema de capacidad de carga, nada más. O sea, aquí nosotros somos una isla que tenemos los recursos limitados, tenemos servicios básicos pero suficientes para una cantidad determinada de personas. Si esa cuestión nosotros no la controlamos y el crecimiento demográfico se degenera, va a llegar un momento en que esta cuestión va a colapsar la basura, el agua, la energía, el servicio médico, educación, todo va a colapsar, porque no hay más. Y no podemos tomar el auto, ir a la vuelta de la esquina y tomar otra opción. No hay más” (Empresario 1, rapa nui).

“Nosotros como Cámara estamos conscientes, y sobre todo la mayoría de ahí somos empresarios locales, que el control del patrimonio, el uso y goce debería ser de los rapa nui. Eso lo tenemos claro. Y por eso apoyamos toda esta iniciativa, el tema del control migratorio. El control migratorio tiene que ver con un tema de proteger la gente, el territorio y su medio ambiente, y su patrimonio” (Empresario 2, Cámara de Turismo, rapa nui).

A modo de cierre

En este capítulo hemos demostrado que el patrimonio es un espacio en disputa en donde confluyen tensiones que van desde lo económico hasta lo espiritual y que develan el rol eminentemente político que éste tiene. Parte importante de este conflicto se desarrolla dentro de los límites del Parque Nacional Rapa Nui, ya que es en este espacio en donde converge la política del Estado chileno, la acción de CONAF, los intereses del



Parlamento y las demandas de la comunidad, en un territorio que comprende casi la mitad de la isla y que es, además, Patrimonio de la Humanidad.

Por otra parte, también demostramos el valor histórico con el que es percibido el patrimonio del Parque y las consecuencias que esto implica en su manejo y en su relación con la comunidad. Al pensarlo en términos de historicidad, solo los arqueólogos e historiadores pueden otorgarle dicho sentido y aportar a una puesta en valor que sea coherente con esta concepción (Riegl, 1987 [1903]). Con esto, se releva su dimensión científica y se constituye como un espacio más que debe ser legitimado por la ciencia y los especialistas (Muriel, 2008), los cuales desplazan a la comunidad rapa nui de estas funciones. Al estar gran parte de este patrimonio en el Parque, CONAF interviene en éste desde una posición de poder que pone en situación desfavorable a la comunidad.

No obstante, no es cualquier patrimonio el que está participando de estas tensiones. Las delimitaciones territoriales, los esfuerzos y la política interna de CONAF, así como también las acciones del Parlamento, apuntan principalmente a los ahu y moai. Vale decir, a la dimensión monumental del patrimonio cultural, en desmedro de otras manifestaciones de éste, las cuales aun constituyéndose como espacios políticos en tanto patrimonio, se limitan a una función científica. Así, mientras Tahai y Orongo¹⁸ son tomados por el Parlamento como un mecanismo de resistencia y presión, los jardines de piedra y manavai continúan siendo estudiados en relación a su particularidad arqueológica.

En este sentido, la monumentalidad puede ser entendida tanto en términos de biopolítica como de posibilidad de agencia. Por una parte, su manipulación por parte del Estado se constituye como un dispositivo de saber-poder que permite controlar a los rapa nui al prohibirle tocar, acercarse o utilizar de cualquier forma al moai y al Parque, e intervenir en el sentido e identidad, interfiriendo directamente en el vínculo que tiene el rapa nui con su territorio (*kaiŋa*). Por consiguiente, no hablamos solo de una biopolítica en términos foucaultianos, sino que también de una biopolítica del sentido que pretende formar subjetividades, crear y gestionar identidades por medio de la intervención de éstas y su disposición como campo de acción del experto (Muriel, 2008).

Por otra parte, al mismo tiempo se constituye como un mecanismo de poder para la comunidad, quien por medio de diversas acciones (tomas, construcción de un imaginario, elaboración de réplicas, exportación de imagen, etc) está constantemente utilizándola como una estrategia de presión y de diferenciación cultural que se opone a la política indígena integradora del Estado chileno. Así, concordamos con Delsing (2009) cuando señala que “estos actos [*de la comunidad*] pueden ser considerados como manifestaciones incipientes de una red alternativa en términos de Foucault, capaz de

¹⁸ Si bien la Aldea Ceremonial de Orongo no cuenta actualmente con ningún ahu o moai, por su magnitud calza perfectamente con la idea de monumentalidad.



romper tanto con los mecanismos del poder estatal como con los del poder disciplinario, debilitando y/o ignorando la soberanía chilena” (p. 289-90, traducción propia). Mediante este mecanismo, lo monumental entra a cumplir un rol de herramienta política que permite el empoderamiento de la comunidad frente a las disposiciones controladoras del Estado.



IX. EL MOAI COMO MARCA: ARTE, DESEO Y CONSUMO

Como señalamos en el inicio de este escrito, Rapa Nui siempre ha estado mirando “hacia afuera”, vale decir, en diálogo constante con el agente exógeno. Entonces, no podemos dejar de considerar la dimensión global de nuestra pequeña isla. Dado que ésta actualmente se encuentra inserta en las lógicas económicas y culturales neoliberales, creemos que para entender el fenómeno de la monumentalidad no basta solo con estudiar la realidad interna, como sería la situación del patrimonio en el Parque, ya que la isla está en permanente diálogo con el exterior, precisamente a través de su monumentalidad y el imaginario que la compone. Por consiguiente, es necesario articular la problemática interna dentro de los desafíos que una “aldea global” (Fischer, 2005) representa, situándola en un contexto actual de mercantilización, turismo y consumo cultural. Seguramente el moai no se abriría como un espacio de disputa, control y resistencia sin la presencia y divulgación previa de un cierto imaginario en torno a lo monumental, el cual ha permitido investirlo de poder y constituirlo como herramienta. Imaginario que ha sido central en el desarrollo de la industria turística en la isla.

En este capítulo abordaremos distintos aspectos de lo monumental dentro de la lógica cultural y económica actual, entendiendo que esto es solo una primera aproximación a este fenómeno, ya que por su envergadura se requiere una investigación aparte y exclusiva que lo estudie más a cabalidad. Nuestro análisis parte con una revisión crítica del uso textual y de la imagen moai a través de diversas expresiones artísticas, una caracterización del turismo actual y las posibilidades y limitaciones que permite la idea de la isla como un “museo al aire libre”, considerando la agencia de la comunidad en la implementación y fortalecimiento de esta reactivación cultural.

Afirmamos que en un contexto de consumo cultural y étnico, de masificación de los bienes y servicios, sumado al desarrollo de la industria de turismo cultural, lo monumental se plantea como una posibilidad tanto económica como reivindicativa. Sin negar la esencialización que se hace de los rapa nui, las relaciones de poder preexistentes que intervienen, ni los cuestionamientos sobre un etnomercado o la crítica hobsbawniana sobre una invención de las tradiciones, el uso de lo monumental en tanto imagen, ruina y producto representa posibilidades y potencialidades para la comunidad, ya que les permite acentuar la diferenciación social y particularidad, ya no solo con el Estado chileno, sino que también con el resto del mundo. Lo monumental, nuevamente bajo esta doble lectura, sirve como una herramienta de resistencia y empoderamiento para la comunidad.

Uso y reproducción de la imagen

La imagen del moai ha estado dando vuelta en el mundo desde hace ya varios siglos. Primero, como figura *auténtica*, artesanía y dibujo cuyo referente se encontraba en la isla, y más recientemente, gracias a la reproductibilidad tecnológica, como imagen y réplica que ya no remite directamente a la isla; que ya no la necesita para ser



comprendido. Como sistematiza Haun (2008), éste ha aparecido en varios comics, logos de compañías (bitHeads y Dark Horse Comics) y, desde su denominación como Patrimonio de la Humanidad, ha sido apropiado por distintos artistas publicitarios (Metropolitan Liffe, Sony, Smirnoff Vodka). También lo vemos en la botella del Pisco Capel, en llaveros en pleno San Pedro de Atacama, en poleras y en un sinnúmero de lugares más, formando parte de la cultura *pop* sobre la Polinesia, de la cual han derivado incluso grupos casi sectarios como la “Orden Fraternal del Moai” (www.fraternalorderofmoai.org)¹⁹. Sin embargo, el uso de la imagen no es algo exclusivamente de nuestros tiempos, aunque sin duda ahora es cuando se ha masificado intensamente. A continuación, revisaremos algunos de los usos y lecturas más emblemáticas y diversas de la imagen monumental, los cuales han nutrido e incluso condicionado desde el inicio a la valoración que se tiene de ésta.

Como vimos en el capítulo VI, es con los primeros navegantes que se empieza a construir esta “seducción monumental” (Foerster, 2010), quienes inauguran lo que podríamos llamar la lectura romántica de lo monumental. Mediante sus diarios de viaje daban a conocer historias de amor transracional, en donde los grandes temas eran el sexo y la esclavitud, presentados como dos caras de un mismo destino, lo que no es más que una transformación romántica de cierta forma de explotación sexual colonial, en pos de una versión sentimentalista del relato de anticonquista²⁰ (Pratt, 2010). Con esta primera impresión de los indígenas como antecedente, la isla comenzó a participar dentro del imaginario europeo y nacional.

En 1899 Pierre Loti publica en Francia “Reflets sur la sombre route”, obra que combina la fascinación por el misterio y lo exótico, envuelta en una estética romántica (Haun, 2008). Este es, sin duda, uno de los principales antecedentes del uso textual de lo monumental y de su lectura romántica. En un momento en donde la isla tenía poco que ofrecer a los intereses imperialistas comerciales del siglo XIX, tendría que destacarse por su esencia imaginada (Fischer, 2005), la cual era creada mediante narrativas como la de Loti, inspiradas a su vez en las pinturas de Paul Gauguin. En su viaje, se encuentra con una población mucho más disminuida de lo que se imaginaba, impresión que queda plasmada en su relato a través de la idea de una población que va desapareciendo por “razones desconocidas” (Haun, 2008).

Para la autora, esta visión romántica plasmada en los diarios de viaje es entendida como una instancia de poder del imperialismo que le permite sobrecribir su culpabilidad (Haun, 2008). Así, un siglo después de los diarios de viaje de los primeros navegantes,

¹⁹ Según se indica en su sitio, su misión es servir a los interesados en la cultura tiki y *difundir el espíritu aloha*

²⁰ Para la autora, estos relatos eróticos y sentimentales se constituyeron como estrategias de los burgueses para asegurar su inocencia en la colonización, al mismo tiempo que afirmaban la hegemonía y superioridad europea. De esta forma, ella se refiere a “estrategias de anticonquista” a todos los mecanismos que se llevaron a cabo en pos de lograr esto, siendo los diarios de viaje solo una de sus manifestaciones.



los relatos siguen funcionando como mecanismos de anticonquista, en tanto continúan siendo “estrategias de representación por medio de las cuales los miembros de la burguesía europea tratan de asegurar su inocencia al mismo tiempo que afirman la hegemonía y la superioridad europeas” (Pratt, 2010, p. 35).

Cabe recordar que desde fines del siglo XIX era bastante extendida la práctica de la extracción de objetos culturales de la isla con destino museográfico. Como vimos en el Capítulo VI, estos objetos eran *des-situados* y reposicionados en los museos europeos, los cuales construían esquemas de clasificación y relatos de éstos que ocultase sus historias específicas de la producción y apropiación (Clifford, 2001). Esto no es otra cosa que una transformación de la anticonquista de Pratt (2010) bajo nuevos dispositivos saber-poder. Una anticonquista que ya no remite a los primeros contactos, sino que se extiende a la apropiación del ser indígena y sus objetos culturales por parte de la sociedad europea. Así, lo monumental aparece como un cuerpo que sirve de soporte a los discursos de verdad de Europa. Esta circulación física de los objetos materiales intensificó su circulación como imagen.

La lectura romántica popularizada por Loti se puede ver también en la obra del Premio Nobel Pablo Neruda, aunque en éste el imaginario va transmutándose con el tiempo, ya que los poemas que escribe sobre la isla son significativamente opuestos (Galilea, 2014). En su obra “Canto General” (1950) se puede apreciar el imaginario de la insularidad como una utopía, paraíso contrario a la modernidad del continente, un modelo alternativo: “*A la Isla de Pascua y sus presencias / salgo, saciado de puertas y calles, / a buscar algo que allí no perdí*”. Estos versos los escribe sin haber visitado el lugar, por lo que se expresa una clara idealización de las expectativas de la isla. También le dedica algunas líneas a las “estatuas que la noche construyó”: “*(Viajé a recuperarlas, a erigirlas / en mi domicilio desaparecido)*”. En este sentido, ese es el verdadero motivo del viaje: “el valor, el interés y el asombro de Isla de Pascua depende exclusivamente de los misteriosos moai. Neruda continúa con la representación estereotipada que ha existido en la literatura, donde los únicos personajes que vale la pena describir son las estatuas megalíticas” (Galilea, 2014, p. 69). Este imaginario es coherente con el romanticismo y misticismo en la obra de Loti.

A esta lectura se le incorporan otras nuevas, una de las cuales queda plasmada también por el mismo Neruda. En 1971 visita por primera y única vez la isla, experiencia e impresiones que quedan registradas en “La rosa separada” (1972). En la obra, ya no está la utopía de su trabajo anterior, la cual se reemplaza por una perspectiva negativa del turismo y una autocrítica por los efectos neocoloniales que produce, posicionándose el autor dentro del mismo grupo de los turistas: “*Antigua Rapa Nui, patria sin voz, / perdónanos a nosotros los parlanchines del mundo: / hemos venido de todas partes a escupir en tu lava (...) Una vez más llegamos a mancillarte*”; “*Somos torpes los transeúntes, nos atropellamos de codos, / de pies, de pantalones, de maletas*”. Como se puede apreciar, la idealización continúa, en tanto Rapa Nui sigue siendo una “*patria sin*



voz”, “*donde todo es altar*”. Pero claramente, la enunciación idealizada que se hace es diferente a la de su obra anterior, resaltando aquí la distinción moderno/premoderno, abarcativa de las dicotomías ruido/silencio, sagrado/profano, cultura/naturaleza. Esto, en un contexto de fuerte autocrítica y sentimiento de culpabilidad, la cual surge tras la evidencia de estar fuera de contexto y descubrirse completamente ridículo (Galilea, 2015). Así, esta obra de Neruda se desliga de la lectura eminentemente romántica que dominaba a la primera.

Esta visión transforma a la isla, antes paraíso lejano e inviolable, en un espacio vulnerable y víctima de la modernización y globalización, situación que como menos produce melancolía en los visitantes, al percatarse de su inminente destrucción. El imaginario se reactiva pero articulándolo bajo la lógica neoliberal, extendida en el turismo, conectividad, mercantilización de bienes culturales, etc. Esta oposición esencializada entre Rapa Nui y el mundo moderno, externo, ruidoso, puede ser leída bajo lo que Riegl (1987 [1903]) llama como “valor de antigüedad”.

Esta valoración, que parte de una apreciación puramente subjetiva, permite comprender la angustia de Neruda frente a los debacles de la modernidad, sufriendo “la melancólica percepción de la ruina como expresión de la general desaparición de lo singular en lo general” (Menard, 2016, p. 134) y asumiendo la fragilidad de la isla, los rapa nui y lo monumental. Esta percepción matizada por un sentimiento de culpa se encuentra totalmente vigente hoy en día, y se ve reforzada por otras propiedades que serán revisadas más adelante. Corresponde a una nueva lectura, que también es en parte romántica, pero desde el valor de antigüedad y la fragilidad, situación que más que una realidad corresponde a una forma de ver el mundo rapa nui desde la culpabilidad occidental.

El fenómeno dialógico que ocurre entre la isla y el exterior, expresado tanto en la obra de Neruda como de los demás navegantes y artistas que escribieron sobre ella, lleva a Galilea (2014) a afirmar que “Isla de Pascua es una realidad discursiva. Esto significa que no existe como algo dado, sino que a lo largo de los siglos ha sido construida por medio de un lenguaje que la ha moldeado de acuerdo a los límites e intereses del discurso occidental-continental” (p. 66, traducción propia). No obstante, si bien esta afirmación tiene algo de cierto, cae precisamente en lo que buscamos evitar: la victimización y anulación del ser rapa nui. Al posicionar a la isla como una realidad discursiva que se construye mediante los relatos e imaginarios occidentales, se le resta protagonismo y agencia a la propia comunidad, quienes han cumplido un rol activo en las relaciones dialógicas (recordemos que durante el siglo XIX ellos impusieron una política de contacto bastante particular de inclusión y exclusión simultánea del otro). En este sentido, la aseveración de Galilea (2014) debe ser entendida de acuerdo a la importancia que han tenido los discursos y relatos occidentales en la construcción imaginada de Rapa Nui, trayendo consecuencias directas a la forma en que la isla, los rapa nui y los moai son pensados y apropiados.



Por otro lado, además del uso textual de lo monumental, también está la utilización de la imagen misma del moai, que actualmente se encuentra ampliamente divulgada por todo el mundo, pero cuyo origen también tiene profundidad histórica. Expresión de esto es la obra del pintor surrealista y dadaísta Max Ernst, quien en 1934 realiza “Una semana de bondad o los siete elementos capitales”²¹, una compilación de 182 collages que evocan la mitología y el reino animal. Como el más claro signo de provocación surrealista, los collages no tienen nada que ver con la bondad que se expresa en su título. De lo contrario, las imágenes respiran horror y crueldad, lo que sin duda representa en parte la atmósfera de incertidumbre y temor que estaban viviendo los artistas alemanes con la llegada de los nazis al poder (lo que llevó al autor a huir a los Estados Unidos antes de la Segunda Guerra Mundial).

En su sección “Jueves” muestra ilustraciones que combinan imágenes provenientes de novelas populares con la figura del moai, la cual se encuentra en el lugar donde deberían estar las cabezas de los hombres (ver Anexo 2). Éste aparece en claro signo de autoridad y poder sobre los demás sujetos, en actitudes desafiantes, vestido con elegantes atuendos y siempre rodeado de mujeres desnudas o semidesnudas en manifiesta vulnerabilidad.

Vemos que con la obra de Ernst suceden dos fenómenos. En primer lugar, la imagen del moai está siendo utilizada bajo la figura de autoridad, que lejos de vincularse con la particularidad rapa nui, está representando situaciones genéricas que estaba experimentando Europa. Esto es, la paradoja de los amores desenfrenados y crímenes pasionales de las novelas de donde provienen las imágenes, los sucesos políticos que estaba sufriendo Europa en esos años, la crítica al arte y a la sociedad, la deformación y angustia de la desnudez, la presencia del subconsciente, etc. Todo esto a través de la estética surrealista.

En otros conjuntos, como “La risa de los gallos” o “Edipo”, hace el mismo ejercicio de reemplazar las cabezas, pero con animales, sobre todo las de los hombres. En este sentido, las cabezas de moai que aparecen en las ilustraciones están cumpliendo con los mismos significados de horror y crueldad que lo hacen las cabezas de gallo; no es algo particular de los moai en tanto estatuas de Isla de Pascua, sino que es el conjunto, la posición de materiales inconexos propia del collage lo que le otorga el sentido fatal a las ilustraciones.

En segundo lugar, el collage como procedimiento tiene bastantes similitudes con lo que describimos anteriormente para los objetos museográficos, en tanto ambos crean un relato a partir de nuevas relaciones que se van configurando entre objetos disconexos

²¹ Gentileza de Rolf Foerster.



entre sí. En las notas iniciales de la obra se habla del collage como “la explotación del encuentro fortuito de dos realidades distantes en un plano no adecuado” o “un sistemático extrañamiento”, que en su realización crea *objetos surrealistas*. La siguiente entrada de Ernst es ilustrativa del quehacer surrealista:

“una realidad ya hecha, cuya ingenua finalidad parece establecida para siempre (un paraguas), que de pronto se enfrenta con otra realidad muy distante y no menos absurda (una máquina de coser) en un lugar donde ambas deben sentirse extrañas (en una mesa de disección), escapará por tal causa a su ingenua finalidad y a su identidad; pasará de su absoluto falso, mediante el rodeo de un relativo, a un absoluto nuevo, verdadero y poético: paraguas y máquinas de coser harán el amor. Este ejemplo tan sencillo parece desvelar el mecanismo del procedimiento” (Ernst, 1980, XI-XII).

Así, en la obra de Ernst se utilizan las ilustraciones de las novelas y la imagen del moai como dos objetos con realidades distantes, que no guardan vínculo entre sí. Mediante la acción performática del collage, son articulados en un nuevo relato y pasan a constituir un objeto surrealista. Al igual que con los museos, aquí también ocurre una deshistorización del objeto, aunque la enunciación de indigeneidad que se hace es diferente.

Ahora bien, el uso de la imagen del moai no es casual. Su aparición en la obra de Ernst es una clara respuesta a la circulación que estaba teniendo el moai, como objeto y como imagen, desde el siglo XIX en Francia. Puede que con su uso no esté inscribiendo el imaginario particular sobre Isla de Pascua en sus obras (seducción, erotismo, paraíso), pero sí está apelando a un cierto significado de la monumentalidad. Algo hay en lo monumental que lo hace ser provocativo, que lo transforma en fetiche. Y en este uso, vemos una doble inscripción del fetiche. Bajo una primera lectura, vemos que el moai de Ernst cumple una función representativa; remite a otra cosa, “encarna y materializa una ausencia” (Menard, 2016, p. 134), otorgándole un carácter negativo y asimilándolo al objeto museográfico; el moai está descontextualizado, sustituyendo una ausencia. No obstante, el uso y apropiación que se ha hecho del moai desde siglos pasados, le va inscribiendo simbolismos y significados que se van acumulando en el objeto, dándole valor en sí mismo, ya no como una ausencia. Esta es la dimensión afirmativa del fetiche, y es la que nos permite comprender el significado acumulado del moai.

Un uso similar del moai es posible ver en otras obras más recientes como los comics, en donde la imagen del moai recibe tratamientos menos sofisticados que el llevado a cabo por Ernst, pero manteniendo el sentido de autoridad que el moai emana. En los años '40 aparecen los primeros comics con referencias a los moai, los cuales los moai eran mostrados de una forma más ligera, estática y como parte de un entorno (Haun, 2008). Pero su uso textual fue variando en el tiempo, y en los comics posteriores, se les representa de forma animada y hostil, como una imagen textual de autoridad que permite mantener el terror asociado a lo sublime (Haun, 2008).



Si bien esta apropiación de la imagen se distancia del imaginario clásico que se ve en Pierre Loti, su presencia continúa apelando al misticismo, al enigma y a la provocación que la “seducción monumental” (Foerster, 2010) genera. Así, se da el paso desde una visión romántica hasta una más exótica, fantasmiosa y dislocada, con una primacía del collage de Max Ernst pero con nuevos contenidos que juegan con la estética moderna y posmoderna.

De manera más extendida, en torno a estos referentes se ha desarrollado toda una cultura *pop* sobre la Polinesia, de la cual el moai y la isla forman parte. El libro “Tiki Pop” de Sven Kirsten (2014)²² da buena cuenta de esto, analizando el proceso por el cual el ícono *tiki* llegó a convertirse en un sueño americano. Este ícono es una popularización de la imagen que estaba al centro de la vela de la barca Kon-tiki, de la expedición de Thor Heyerdahl (ver Anexo 2). Sin duda, en todos estos casos ocurre una apropiación del objeto en tanto referente idealizado, “convirtiéndolos en imágenes universales que van más allá de las fronteras nacionales, y por otro lado que son íconos de prestigio” (Ruiz, 2002, p. 2).

En este contexto, “las estatuas [*moai*] continúan con su circulación separada como parte de un capital cultural circulante, manteniendo la idea de moai separada de cualquier narrativa de la cultura que los produce (Haun, 2008, p. 211, traducción propia). Resulta ilustrativo de esta situación, la siguiente observación por parte de una arqueóloga rapa nui: “no hay nada único aquí, ni el moai. En muchas partes hay moai. Distintos nombres, distintas estructuras, menos perfectas, todo lo que tú quieras”.

Creemos que la comunidad ha sabido hacer uso de esta particular situación. El moai, en su condición descontextualizada les ha permitido vincularlo a nuevos referentes y hacer una utilización más laxa de él. Expresión de esto es el logo de la Marca Turística Rapa Nui, el cual está compuesto por la figura de perfil de un moai, que tiene inscrito en su interior la figura de un tangata manu, el logo de Patrimonio de la Humanidad y la siguiente leyenda: “el misterio vive” (ver Anexo 2). Esto puede ser entendido como una reapropiación del imaginario en pos de un beneficio para la comunidad. Imaginario que sin duda ha sido construido, en parte, por medio del discurso occidental-continental (Galilea, 2014).

La isla como museo al aire libre

Ahora bien, además del consumo que se hace del moai en tanto imagen, la principal forma de acceder a él es mediante el turismo. Éste tiene su primer estímulo importante con la expedición de Thor Heyerdahl y la construcción del aeropuerto en los años '60 (Porteous, 1981; Fischer, 2005), pero es realmente en los '90 cuando comienza a crecer exponencialmente, recibe atención desde el Estado chileno y aumenta la

²² Gentileza de Rolf Foerster.



preocupación por su desarrollo socioeconómico. El turismo se convirtió en el principal fenómeno que desencadenó el proceso de integración rapa nui a la economía global y a los sistemas comunicacionales (Delsing, 2009) y que permitió una acumulación de capital por parte de los rapa nui (Fischer, 2005).

A diferencia del “turismo” romántico, arqueológico e intelectual de antaño (Delsing, 2009), hoy en día la principal motivación es la cultura de la isla, tanto en términos materiales como intangible. En un mundo globalizado e hiperreal, en donde casi todos los lugares se pueden conocer por medio del Internet y las redes sociales, el turista busca experiencias únicas o memorables (Coppin, 2011) que le permitan dar solución a los problemas identitarios y de sentido característicos de la lógica posmoderna (Barretto, 2007; Delsing, 2009), aprender nuevas cosas que no aparezcan en los medios, adquirir status (Andrade, 1998, citado en Dos Santos, 2005) o bien, escapar de la rutina moderna (Nash, 1996, citado en Dos Santos, 2005). Por consiguiente, la autenticidad y originalidad se transforma en la base de la experiencia turística:

“La clave del futuro consiste en dar más valor agregado diferenciado a los productos y destinos. El producto se vende, la experiencia se recuerda: a través de “historias”, se transmiten emociones, sensaciones y vivencias únicas, de carácter local. Se ha producido un cambio de perspectivas: antes el mercadeo era de productos a clientes y hoy es de clientes a emociones y espíritu” (Coppin, 2011, p. 117).

Conscientes de esta lógica, los rapa nui han sabido reafirmar su particularidad y “autenticidad”, diferenciándose de las demás islas polinésicas y, en general, de los demás sitios turísticos. Expresión de esto es la reciente creación de la isla como Marca Turística (Rapa Nui-Isla de Pascua) con el objetivo de adoptar una estrategia eficaz en la construcción y posicionamiento de la imagen de Isla de Pascua como destino (Sernatur.cl, 22 de julio del 2015). Esta iniciativa forma parte del proyecto Bien Público Turismo Rapa Nui y contó con la participación de actores locales, instituciones y profesionales, quienes determinaron las áreas de potencialización, la imagen turística deseada y las estrategias comunicacionales.

El “Posicionamiento deseado” sintetiza los aspectos que deben marcar la diferenciación de la isla en relación con otros destinos considerados como competidores y/o referentes. Se buscó reforzar a Rapa Nui-Isla de Pascua como máximo exponente entre los destinos étnico culturales del mundo, sobre la base de cuatro ideas: (1) cultura: una mayor profundidad en el conocimiento del pueblo Rapa Nui, (2) naturaleza: las emociones de la interacción con el entorno natural, su paisaje singular y su aislamiento (la isla más isla); (3) sensaciones: la energía de vivir y sentir la isla (un viaje que despierta todos los sentidos), (4) estímulos: las experiencias de conocer una cultura viva y de coexistir con ella (Fase III del Plan Estratégico, Bien Publico Turismo Rapa Nui, 2015).

Por otro lado, la “Visión 2020” es la imagen turística deseada para Isla de Pascua en el largo plazo, compartido por todos los actores del turismo de la isla. La propuesta



considera cinco imágenes complementarias: (1) Isla de Pascua, en el Pacífico chileno, en la Polinesia y el continente americano, es la isla habitada más remota del planeta, un lugar único y mágico, y la cuna de una civilización casi olvidada y de una cultura viva, el pueblo rapa nui; (2) Isla de Pascua es un destino turístico sustentable, donde el territorio y la población local se benefician de los impactos positivos de la actividad turística, que se gestiona de forma consciente, coordinada y respetuosa; (3) Isla de Pascua da la bienvenida a los viajeros de espíritu libre y de corazón noble, personas del mundo abiertas a sentir, respetar y vivir en armonía con un pueblo orgulloso, los rapa nui, que ha mantenido su lengua, sus tradiciones y su identidad a través de los siglos; (4) en Isla de Pascua nada es lo mismo, nada es igual. Todo se vuelve propio, exclusivo, singular e irreplicable, y (5) Isla de Pascua es una experiencia de vida (Fase III del Plan Estratégico, Bien Público Turismo Rapa Nui, 2015).

Para lograr lo anterior, la idea de la isla como “museo al aire libre” ha jugado un rol central. Para Fischer (2005), esta concepción emergió por primera vez con la expedición de Thor Heyerdahl (1955), la cual comenzó a erigir moai y restaurar ahu bajo la inspiración y guía del arqueólogo William Mulloy. El objetivo principal de estas restauraciones y de las posteriores (las últimas fueron las del Ahu Tongariki, 1992-2002) era mejorar la imagen arqueológica de la isla, preservar los sitios, probar teorías, reactivar el orgullo rapa nui y convertir a la isla en un lugar más atractivo para el turismo internacional (Fischer, 2005). Esto se dio en un contexto en donde la isla tenía pocos recursos que ofrecer en comparación con las demás islas polinésicas, en donde había oro, cobre, plantaciones de azúcar, etc (Fischer, 2005). De ahí la misión de William Mulloy de hacer de la isla un “museo al aire libre” que les dé a los isleños un sustento económico con proyecciones al futuro.

Para esto, la arqueología se convertía en el principal recurso a explotar, sobre todo considerando su magnitud, abundancia y extensión. Era necesario restaurar, conservar, limpiar y resaltar su importancia dentro del paisaje cultural de la isla. Para Fischer (2005), este momento es crucial en la historia de la isla, ya que genera un cambio en la concepción de ésta: se pasa de una “Isla-Rancho” a una “Isla-Museo”. Esta nueva forma de entender a la isla “fue, de hecho, el sustento de todos los que habían tenido que ganarse la vida acá, ya que todos estaban empezando a apreciarla por primera vez [*la isla como museo*]. Esto es, el pasado se convirtió en el futuro de Isla de Pascua” (Fischer, 2005, p. 228, traducción propia).

Con el tiempo, las restauraciones se hicieron menos populares y las acciones se centraron solo en la estabilización y conservación (Bahamóndez, 2008), ya que cabe recordar que el moai derribado representa mucho más que un abandono; es una fase importante de la historia de la isla, recomendación que quedó plasmada en 1966 en un informe entregado a UNESCO junto a Gonzalo Figueroa (Charola, 1997).



La apreciación de la isla como museo ha estado ligada desde sus inicios a una determinada sensibilidad, que es, a grandes rasgos, la misma que se ha exportado a través de la Marca Turística. Los moai y los ahu, sobre todo los que aún están tumbados y destruidos, dan cuenta de la grandeza de una “civilización” pasada, del innegable paso del tiempo y de la acción de la naturaleza sobre ellos. Los cuales, en conjunto, le dan forma a este paisaje cultural como un espacio continuo con ruinas interdigitadas en medio de la naturaleza, lo que invita al visitante a experimentar emociones.

Esta sensibilidad es la que Riegl (1987 [1903]) cataloga como el *valor de antigüedad de los monumentos*. En él, hay una impresión liberadora y pura de la destrucción y deterioro de las leyes naturales, lo que es contemplado con cierta nostalgia, dándole un carácter puramente subjetivo a este valor. La particularidad del monumento se va diluyendo, dando como resultado la asimilación de éste en la generalidad. En otras palabras, el moai como objeto-ruina se disuelve dentro del paisaje cultural. Y más aún, dentro del espacio homogéneo de la modernidad y Humanidad.

Para esto, es necesaria una constatación de la distancia temporal del monumento, la cual ya no se da por medio de la clasificación científica. “La oposición al presente, sobre la que se basa el valor de antigüedad, se manifiesta más bien en una imperfección, en una carencia de carácter cerrado, en una tendencia a la erosión de forma y color, características estas que se oponen de modo rotundo a las de obras modernas, es decir, recién creadas” (Riegl, 1987 [1903], p. 49). Por consiguiente, este valor se descubre a primera vista por su apariencia “no moderna” (o “premoderna”), que en nuestro caso tiene un gran asidero dado el estado de preservación y conservación de la mayoría de los moai y ahu.

Esto nos lleva nuevamente a la dicotomía clave para entender el fenómeno de la isla como museo al aire libre: para los visitantes, Rapa Nui se nos presenta como un espacio nostálgico y *premoderno*, una “experiencia de vida” (siguiendo el concepto de la Marca Turística) que contrasta con la rutinaria modernidad del continente, o “con los torpes transeúntes que se atropellan de codos, pies, pantalones y maletas”, como diría Neruda (1972) para referirse a lo mismo. Esto le concede al destino premoderno una innegable autenticidad y lo constituye como una antítesis de la modernidad a través de la idea de “primitivismo”; un paraíso turístico del cual no se puede ser expulsado (Dos Santos, 2005; Barretto, 2007).

Este contraste cobra mayor sentido al analizar las experiencias turísticas bajo el esquema del proceso ritual de Víctor Turner, pensado originalmente para los ritos de pasaje. Para Nash (1990, citado en Dos Santos, 2005), existe una analogía entre el proceso ritual y la experiencia turística, ya que ambos conciben al viaje y a la estadía como una situación de ruptura de la cotidianeidad, es decir, de la estructura, con una reorganización temporaria de las relaciones. Así, los turistas son primero desvinculados de su vida cotidiana en una fase de transición o de liminaridad. En nuestro caso, el avión



hacia la isla cumple perfectamente con esto, en tanto genera un cierto efecto de discontinuidad espacial sin poder percibir los cambios graduales. Un avión que conecta dos mundos: el moderno y el que es presentado como premoderno.

Enseguida se pasa a una fase de *communitas*. Es decir, “una vivencia liminar colectiva de los individuos sometidos al rito de pasaje entre los cuales se establecen lazos sociales transitorios en contraposición a aquellos encontrados en la estructura de la sociedad, pudiendo incluso ocurrir cambios en los papeles sociales” (Turner, 1974, citado en Dos Santos, 2005, p. 297). Esto es, los turistas se encuentran con otros turistas, se genera una relación de complicidad, adoptan nuevos roles, se relacionan con los rapa nui, se pintan los cuerpos y posan semidesnudos para la Tapati. La finalización del proceso ritual se produce cuando se deshace la *communitas* y los individuos son reintegrados a la estructura social, aunque con un nuevo status (Turner, 1974, citado en Dos Santos, 2005).

Bajo esta perspectiva, este tipo de destinos turísticos “contrarios” a la modernidad se constituyen como espacios permisivos, en donde todo puede pasar. Esto explica que algunos turistas “no respeten las normas que ellos en sus países respetan así sin pensarlo. O sea, lugares que tú ni siquiera puedes tirar una colilla de cigarrillo en la calle, pero aquí se toman las libertades de rayar, subirse, entrar, salir, ir a cualquier hora” (Funcionario de la Unidad Técnica de CONAF, rapa nui). Y es que cuando los turistas salen de su ámbito cotidiano y dejan sus rutinas de lado, entran en un mundo que para ellos está fuera de los límites, donde las reglas son temporalmente suspendidas (Barretto, 2007).

Por otra parte, la estética premoderna de los monumentos (valor de antigüedad) es aceptada por ellos en estos lugares “primitivos” y lejanos, ya que se entiende que su carácter es transitorio, excepcional. No obstante, en nuestra realidad moderna exigimos que el monumento esté *cerrado*, que parezca nuevo. Si vemos que está sucio, desgastado o descascarado nos disgustamos. Esto lo que Riegl (1987 [1903]) llama el valor de novedad de los monumentos. Éste apela a la contemporaneidad, por lo que “el valor de novedad sólo puede mantenerse de un modo que se opone frontalmente al culto al valor de antigüedad” (Riegl, 1987 [1903], p. 80).

Por consiguiente, así como lo premoderno se opone a lo moderno, el valor de antigüedad se opone al de novedad: por una parte, el sujeto moderno exige novedad pero gusta de la antigüedad, siempre cuando ésta sea externa o transitoria; y por otra parte, la cultura rapa nui vuelta valor de antigüedad/premoderno no será nunca algo acabado ni *cerrado* como lo contemporáneo, sino que será siempre fragmentada, vulnerable y deteriorada, bajo esta lógica dicotómica del sujeto moderno. Frente a esto, Menard sostiene una postura bastante crítica, ya que “monumentalizados por un valor de antigüedad, es decir por un valor subjetivo independiente de sus contenidos particulares,



los pueblos indígenas vueltos categoría genérica, han podido transformarse en una suerte de patrimonio de la humanidad” (2015, p. 6, Ms.).

Entonces, la isla como museo al aire libre conlleva un cierto valor nostálgico y subjetivo (valor de antigüedad), que evoca emociones y se traduce en una “experiencia de vida”, aspectos que están en coherencia con las nuevas demandas del turismo, en donde prevalece un motor emocional sobre uno racial (Coppin, 2011). Como este valor está volcado hacia lo subjetivo, es decir, hacia los efectos que causa en el sujeto, en su impresión anímica, es, por tanto, un valor que no remite tanto al contenido cultural específico como a la mera percepción de la diferencia (Menard, 2015, Ms.), haciendo que se abra a todo el público, ya que cualquier sujeto es capaz de experimentar emociones y sensaciones frente a esta diferencia cultural y vulnerabilidad frente al deterioro natural. En consecuencia, es un valor que democratiza al turismo, en tanto ya no se requiere tener un cierto conocimiento histórico o científico detrás para valorar la pieza:

“Esta ventaja del valor de antigüedad se destaca de un modo especialmente claro frente al valor histórico, que descansa sobre una base científica y solo puede conseguirse indirectamente por medio de la reflexión intelectual, mientras que el valor de antigüedad se manifiesta inmediatamente al que lo contempla por medio de la percepción sensorial más superficial (la óptica) y puede por tanto hablar de modo directo al sentimiento” (Riegl, 1987 [1903], p. 55).

Ahora bien, la idea de Isla-Museo presenta varias tensiones y críticas. En primer lugar, a esta apreciación se le contraponen el uso real que se hace del patrimonio y paisaje cultural. En la práctica, Rapa Nui no es tratada como un museo al aire libre en su totalidad, por mucho que todos reconozcan que se trata de una arqueología continua. Por ejemplo, como vimos en el capítulo pasado, el énfasis del Parque no está puesto en todos los rasgos arqueológicos y culturales, sino que recae principalmente en lo monumental, de tal forma que delimita solo dichos espacios y se preocupa de la conservación y mantención de los principales sitios, privando al patrimonio monumental de su contexto íntegro:

“Se ha perdido mucho el conocimiento de lo que hay en la isla, de la arqueología. Sobre todo, ahí tiene gran responsabilidad la CONAF y Patrimonio [STP] dándole tanta importancia a los sitios monumentales: a los ahu, al moai. Y el resto, los sitios del diario vivir, que son la mayoría, no se toman mucho en cuenta. Claro, incluso CONAF está parcelando el Parque, cerrando sitios importantes y dejándolos afuera del cerco la aldea, la forma de vivir, todo, y eso queda ahí. Estando afuera uno asume que no tiene importancia. La gente asume que ya, si cerraron el ahu con todas sus cosas importantes, lo que hay afuera no tiene importancia. Y es al revés: la isla es un sitio arqueológico continuo” (Funcionario de la Dirección de Obras de la Municipalidad, chileno).

En consecuencia, encontramos una imagen de la isla que no se condice con el tratamiento real que ésta tiene. En la práctica, el patrimonio está jerarquizado; no todos tienen el mismo valor y lo monumental sigue siendo lo que domina. La Isla-Museo se



formó a partir del ideal de los moai y ahu restaurados, y si bien este tratamiento está en desuso actualmente, siguen cumpliendo con un rol gravitacional.

También entra en conflicto con la valoración histórica que se tiene desde el Parque y CONAF (ver Capítulo VIII). No requiere solo de una aproximación diferente desde el visitante, sino que el monumento también exige un tratamiento distinto para cada caso. Mientras que el valor histórico pretende impedir el proceso de deterioro, desde el punto de vista del valor de antigüedad se busca “mostrar eternamente el ciclo de creación y destrucción, de génesis y extinción, y esto queda garantizado incluso cuando otros monumentos hayan ocupado el lugar de los hoy existentes” (Riegl, 1987 [1903], p. 54). La tensión entre ambos valores representa también un problema a la hora de preservar y/o conservar los ahu y moai. En un contexto en donde un mismo monumento inscribe a ambos, lo principal es evitar en principio el conflicto entre los dos valores (Riegl, 1987 [1903]).

En segundo lugar, como bien apunta Dos Santos (2005), “atribuir a los recursos naturales o artificiales cualquier cualidad “turística” intrínseca correspondería a una naturalización de la naturaleza y/o de la cultura, es decir, ocultar el hecho de que ellas solamente se hicieron atractivas porque adquirieron significados culturales” (p. 307). Vale decir, tanto el valor de antigüedad como la idea de un museo al aire libre conllevan una naturalización de la condición premoderna de la isla, una antítesis del continente, como vimos con las obras de Pablo Neruda. En este sentido, no debemos olvidar que los destinos turísticos se van construyendo (Dos Santos, 2005; Coppin, 2011) y que por tanto la condición de “museo al aire libre” no es intrínseca a la isla, sino que es un constructo. El cual, por lo demás, proviene de actores no rapa nui, que llegaron en un claro contexto de colonialismo interno (Porteous, 1981).

Esta apreciación esencializa a la isla como algo primitivo, lo que bajo cierta lectura también se podría extender al sujeto indígena que la habita. Para Menard, al igual que el valor de historicidad, el valor de antigüedad tiene “el supuesto de la fragilidad de aquello que en su aparecer está desapareciendo: desapareciendo bajo el peso de la ley histórica de la evolución y su serie de extinciones o bajo el peso de la ley entrópica de la occidentalización y su vulneración de todas las diversidades (culturales, biológicas y ambientales)” (2016, p. 135). Entonces no serían solo las ruinas-moai los frágiles, sino que también lo sería el sujeto indígena, que deviene en monumento con valor de antigüedad: “monumento de pura vulnerabilidad que nos reenvía a la idea de la imagen cadavérica como imagen de ausencia” (Menard, 2016, p. 136). Sin duda, la lectura de este autor es bastante crítica y da una imagen de vulnerabilidad del ser indígena que puede llegar a ser bastante controversial y discutida.

Finalmente, esto restringe la acción del sujeto rapa nui. Al ser un “museo”, todo lo que está ahí forma parte de una “colección”. Al ser Patrimonio de la Humanidad, “cada piedra vale en su lugar donde está, aunque sea una piedra natural” (Funcionaria de la



Unidad Técnica de Arqueología de CONAF, rapa nui). Al ser “premoderno”, toda la isla es esencializada, junto con los rapa nui, y se le exige que sean coherente con esto. Y “así monumentalizado, es decir vuelta objeto de gestión, la diversidad se aplana y se extiende como el igualmente monótono desierto del espíritu” (Menard, 2015, p. 13, Ms.).

Turismo y comunidad

Ahora bien, lo anteriormente descrito tiene una doble cara: así como limita la acción de la comunidad, también les permite acentuar la diferenciación con Chile y su singularidad cultural, acción que Delsing (2009) lee en términos de resistencia y la cual nosotros compartimos. Ellos han tenido una participación activa desde los años '60 y han contribuido en el desarrollo de la peculiar imagen que la isla tiene. Como vimos en apartados previos, esta imagen tiene un fuerte sustrato colonial y esencialista, pero a la vez, la comunidad ha sabido hacer uso de estos elementos en pos de fomentar el turismo y como un ejercicio de reivindicación.

El antecedente más directo de todo este fenómeno turístico está en los años '90, década en donde se conjugan la producción de la película Rapa Nui, el surgimiento de los primeros empresarios locales y la generación de iniciativas culturales por parte de la comunidad, orientadas tanto a la actividad turística como a una necesidad de redescubrir su propia cultura. Sin embargo, estos acontecimientos ocurren en un determinado contexto de incipiente turismo que ya venía desde las décadas pasadas con la construcción de la pista (Porteous, 1981) y las primeras manifestaciones culturales de los '60 (Foerster, 2016a), de tal forma, que en los '80 los rapa nui pudieron dimensionar por primera vez la masiva y permanente presencia de extranjeros y chilenos en la isla (la población superaba las 2000 personas, de las cuales 500 eran no-rapa nui) (Fischer, 2005). Además, en los años '80 se crea la Cámara de Turismo.

“Esta reformación de un sistema de sobrevivencia partió prácticamente de la década de los '70. En los '70 empezaron a llegar los vuelos más programados (...) La gente acogía a la gente en sus propias casas, y lo vieron como una oportunidad para tener un poco de plata. Y del '70 para acá empezó el desarrollo del turismo, hasta el '80. Del '80 fue como casi un boom, rápido (...) Entonces, como que la película fue como la difusión o marketing más masivo de la Isla de Pascua afuera” (Empresario 2, Cámara de Turismo, rapa nui).

No obstante lo anterior, éste era un turismo de pequeña escala, el cual se sumaba a las demás actividades de la isla y era llevado a cabo solo por algunos pocos. Aún no había una transformación las relaciones sociales y económicas:

“Cuando le llegaban [a su tío] los turistas, los 5 o los 10 turistas, todos nosotros, los parientes, uno le iba a bucear el pescado y así simpático no más, nada con sueldo. Era super entretenido para ellos en ese tiempo trabajar así. (...) No había televisión, no había nada. Se oscurecía, te ibas a la cama al tiro y ahí apenas cantaban los pájaros te levantabas con los pájaros porque no había nada. Entonces si estaba mi tío Martín con cinco turistas, seis turistas... 'vengan acá, vamos a preparar fuego, cantemos, bailemos,



vamos a bucearle', que sé yo. Era la actividad del siglo. Era super entretenido para nosotros" (Empresario y miembro de la CAMN, rapa nui).

En este contexto, la megaproducción hollywoodense permitió la acumulación de capital por parte de varios rapa nui, lo que incidió en la emergencia de los empresarios locales, o al menos en su fortalecimiento, si consideramos la tesis de que el principal boom turístico es previo. Lo que queda fuera de toda duda es el beneficio económico que reportó (Fischer, 2005), no solo a CONAF, sino que principalmente a los mismos rapa nui:

"Era mejor el trato que hicieron los isleños directamente con la producción de la película. Ganaron por limpiar un par de sitios, no sé, 15 millones de pesos cada uno. Y la CONAF, en plata, que después me enteré, habían sido 50 millones de pesos, el año '93, y que se diluyó (...). ¿Qué iba a meterme yo en su negocio? La CONAF había hecho su negocio y él estaba haciendo su negocio" (Ex Administrador de CONAF, chileno).

"Hizo que la gente tuviera de un día para otro un poder adquisitivo tremendo. Tremendo. O sea, estamos hablando de gente que vivía en aquellos años con lo básico. Después de 4, 5 meses encontrarse con un billete en el bolsillo, empezar a construir, agrandar sus casas, y sin necesidad de poder acceder a ningún tipo de crédito. Entonces, los hizo darse cuenta, de alguna manera, del potencial que tenían y que se podía desarrollar. Muchos salieron adelante, hicieron cosas interesantes" (Empresario 1, rapa nui).

De forma paralela a este proceso que estaba viviendo la industria turística, se comenzaron a desarrollar desde la comunidad una serie de iniciativas culturales o formas de "hacer cultura" (Delsing, 2009), de una manera mucho más sistemática e intensa que antaño. Algunas manifestaciones de este resurgimiento cultural son: la producción a mayor escala de las figuras de madera y piedra, las artesanías, el takona (pinturas corporales), los tatuajes, la elaboración y pintado de mahute, la realización de danzas hoko, el kai kai, el primer festival Tapati Rapa Nui, la proliferación de grupos de música y danza, como el Kari Kari y Matato'a, etc. Junto a esto, en 1995 se plantaron palmeras y arbustos tropicales para darle a Hanga Roa un aspecto más polinésico (Fischer, 2005).

Esta proliferación cultural podría ser ligada a una idea de etnogénesis. Al respecto, hay autores que hablan de una invención de la tradición, en el sentido en que "las tradiciones que parecen o pretenden ser antiguas son a menudo relativamente recientes en cuanto a su origen y algunas veces son producto de invención" (Hobsbawn, 1991, p. 97), lo que cuestionaría la autenticidad de estas manifestaciones culturales rapa nui. En su texto, Delsing (2009) se encarga de demostrar una continuidad cultural de dichas tradiciones, mediante un detallado análisis de las manifestaciones ya expuestas y las transformaciones que han sufrido a lo largo de los años. Asimismo, Rolf Foerster (2016) da cuenta de la existencia de ciertas manifestaciones culturales ya en los '60, como el conjunto Hotu Matu'a de canciones típicas, a cargo de Alfonso Rapu (1964), o presentaciones de grupos folclóricos en la playa de Ovahe en 1967. Esto, en pos de empoderar a la comunidad al reconocer su capacidad de adaptación y resistencia, rechazando cualquier idea de aculturación y su consecuente "invención" cultural.



Además de esta discusión, el redescubrimiento de su cultura (o “movimiento cultural”, como lo ha catalogado el fundador del Kari Kari, Ernesto ‘Pantu’ Tepano) tiene dos posibles lecturas. La primera conlleva una idea de etnomercado, en tanto las prácticas y objetos culturales pasaron a formar parte de una “industria de la etnicidad” que al ser vendida como parte de un servicio o experiencia turística, opera bajo lógicas neoliberales (se hacen esculturas de moai para vender, se realizan competencias tradicionales para la Tapati, etc). Esto da como resultado una mercantilización de la diferencia cultural (Comaroff y Comaroff, 2012). Diferencia que se logra al constituirse bajo una personalidad jurídica, lo cual anula las diferencias y tensiones internas y la transforma en una totalidad homogénea: la etnia rapa nui. Y más aún: los pueblos indígenas (Comaroff y Comaroff, 2012). Sobre todo frente a un Estado y a una Humanidad con mayúscula que los agrupa genéricamente.

La segunda lectura apela a un redescubrimiento propio. Del mismo modo que este resurgimiento cultural les permite a los autores hablar de una mercantilización de la diferencia bajo la lógica de un etnomercado (o como lo llaman ellos, *Etnicidad S.A.*), “la ‘materia prima’ que la constituye no se agota con la circulación masiva. Por el contrario, la circulación masiva reafirma la etnicidad –en general y en toda su particularidad- y, al hacerlo, confirma el estatus del sujeto étnico encarnado, como fuente y como medio de identidad” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 40). Así, los autores afirman que la mercantilización de la cultura genera consecuencias en ambos sentidos, muchas veces empoderando a los pueblos y generando procesos de identificación y construcción de un colectivo, y otros en otros casos esencializando y empobreciendo sus prácticas, las cuales sucumben bajo la lógica de la oferta y la demanda.

Siguiendo este modelo, creemos que en Rapa Nui ocurre lo primero, en tanto esta mercantilización de la cultura le permite acentuar la diferenciación con Chile y fortalecer sus propias tradiciones. Esta agencia de la comunidad, conceptualizada por Delsing (2009) mediante una lógica de resistencia, emerge en varios contextos: en las manifestaciones artísticas ya mencionadas (hoko, kai kai, mahute, figuras de moai, etc), en la utilización del imaginario sobre la isla en pos del turismo y, como no, en la constante oposición al Estado chileno. Así, el turismo se transforma en un vehículo empoderador de autorrepresentación que les permite a los rapa nui elegir deliberadamente cómo irse reinventando en el tiempo (Cohen, 1988 y Silverman, 2000, citados en Salazar, 2006).

No obstante, cabe señalar que ambas lecturas son dos caras de un mismo fenómeno. Dado que el resurgimiento se da en un contexto de lógica neoliberal a nivel general y un fuerte desarrollo de la industria turística a nivel local, no podemos considerar una sin evaluar la otra. Y es que esto es parte de una realidad global, en donde culturas enteras se han transformado para el turismo cultural (Prats, 1997). En este sentido, “es necesario aceptar que el comercio también es parte de la cultura contemporánea, lo que no implica que la cultura no pueda comercializarse de forma seria y respetuosa” (Barretto, 2007, p. 125). Este vínculo queda patente en la siguiente observación, que da cuenta de



cómo ambos factores han estado vinculados desde un primer momento, sin que esto tenga ninguna moralidad asociada:

“Yo cuando empecé con Kari Kari en Isla de Pascua... Estamos hablando de los años '90. Prácticamente el tema de los bailes ya no eran vistos acá. Había un grupo, así como dos bailarines, un bailarín y par de muchachos tocando guitarra en un restaurant (...) Dije 'mira, sabís qué, bailar por bailar no es la ciencia. La ciencia es hacer un movimiento cultural, donde esto que tú vai a mostrar y que vamos a mostrar en conjunto, impregnemos a la gente de que tiene que revivir lo que nosotros sentimos de ser orgullosos de ser rapa nui. (...) Un mes después yo les dije 'miren, nuestro producto hoy día es mediocre. Esto que nosotros es mediocre, mañana... y va a valer más económico, mañana tiene que valer esto pero la calidad tiene que mejorar. ¿Y cómo tiene que mejorar la calidad? Que ya no vamos a ensayar así como una vez cada dos semanas, sino que vamos a ensayar todos los días. Y después de ensayar todos los días, yo voy a hacer una pregunta, así, que ¿quién sabe qué significa esta canción?’ (...) Y todos se quedaban en silencio. Entonces yo dije 'me quedó claro que nadie se sabe la historia de esta canción. Entonces, por lo tanto, todas las canciones que nosotros tenemos, cada uno como tarea va a salir a hablar con los ancianos, con los koros y las nuas, para averiguarse las canciones. Por qué significa eso. Y cuando tú vengas a bailar, vas a saber lo que tienes que representar. (...) Y después de ahí, oh, que cosa tan linda. Era tan maravilloso eso” (Empresario y miembro de CAMN, rapa nui)

Preguntarnos por quién se beneficia de esto y en qué medida es complejo, ya que el resurgimiento cultural surge de una dialéctica compleja con final abierto, sus consecuencias políticas, económicas y étnicas son muy poco claras (Comaroff y Comaroff, 2012). No cabe la menor duda que al menos una gran porción de la comunidad se ha beneficiado de esto, ya que ahora “todos quieren cantar, todos quieren bailar, todos quieren pintarse, todos quieren usar plumas, todos quieren ser rapa nui” (Empresario y miembro de CAMN, rapa nui). También se han favorecido económicamente, en tanto todos se vinculan de una u otra forma con la industria turística.

Sin embargo, muchos reclaman que los más beneficiados han sido los empresarios locales, quienes se habrían enriquecido particularmente a costa de un recurso que es de todos y sin retribuir de forma apropiada: “los únicos que han sacado ventaja han sido los empresarios. Y ahí es donde va mi karma. En que no hay ningún problema, tienes todo a tu mano para que se logre, pero no te olvides en ese proceso y en ese camino de la gente que realmente, y el lugar que te da ese bienestar, devolverla” (Empresaria, rapa nui).

Y es que cualquier turismo, en realidad, se da sobre patrones de desigualdad existentes, tanto a nivel local como a nivel internacional (Salazar, 2006; Barreto, 2007). Por lo demás, es cuestionable que los intereses de la comunidad local sean los mismos para todos sus miembros (Hall, 1994, citado en Salazar, 2006), por lo que el turismo internacional vendría a agravar las desigualdades dentro del ámbito local (Dogan, 1989, citado en Salazar, 2006; Comaroff y Comaroff, 2012). Esta situación es percibida por la



mayoría de las personas con las que conversamos, e incluso es reconocida por un segmento dentro del mismo empresariado:

“Se requiere mucha conciencia social, que es la que no hay. Porque los empresarios locales, o sea, y me incluyo ahí, nos hemos ido dividiendo de lo que es el común de la población. Estamos adquiriendo el capitalismo que se está dando en otros países, especialmente en Chile, que nos hemos ido perdiendo de la esencia de nosotros como pueblo. No hemos tenido la conciencia que debe tener un pueblo, sobre todo un pueblo étnico como nosotros, de preservar lo que es propio, sin perder el norte de lo que significa mantener esta isla en sí. ¿Me entiendes? O sea, los empresarios nos hemos vuelto más ricos mientras que la gente común se ha hecho más pobre. Y ha sufrido los debacles de esta sociedad” (Empresaria, rapa nui).

“Nosotros los empresarios estamos calificados por todas estas personas como los que vendimos la isla y que estamos dejando la cagada en la isla. Y ¿sabís que? Es impresionante porque yo le he estado dando vuelta y estoy pensando que me están convenciendo que en realidad dejé la cagada yo como empresario en la isla” (Empresario y miembro de CAMN, rapa nui).

“Nosotros como empresarios estamos muy mal catalogados. Porque no tenemos conciencia social, básicamente por eso. Porque le hemos tomado el amor a la plata. Porque los empresarios se han hecho cada vez más ricos, se han empoderado de las tierras, han comprado bienes. Están comprando los bienes de la gente pobre” (Empresaria, rapa nui).

“Empezaron a aparecer estos compradores que le compraron a esta gente y esta gente empezó a tomarse terreno por otros lados. Si no, estarían arando los terrenos particulares de cada uno. Sí po, si estas son las consecuencias solamente. Y que la sociedad se tiene que hacer cargo y los terratenientes están felices, llenos de terreno. Y les importa un comino” (Funcionaria de la Unidad Técnica de Arqueología de CONAF, rapa nui).

No obstante lo anterior, cabe rescatar las acciones que algunos empresarios llevan a cabo actualmente en la isla, iniciativas que están dirigidas principalmente a un turismo sustentable. Por ejemplo, desde la Cámara de Turismo se generó un Acuerdo de Producción Limpia, de carácter voluntario, que varios empresarios estarían implementando ya, según nos contó uno de los empresarios asociado a la Cámara.

Ahora bien, sea cual sea el énfasis que se le dé al fenómeno turístico en la isla, lo cierto es que actualmente es su principal actividad económica. “El moai nos da de comer”, como alguien oportunamente me señaló. Y tal ha sido su rol gravitacional, que su desarrollo ha significado el surgimiento de nuevas demandas: “la nueva apreciación de la propia herencia del Pacífico y un deseo de expresar el patrimonio indígena plantearon también interrogantes sobre la autonomía local, la propiedad de la tierra y la reparación de las injusticias del pasado en casi todas las partes de la región” (Fischer, 2005, p. 232, traducción propia).



A modo de cierre

En este capítulo intentamos articular la dimensión monumental dentro de una lógica cultural y económica neoliberal más amplia, a partir de dos ejes centrales: el uso de la imagen del moai, como referente que se exporta desde la isla, y el turismo cultural interno ligado a una idea de Isla-Museo. Ambos fenómenos son formas de apropiación de la otredad, las cuales se dan sobre relaciones de poder preexistentes.

Estas relaciones de poder son manifiestas en las microinteracciones de mediadores, pobladores locales y turistas (Hollinshead, 1999, citado en Salazar, 2006). Esto ha llevado a que algunos autores afirmen que el turismo moderno es una extensión del colonialismo, en tanto retiene a las antiguas colonias en un estado de subordinación perpetua (Nash, Gonsalves, Hall y Tucker, citados en Salazar), viendo las realidades menos agradables de estos países como parte de la experiencia turística (pobreza, inestabilidad política). En nuestro caso de estudio, éstas no serían las variables demandadas, pero creemos que la idea de un destino *premoderno* y frágil, opuesto a los países “modernos” y “desarrollados”, se le asemeja.

A partir de ambos análisis demostramos la predominancia del valor de antigüedad, expresado tanto en la isla como museo al aire libre como en el imaginario actual de ella como *premoderna* y vulnerable. Ambas apreciaciones apuntan a una disolución de lo singular en lo genérico, lo cual es extensible a la misma comunidad (la isla se pierde en la Humanidad). En este sentido, afirmamos que la concepción de la monumentalidad y de la isla bajo tal valor, sumado a la asignación de ésta como museo, favorece una esencialización del sujeto indígena, bajo la cual se restringe la agencia de la comunidad. Esta misma situación se ve en la apropiación actual que se hace de la imagen del moai, la cual “lo saca de su contexto cultural, le impone una cualidad efímera y reduccionista, y borra a los rapa nui de la autoría de su propia producción cultural” (Haun, 2008, p. 12, adaptado).

Estas representaciones manifiestan la fuerza del discurso cultural occidental, como un intento de “superar la otredad, comprender y controlar un mundo que es diferente al propio. La Isla de Pascua es una región caracterizada por haber sido construida pensándola como externa a esto. Se ha pensado a través de imágenes transmitidas por la ideología occidental, basada en el rol que la isla ha jugado en la experiencia de los viajeros, exploradores y otros visitantes que han arribado a sus costas” (Galilea, 2014, p. 67). De esta forma, estas representaciones implican también un control de la otredad rapa nui.

No obstante, desde una perspectiva turística-económica podemos hacer otra lectura, más propositiva y que contemple posibilidades. De forma paralela a la situación anteriormente descrita, también ocurre una mercantilización de este valor de antigüedad en pos del turismo cultural. Los sujetos posmodernos no tienen una esencia unificada y



estable, sino que si en ellos convergen múltiples identidades (Barretto, 2007). Habitan un mundo que sufre un debilitamiento de la historicidad, lo que se traduce en un presente dislocado y fragmentado (Jameson, 2005). En este contexto, los turistas buscan experimentar nuevas emociones y vivir momentos únicos y memorables (Coppin, 2011).

Frente a esto, la proliferación cultural de la isla y el valor de antigüedad mercantilizado se plantean como herramientas de atracción turística, en tanto responde a estas demandas y acentúa su particularidad. Así, la misma comunidad ha sabido manipular las representaciones e imaginarios para (re)construirse como un destino turístico y etnomercado, situación que tiene su expresión en las artesanías, en la Marca Turística, en la Tapati, en las esculturas de moai, etc. Y es que tanto la autenticidad (Cohen, 1988, citado en Salazar, 2006; Barretto, 2007) como el espacio turístico (Coppin, 2011; Barretto, 2007) son construidos socialmente y negociados por la comunidad. Delsing (2009) señala: “los rapa nui están construyendo una autoimagen cultural y mercantilizando esta imagen. Esta simultánea construcción y mercantilización de su autoimagen muestra un compromiso activo en la autodefinición y auto-presentación de su diferencia cultural” (p. 413, traducción propia).

La relación dialógica de la isla con el mundo, ya sea a través del turismo o por medio de las representaciones del imaginario y sus moai, debe ser situada en un contexto neoliberal, el cual mediatiza todas las relaciones sociales y se expande en todos los ámbitos de la cotidianidad. En este sentido, “grupos con una mayor inserción en el mercado tienen mejores oportunidades para “reafirmar sus formas de vida”... que aquellos que se aferran a identidades convencionales y estrategias predicadas sobre la base de una resistencia desde afuera del sistema político económico” (Hale, 1997, p. 579, citado en Delsing, 2009, p. 411). Así, el redescubrimiento cultural y la mercantilización del valor de antigüedad es también una acción política, a la vez que identitaria y económica.



X. REFLEXIONES FINALES

Preguntarnos por el patrimonio siempre supone un gran problema y desafío. No se debe solo a la ausencia de una definición ampliamente consensuada; en él se inscriben diferentes temporalidades, ausencias, intereses, agentes, poderes y discursos, muchos coherentes entre sí, pero la mayoría contradictorios y conflictivos. En nuestra sociedad occidental que ansía cada vez más consumir cultura y buscar identidades y sentidos, cuestionarnos acerca de esto adquiere aún más importancia.

Entendiendo al patrimonio como un fenómeno moderno y un espacio en disputa, cabe preguntarse por su valor y uso, en tanto está sujeto a constantes resignificaciones y transformaciones por parte de diversos actores sociales. En Rapa Nui, el patrimonio siempre ha sido central, sobre todo en su dimensión monumental. En torno a ésta se han inscrito discursos y se han tensionado intereses que no involucran solo a la comunidad; el Estado chileno, los arqueólogos y las arqueólogas, y la sociedad occidental convergen en este mismo espacio. Así, nos encontramos con una multiplicidad de actores que buscan apropiarlo, tanto real como identitaria y discursivamente.

En este contexto, nuestra investigación buscó indagar acerca del valor que la comunidad, a través de sus complejas instituciones, le da al patrimonio monumental, sobre la base de que esta manifestación material es la que mejor nos permite comprender la disputa en torno al patrimonio, dada la relación de indisolubilidad que tiene con la isla. De esto derivó nuestra primera afirmación: es imposible comprender a Rapa Nui sin abordar su dimensión monumental. Sabiendo que el patrimonio es una herramienta que puede ser fácilmente influenciada por las relaciones de poder, decidimos centrarnos en las instituciones locales, ya que son ellas las que toman las decisiones según el valor y uso que le asignen al patrimonio, y a la vez, reúnen los intereses del Estado y la comunidad.

Para responder lo anterior, decidimos abordarlo principalmente desde dos aristas que reflejan aspectos contrastantes del conflicto en torno al patrimonio. Una interna, centrada en los acontecimientos más recientes, y situada espacialmente en el Parque Nacional Rapa Nui. Los actores que aquí juegan podríamos catalogarlos como locales (la comunidad y el Estado). Y otra, que se vuelca al exterior, la cual nos permitió articular globalmente este fenómeno en torno a lo monumental, incorporando a los demás actores que intervienen (los turistas, UNESCO y, en fin, la Humanidad). Ambas expresiones fueron trabajadas a partir de sus manifestaciones recientes, pero reconocemos que tienen una profundidad temporal, por lo que también decidimos detenernos en la historia de la isla. De esto se deriva una segunda afirmación: el valor de lo monumental va más allá que lo espiritual-simbólico, ya que opera además en la esfera de lo político.

De esta forma, distinguimos cinco momentos claves en la historia rapa nui, cada uno marcado por determinados hitos y en los cuales la apropiación, uso y valor del



patrimonio es significativamente distinto. Los más recientes dan cuenta de un cambio de valoración en lo monumental que es radical: se deja el valor de historicidad de las piezas en pos de un valor de antigüedad, que rescata el componente subjetivo y la melancolía que produce el paso del tiempo y la naturaleza en el monumento. El moai como ruina, entonces. Como inevitable cadáver. Y la isla como museo al aire libre que está a la deriva de todos estos cambios y sufre los debacles de la modernidad, en tanto representa lo opuesto a ésta. Sin duda, el paso no es total, y por eso podemos ver una convergencia de ambos en algunos espacios y discursos, así como también la consagración de alguno en ciertos dominios específicos (no podemos pedirle a la ciencia racionalista que desestime el valor científico, objetivo, histórico del moai en pos de una melancólica percepción de éste como ruina).

Estos valores pueden ser esencialmente opositores, pero en ambos casos se pierde la comunidad, ya sea porque se diluye su particularidad dentro de un tiempo homogéneo (valor de historicidad) o en un espacio homogéneo (valor de antigüedad). Ésta es una constatación violenta, sobre todo cuando se la piensa en términos biopolíticos: ambos valores permiten el control del cuerpo y del sentido del sujeto rapa nui. El valor histórico, a través de dispositivos saber-poder que permiten delimitar los espacios por donde pueden transitar los rapa nui, las actividades que pueden realizar, la forma de habitar la isla, el peso que tiene su voz para comprender lo monumental. Y el valor de antigüedad, a través de la esencialización del sujeto rapa nui, entregándolo a la Humanidad y delimitando los espacios simbólicos por donde puede transitar y las tradiciones que puede mantener. En ambos casos es una comunidad frágil la que aparece, con moai que constituyen un paisaje cultural que inevitablemente se verá alterado por la naturaleza y la modernidad.

Esta perspectiva es coherente con la lectura de colonialismo interno de Porteous (1981) y la idea de los pueblos indígenas como víctimas de las víctimas, como el “Cuarto Mundo” de McCall (1998). Asimismo, también concuerda con las representaciones e imaginarios que giran en torno a la isla, y que resultan ser una forma más de apropiación de la otredad rapa nui por parte de la sociedad occidental.

Frente a esta situación, decidimos oponernos y detenernos en los espacios y pequeñas acciones que, como “el género de las instalaciones en el arte” (Delsing, 2009), nos permiten relevar la resistencia y agencia rapa nui. Esto no quiere decir que rechazemos los enunciados anteriores; es, más bien, una vuelta de tuerca. Si el patrimonio es una construcción y herramienta (Prats, 1998; Muriel, 2008; Criado-Boado y Barreiro, 2013), y el poder es descentralizado y circula (Foucault, 2001), entonces podemos superar la idea reduccionista de que la práctica del poder produce al sujeto, a cambio de enfatizar una oposición al poder y el redescubrimiento del sujeto (Touraine, 2000, citado en Aguilera, 2010), en función de la apropiación del patrimonio.



Nos enmarcamos dentro de la observación de Clifford (2001): “para contar esas otras historias, historias locales de supervivencia cultural y surgimiento, necesitamos resistirnos a hábitos mentales y sistemas de autenticidad muy asentados. Necesitamos sospechar de una tendencia casi automática a relegar los pueblos y objetos no occidentales a los pasados de una humanidad cada vez más homogénea. Unos pocos ejemplos de invención y protesta actuales pueden sugerir diferentes cronotopos para la recolección del arte y la cultura” (p. 290).

Entonces, lo monumental se constituye como un mecanismo de poder también para la misma comunidad, la cual lo utiliza como estrategia de presión, difusión, económica y de diferenciación cultural en distintas esferas. “Mientras los rapa nui refuerzan su identidad practicando y perpetuando su patrimonio cultural, hacen al mismo tiempo una abolladura en su identidad como chilenos al no seguir los métodos chilenos” (Delsing, 2009, p. 296, traducción propia), mediante lo cual se logra la suspensión de la soberanía chilena. Aquí es donde entra en juego el “desorden institucional” al que nos referimos en algún lugar de este manuscrito, situación que abre más espacios de acción a la comunidad.

Siguiendo esta línea, la comunidad ha sabido apropiarse del discurso e imaginario sobre la isla y transformarla en una herramienta más, que junto a la producción cultural, le permite no solo reforzar la identidad, sino que también obtener ganancias, acentuar las diferencias culturales, revitalizar el patrimonio y visibilizarse. Un valor de antigüedad mercantilizado, una figura del moai descontextualizada que da vueltas por el mundo, una isla como museo al aire libre. Elementos que, por lo demás, son los que conforman el principio base de la Marca Turística.

Esta lectura del fenómeno patrimonial abre un nuevo camino interpretativo y se traduce en posibilidades y potencialidades futuras para la comunidad, siempre capaz de poner en suspensión cualquier orden colonial. De una manera quizás demasiado alentadora y propositiva, Delsing (2009) señala al respecto: “los rapa nui pueden entonces servir como ejemplo de un pueblo que abre un nuevo camino a través de la modernidad” (p. 427, traducción propia).



XI. BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, R. (2010). Biopoítica, poder y sujeto en Michel Foucault. En *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 11, 27-42.
- Andueza, P. (2000). Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos originarios: el modelo de cogestión en Isla de Pascua. En *Estudios Atacameños*, 19, 113-120.
- Arthur, J. (2014). Ka haka hoki mai te mana tupuna. En *Apuntes del Museo*, 3, 73-94.
- Ávila, F. y Ávila, C. (2010). El concepto de biopolítica en Michel Foucault. En *A Parte Rei*, 69, -6. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/avila69.pdf> [15/09/2016].
- Ayala, P. (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). En *Estudios Atacameños*, 33, 133-157.
- (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). En *Estudios Atacameños*, 49, 69-94.
- Bahamóndez, M. (2000). Isla de Pascua, conservación de su estatuaria: un proceso en desarrollo. En *Conserva*, 4, 57-70.
- (2008). *Las esculturas megalíticas de Isla de Pascua: historia y análisis crítico de sus intervenciones*. Tesina para optar al grado de Doctora de Historia del Arte y Gestión Cultural en el Mundo Hispánico 2007-2008, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.
- Ballart, J. (2010). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel.
- Ballart, J. y Fullola, J. (1996). El valor del patrimonio histórico. En *Complutum Extra*, 6 (II), 215-224.
- Banderas, M. (1947). *La esclavitud en Isla de Pascua*. Santiago: Imprenta Asis.
- Barretto, M. (2007). *Turismo y cultura*. Tenerife: Pasos Edita
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos I* (pp 17-57). Buenos Aires: Taurus
- Bonfil Batalla, G. (2004). Pensar nuestra cultura. En *Diálogos en la acción*, primera etapa, 117-134. Recuperado desde http://www.ilam.org/ILAMDOC/sobi/Guillermo%20Bonfil_Pensarnuestracultura-Pat.pdf [18/06/2015].



- Cabeza, A. (s/f). El patrimonio arqueológico y los pueblos indígenas: reflexiones acerca de América Latina y Chile. Recuperado desde http://www.cedem.cl/C03_lineas/05_lin05/EI%20Patrimonio%20Arqueol%C3%B3gico%20y%20los%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas%20ESP.pdf [3/04/2015].
- Castro, N. (2006). *El diablo, Dios y la profetisa*. Rapa Nui: Rapa Nui Press.
- Charola, E. (1997). *Isla de Pascua: el patrimonio y su conservación*. New York: World Monuments Fund.
- Chauvet, S. (1946). *La isla de pascua y sus misterios*. Santiago: Editorial Zig-Zag.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Comaroff, L. y Comaroff, J. (2012). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores
- Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua [CODEIPA] (2015). *Propuesta Ma'u Henua*. Recuperado desde <http://ciperchile.cl/wp-content/uploads/PROPUESTA-MAU-HENUA.pdf> [21/01/2016].
- Consejo de Ancianos Rapa Nui (2003). Informe del Consejo de Ancianos Rapa Nui. En *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Documento online.
- Consejo de Monumentos Nacionales [CMN] (2015). Acta sesión ordinaria del Consejo de Monumentos Nacionales, lunes 1 de junio del 2015. Recuperado desde http://www.monumentos.cl/consejo/606/articles-52522_documento_01.pdf [15/06/2016].
- (2015). Nómina de Monumentos de 1925 al 05 de marzo del 2015. Recuperado desde <http://www.monumentos.cl/catalogo/625/w3-channel.html> [13/04/2015].
- Coppin, L. (2011). Turismo en Rapa Nui: reflexiones en curso. En Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y a Cultura (Eds.). *Rapa Nui. Pasado, Presente, Futuro* (pp. 113-123). Santiago: OREALC/UNESCO.
- Corbetta, M. (2007). La entrevista cualitativa. En *Metodologías y técnicas de la investigación social*, pp. 344- 373. Madrid: McGraw Hill.
- Corporación Nacional Forestal [CONAF] (1976). *Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui*. Biblioteca Mulloy, Museo Antropológico Padre Sebastián Englert.
- (1997). *Plan de Manejo Parque Nacional Rapa Nui*. Recuperado desde http://www.conaf.cl/wp-content/files_mf/1382466339PNRapaNui.pdf [13/03/2016].



- (2013). Memoria CONAF 2013. Recuperado desde http://www.conaf.cl/wp-content/files_mf/1431361918MEMORIA2013small.pdf [14/04/2016]
- (2014). Informe de gestión 2014 Oficina Provincial CONAF – Isla de Pascua. Disponible en el sitio web de CONAF.
- (2015). Informe Final de la Consulta Indígena sobre la Co-administración del Parque Nacional Rapa Nui en Isla de Pascua. Disponible en el sitio web de CONAF.
- Criado-Boado, F. y Barreiro, D. (2013). El patrimonio era otra cosa. En *Estudios Atacameños*, 45, 5-18.
- Cristino, C., Recasens, A., Vargas, P., González, L., Edwards, E. (1984). *Isla de Pascua: proceso, alcances y efecto de la aculturación*. Instituto de Estudios Isla de Pascua, Universidad de Chile.
- Delsing, M. R. (2009). *Articulating Rapa Nui: Polynesian cultural politics in a Latin American nation-state*. Tesis para optar al grado de Doctora de Antropología, University of California, Santa Cruz.
- Dos Santos, R. J. (2005). Antropología, comunicación y turismo. La mediación cultural en la construcción del espacio turístico de una comunidad de pescadores en Laguna, SC, Brasil. En *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 14, 293-313.
- Ernst, M. (1980). *Una semana de bondad o los siete elementos capitales*. Barcelona: Editorial Gustavo Gill.
- Fischer, S. (2005). *Island at the end of the World: The Turbulent History of Easter Island*. London: Reaktion Books.
- Foerster, R. (2010). Rapa Nui y Chile. Cuatro seducciones y sus lecturas. En *Revista Mapocho*, 67, 51-73.
- (2012). *Rapa Nui, primeras expediciones europeas*. Santiago: Rapa Nui Press.
- (2016a). Una aproximación a la rebelión de 1964-67. En R. Foerster y C. Moreno (Eds.), *More Manava* (pp. 135-234). Santiago: Rapa Nui Press.
- (2016b). Isla de Pascua 1791 a 1862. Introducción a las fuentes (bitácoras y diarios). En R. Foerster y S. Lorenzo (Eds.), *Expediciones a Rapa Nui 1791-1862* (7-37). Santiago: Rapa Nui Press.
- Foerster, R. y Montecino, S. (2013). Las tramas políticas de Isla de Pascua durante el gobierno de la Unidad Popular (UP): 1970-1973. En *Apuntes del Museo*, 2, 56-116.



- Foerster, R., Ramírez, J., Moreno, C. (2014). *Cartografía y conflicto en Rapa Nui*. Santiago: Rapa Nui Press.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Galilea, M. (2014). Representations of Rapa Nui in Chilean literatura: The case of Pablo Neruda. En *Rapa Nui Journal*, 2(2), 66-73.
- (2015). Isla de Pascua en la poesía de Neruda. En *Contracorriente*, 12(2), 90-100.
- Gobernación Provincial de Isla de Pascua (2013). Informe proceso de consulta al pueblo rapa nui de la "Propuesta base del proyecto de Ley sobre regulación de la residencia, permanencia y libre circulación en el territorio especial de Isla de Pascua. Recuperado desde <http://www.gobernacionisladepascua.gov.cl/filesapp/InformeConsultaMigratoria.pdf> [13/01/2016].
- González M. (2002). Aspectos éticos de la investigación cualitativa. En *Revista Iberoamericana de Educación*, 29, 85-103. Recuperado desde <http://www.rieoei.org/rie29a04.PDF> [30/11/2014]
- Grimson, A. (2007). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós.
- Haun, B. (2008). *Inventing 'Easter Island'*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hernández, J. (2005). De resto arqueológico a patrimonio cultural. El movimiento patrimonialista y la activación de testimonios del pasado. En *Boletín Gestión Cultural*, 11, 1-19.
- Hobsbawn, E. (1991). La invención de tradiciones. En *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 4, 97-107.
- Ibáñez, P. y Rauch, M. (1996) Parque Nacional Rapa Nui: Patrimonio de la Humanidad. En *Ka Ugā Te Rogō, Boletín del Parque Nacional Rapa Nui*, 10, septiembre 1996.



- Instituto Nacional de Estadística [INE] (2012). Resultados preliminares del Censo 2012. Disponible en: http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20120831/asocfile/20120831161553/resultados_preliminares_censo_2012.pdf
- Jameson, F. (2005). La lógica cultural del capitalismo tardío. Recuperado desde http://www.caesasociacion.org/area_pensamiento/estetica_postmaterialismo_negri/logica_cultural_capitalismo_tardio_solo_texto.pdf [15/09/2014].
- Llull, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. En *Arte, Individuo y Sociedad*, 17, 175-204.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Manzini, L. (2011). El significado cultural del patrimonio. En *Estudios del patrimonio cultural*, 6, junio 2011, 27-42.
- McCall, G. (1998). *Rapanui: tradición y sobrevivencia en Isla de Pascua*. California: Easter Island Foundation.
- Mella, O. (1998). Naturaleza y orientaciones teórico-metodológicas de la investigación cualitativa. Recuperado desde <http://www.reduc.cl/wp-content/uploads/2014/08/NATURALEZA-Y-ORIENTACIONES.pdf> [04/06/2015].
- Menard, A. (2015). El culto moderno a los indígenas (o el retorno de los indios espirituales). Pp. 1-13. Manuscrito no publicado.
- Menard, A. (2016). El devenir imagen del indígena. En *Diálogo Andino*, 50, 133-140.
- Métraux, A. (1995). *La isla de Pascua*. Barcelona: Editorial Leartes.
- Millahueique, C. (2004). Comentarios sobre patrimonio cultural: una aproximación al patrimonio indígena. En *Revista Pluma y Pincel*, 182, noviembre-diciembre 2004, 38-39.
- Moreno, M. (2002). Patrimonio cultural. Puesta en valor y uso. Una reflexión. En *Vector plus: miscelánea científico – cultural*, 20, 41-49.
- Moreno, C. (2016). La rebelión de 1914. En R. Foerster y C. Moreno (Eds.), *More Manava* (pp.15-78). Santiago: Rapa Nui Press.
- Moreno, C., Zurob, C. (2012). Los rapanui y sus relaciones interculturales. En *Pueblos originarios y sociedad nacional chilena. La Interculturalidad en las prácticas sociales*, PNUD.



- Muriel, D. (2008). El patrimonio como tecnología para la producción y gestión de identidades en la sociedad del conocimiento. En *Revista de Antropología*, 19, 63-87.
- Navarro, J. (2002). Arqueología, identidad y patrimonio. Un diálogo en construcción permanente. En *Revista Tabona*, 11, 7-29.
- Plan de Desarrollo Comunal [PLADECO]. (2013). *PLADECO 2013-2016*. Recuperado desde: http://www.rapanui.net/images/pladeco/Pladeco_2013_2016.pdf
- Porteous, D. (1981). *The modernization of Easter Island*. Victoria: University of Victoria.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- (1998). El concepto de patrimonio cultural. En *Política y Sociedad*, 27, 63-76.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Proyecto de Ley 10683-06. Cámara de Diputados. Primer trámite constitucional, Valparaíso, Chile, 16 de mayo del 2016. Disponible en <http://congresoabierto.cl/proyectos/10683-06> [25/08/2016]
- Quintana, A. (2006). Metodología de Investigación Científica Cualitativa. En *Psicología: Tópicos de actualidad*, 47-84, Lima: UNMSM. Recuperado desde: <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/3634305-Metodologia-de-Investigacion-Cualitativa-A-Quintana.pdf> [03/06/2015].
- Ramírez, J. M. (1992). Artesanía Rapanui: una aproximación etnoarqueológica. En *Artesanías de América*, 37, 63-80.
- Ramírez, J. M. (2004). Manejo del recurso arqueológico en Rapa Nui: teoría y realidad. En *Revista Chungará, Vol. Especial 2004*, 489-487.
- Rauch, M. (1996). *Evaluación de los recursos culturales del Parque Nacional Rapa Nui Isla de Pascua: hakatere hanga hohonu o te henua o Rapa Nui*. Tesis para optar al título de Arqueólogo, Universidad de Chile, Santiago.
- (2006). Patrimonio cultural y áreas silvestres protegidas. Nota Técnica N°169. Edición 319 de Revista Chile Forestal. Corporación Nacional Forestal, Santiago.
- Rauch, M. y Noel, M. (1998). *Manual de capacitación sobre el patrimonio cultural y natural de Rapa Nui*. Parque Nacional Rapa Nui.
- Riegl, A. (1987 [1903]). *El culto moderno a los monumentos*. Madrid: La balsa de la Medusa.



- Ritzer, G. (1996). *The McDonaldization of Society*. Los Angeles: Pine Forge Press.
- Ruiz Olabuénaga, J. (2003). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ruiz, G. (2002). Arqueología e identidad. La construcción de *referentes de prestigio* en la sociedad contemporánea. En *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 4(1). Recuperada desde: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/4-1/ruizzapatero.pdf> [15/03/2016].
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Salazar, N. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. En *Tabula Rasa*, 5, 99-128.
- Seelenfreund, A. (2008). La investigación arqueológica antropológica médica en Rapanui: cuestiones éticas y la comunidad. En *Bioética en investigación en Ciencias Sociales*. Tercer taller organizado por el Comité Asesor de Bioética de FONDECYT-CONICYT (diciembre 2007). CONICYT.
- Serbia, J. (2007). Diseño, muestreo y análisis en la investigación cualitativa. En *Hologramática*, año IV, 7(3), 123-146.
- Subsecretaría de Desarrollo Regional [SUBDERE]. (2015). Consulta residencia 2015-2016. Recuperado desde <http://www.consultaresidencia.subdere.gov.cl/files/LeydeResidencia7.12.2015.pdf> [28/07/2016]
- Thomson, W. (1980). Te Pito Te Henua o Isla de Pascua. En Cristino C., Figueroa, G., Hertlein, L., Mulloy, W., Pinochet, E. y Thomson, W. *Estudios sobre la Isla de Pascua*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Torres, P. (2010). *Te Kuhane o Te Kaija: el paisaje y la persona en Rapa Nui*. Tesis para optar al título de Antropóloga Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Troncoso, A., Salazar, D., Jackson, D. (2008). Ciencia, Estado y sociedad: retrospectiva crítica de la arqueología chilena. En *Arqueología Suramericana* 4(2), 122-145.
- Tuki, M., Hucke, T., Teao, R., Tepano, A., y Zenteno, M. (2003) Informe preparado por los señores Mario Tuki Hey, Tera'i Hucke Atán, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y la señorita Makari Zenteno. En *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.



- Vargas, P., Cristino, C. e Izaurieta, R. (2006). *1000 años en Rapa Nui*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Vergara, J., Foerster, R. y Gundermann, H. (2005). Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994). *Atenea* 491, 71-85.
- Zurob, C. (2007). Estatuto Especial de Administración para Isla de Pascua: reflexiones en torno a la Autonomía y la Educación Indígena. En *Actas del 6° Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I. Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Valdivia.

Otros documentos:

- Bien Público Turismo Rapa Nui (2015). Fase III: Modelo de Sustentabilidad del Plan Estratégico de Turismo y Planes Operacionales. Manuscrito no publicado.
- Convenio de asociatividad entre Corporación Nacional Forestal y Comunidad Indígena Ma'u Henua. 18 de agosto del 2016. Manuscrito no publicado
- Corporación Nacional Forestal [CONAF] (2015, 6 de noviembre). Resolución N° 532/2015.
- Subsecretaría de Desarrollo Regional [SUBDERE] (2015). Propuesta de Anteproyecto de Ley que regula el ejercicio de los derechos a residir, permanecer y trasladarse hacia y desde el territorio especial Isla de Pascua. Manuscrito no publicado.

Noticias online:

- ADN Radio [Adnradio.cl] (2015, 28 de agosto). Detienen a anciano líder Rapa Nui Matías Riroroko. Recuperado de <http://www.adnradio.cl/noticias/nacional/detienen-a-anciano-lider-rapa-nui-matias-riroroko/20150828/nota/2911296.aspx> [30/08/2015].
- Consejo Nacional de la Cultura y las Artes [CNCA] [Cultura.gob.cl] (2 de octubre 2014). Masiva participación del pueblo Rapa Nui en proceso de Consulta Previa Indígena. Recuperado desde <http://www.cultura.gob.cl/consulta-ministerio/masiva-participacion-del-pueblo-rapa-nui-en-proceso-de-consulta-previa-indigena/> [23/11/2015].
- Corporación Nacional Forestal [CONAF] [Conaf.cl] (2015). Consulta al pueblo rapanui por coadministración del Parque Nacional. Isla de Pascua, Recuperado desde <http://www.conaf.cl/consulta-al-pueblo-rapanui-por-co-administracion-del-parque-nacional-rapa-nui/> [25/11/2015]
- La Tercera [Latercera.com] (2015, 29 de marzo). Comunidad Rapa Nui inicia protestas y bloquea sitios turísticos de la isla. Recuperado desde <http://www.latercera.com/noticia/>



nacional/2015/03/680-623075-9-comunidad-rapa-nui-inicia-protestas-y-bloquea-sitios-turisticos-de-la-isla.shtml [03/04/2015]

La Tercera [Latercera.com] (2016, 30 de abril). Bachelet firma proyecto de ley de residencia en Isla de Pascua. Recuperado desde <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2016/04/680-678810-9-bachelet-firma-proyecto-de-ley-de-residencia-en-isla-de-pascua.shtml> [01/05/2016]

El Mercurio de Valparaíso [Mercuriovalpo.cl] (2006, 9 de septiembre). Isla de Pascua no tendrá casino. *El Mercurio de Valparaíso*. Recuperado de <http://www.mercuriovalpo.cl/> [13/5/2015]

Ministerio del Interior [Interior.gob.cl] (2016, 25 de enero). Gran participación en consulta de Rapa Nui que profundiza diálogo entre el Gobierno y los habitantes de Isla de Pascua. Recuperado desde <http://www.interior.gob.cl/noticias/2016/01/25/gran-participacion-en-consulta-de-rapa-nui-que-profundiza-dialogo-entre-el-gobierno-y-los-habitantes-de-isla-de-pascua/> [13/02/2016]

Prensa Presidencia [Prensa.presidencia.cl] (2017, 23 de noviembre). Mandataria encabeza ceremonia de traspaso de la administración del Parque Nacional al pueblo Rapanui. Recuperado desde <https://prensa.presidencia.cl/comunicado.aspx?id=65585> [26/11/2017]

Radio Cooperativa [Cooperativa.cl] (2017, 13 de abril). Comunidad Ma'u Henua entregó cuenta pública de administración en Rapa Nui. Recuperado desde <http://www.cooperativa.cl/noticias/pais/pueblos-origenarios/comunidad-ma-u-henua-entregó-cuenta-publica-de-administración-en-rapa/2017-04-13/185535.html> [26/11/2017]

Radio Universidad de Chile online [Radio.uchile.cl] (2010, 13 de marzo). Pascuenses se oponen a la salida temporal de un moai a Francia. Recuperado desde <http://radio.uchile.cl/2010/03/13/pascuenses-se-oponen-a-la-salida-temporal-de-un-moai-a-francia> [04/05/2015]

Servicio Nacional de Turismo [SERNATUR] [Sernatur.cl] (2015, 22 de julio). Isla de Pascua lanza nueva marca turística y plan estratégico sustentable a 2025. Recuperado desde <http://www.sernatur.cl/isla-de-pascua-lanza-nueva-marca-turistica-y-plan-estrategico-sustentable-a-2025/> [25/09/2016]

Links:

Conaf.cl (2016). CONAF. Corporación Nacional Forestal. Ministerio de Agricultura. [online] Disponible en <http://www.conaf.cl/> [18/05/2016].

Il Cinema del Carbone. <http://ilcinemadelcarbone.it/film/kon-tiki> (28/09/2016)



Monumentos.cl. (2016). CMN. Consejo de Monumentos Nacionales. Gobierno de Chile. [online] Disponible en: <http://monumentos.cl> [18/04/2016].

Musée d'Orsay. [online] http://www.musee-orsay.fr/es/eventos/exposiciones/en-el-museo-de-orsay/exposiciones-en-el-museo-de-orsay-mas-informaciones.html?zoom=1&tx_damzoom_pi1%5BshowUid%5D=118886&cHash=62543a1d89.

Taschen. https://www.taschen.com/pages/es/catalogue/popculture/all/02897/facts.tiki_pop_america_imagines_its_own_polynesian_paradise.htm.



XII. ANEXO 1

MOMENTOS/ EJE TEMPORAL	PRINCIPALES HITOS Y CARACTERÍSTICAS	MANEJO DEL PATRIMONIO	RELACIÓN DE LA COMUNIDAD CON EL PATRIMONIO	VALORES PRESENTES
Las expediciones del siglo XVIII	Primeros contactos (breves y discontinuos). Énfasis geopolítico y científico. Ambiente de expansión imperialista.	Circulación física de objetos móviles (a modo de obsequios e intercambio) y en el imaginario (lo monumental).	Conocimiento del valor que tiene para el navegante. Intercambio controlado y dirigido (como herramienta). Lo monumental entra en juego mediante una lógica de inclusión/exclusión.	Posible valor conmemorativo intencionado. A nivel global, se sientan las bases para el valor histórico (Siglo de las Luces, predominio de la razón y la ciencia).
El vínculo colonial del siglo XIX	Barcos esclavistas y misiones religiosas. Expediciones varias, muchas con fines científicos. Llegada de Dutrou-Bornier y Brander y luego Merlet. Acuerdo de Voluntades de 1888.	Expediciones que tomaban una serie de "muestras", con un aparataje colonial que las sustenta. Consolidación del patrimonio como objeto museográfico.	Idea de un patrimonio disociado de la comunidad (patrimonio <i>des-situado</i> y con nuevos relatos que oculta las historias de apropiación de éste). Continúan los intercambios por parte de la comunidad.	Valor histórico (producto de la reflexión científica).
La compañía, el Estado y el patrimonio (primera mitad del siglo XX)	Administración CEDIP y denuncias de maltratos y abusos. Rebelión de Angata. Autoridad y normas navales desde 1917. Investigaciones (Routledge, Metraux). Llegada de Englert. Declaración de Monumento Nacional y creación del Parque. Se crea el CMN (interés del Estado en arqueología).	Regulación de los principales bienes: la tierra (1933) y el patrimonio (1935). Cláusula sobre cuidado del patrimonio en el contrato con la CEDIP (sin efectos prácticos). Primer inventario (Englert).	Arqueólogos como únicos capaces de hacer "hablar" a un patrimonio "mudo". Continúa la idea de disociación cultural ("tierra de nadie" tanto en el problema de las tierras como en el patrimonio). Intercambios. Informantes (Juan Tepano).	Consagración del patrimonio según su valor histórico. La comunidad queda afuera de las interpretaciones. Importante rol de la arqueología en tanto reflexión científica.
La modernización de la isla (segunda mitad del siglo XX)	Administración de la Armada (hasta 1965). Rebelión de Rapu y Ley Pascua (administración civil). Llegada de funcionarios	Auge de la arqueología institucionalizada. Ley de Monumentos Nacionales (resguarda el	Revaloración por restauración. Restauración en la que participan actores locales. Alojamiento para turistas.	Continuidad del valor histórico. Primeros atisbos del valor de antigüedad (por la concepción de la isla bajo la Isla-



	continentales. Construcción de la base militar y del aeropuerto. Investigaciones arqueológicas (Heyerdahl en 1955). Llegada de CONAF. DL 2885 (Ley Pinochet) Consejo de Ancianos.	patrimonio). Investigaciones sistemáticas, detalladas. Restauración y conservación. Imaginario Isla-Museo.	Mayor valoración y protección. Patrimonio no solo en términos de conservación, si no que ahora también para el turismo (nueva cara del patrimonio como herramienta).	Museo).
Rapa Nui en la esfera global (1993 hasta la actualidad)	Ley Indígena y creación de la CODEIPA. Consejo de Ancianos 2 y Parlamento. Devolución de tierras. Película "Rapa Nui". Declaración como Patrimonio de la Humanidad. Investigaciones científicas. Turismo masivo. Internacionalización.	Restauración del Ahu Tongariki. Ley Indígena y Convenio 169. Desafectación de múltiples zonas del Parque para entregárselas a los rapa nui.	Mediante el turismo. Diversos movimientos de reivindicación. Artesanías. "Movimientos culturales" (bailes, takona, kai-kai, música, etc). Mayor participación e injerencia de la comunidad	Valor de antigüedad generalizado hacia la isla. Continuación del valor histórico en ciertas esferas (convivencia de ambos valores en estos espacios).

Tabla 1. Cuadro sintético sobre los cinco momentos de la isla.



XIII. ANEXO 2



Figura 1. Apropiación de la imagen del moai en “Una semana de bondad” de Max Ernst.
Fuente: www.musee-orsay.fr. Gentileza de Rolf Foerster.

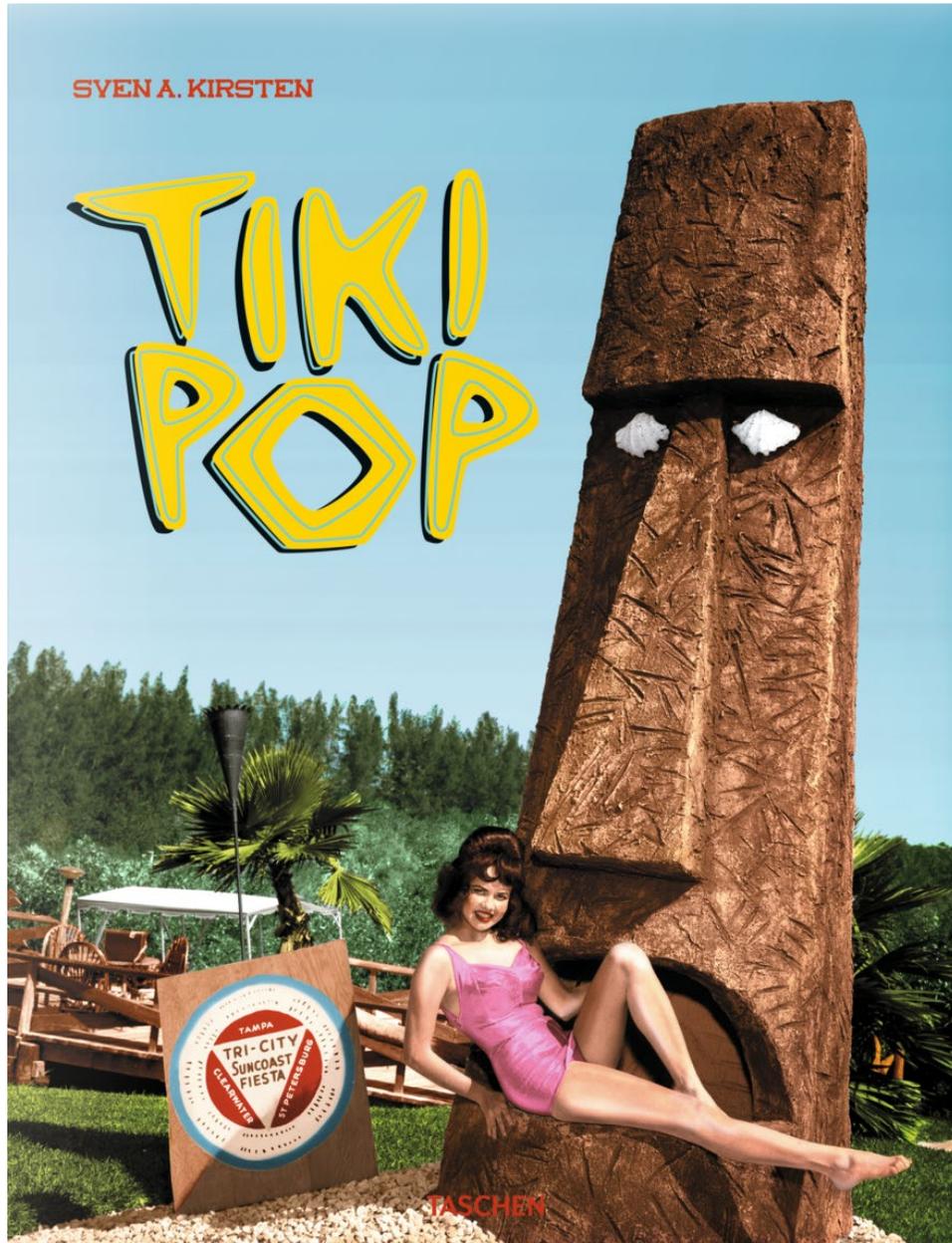


Figura 2. Portada del libro “Tiki Pop” de Sven Kirsten. Fuente: www.taschen.com.
Gentileza de Rolf Foerster



Figura 3. Balsa Kon-tiki de Thor Heyerdahl. Se puede apreciar el ícono *tiki* en la vela.
Fuente: <http://ilcinemadelcarbone.it/film/kon-tiki>



Figura 4. Logo de la Marca Turística Rapa Nui. Fuente: www.sernatur.cl