



UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

Vistiendo las transformaciones culturales: una aproximación a la utilización y significación del textil en Rapa Nui desde los primeros contactos hasta el periodo de cristianización y colonización temprana.

Profesora Guía: Andrea Seelenfreund
Profesor Co-Tutor: Claudio Espinoza
Alumna: Antonia Mardones

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología
Tesis para optar al título de Antropóloga Social

-Santiago, Diciembre 2015-

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que han hecho posible la realización de esta tesis, que han estado presentes desde la discusión y las ideas hasta el apoyo emocional. Quiero que sepan que sin la compañía de todos ustedes este proceso no hubiera sido posible.

En primera instancia quisiera agradecer a mis padres Arturo y Miriam por apoyarme desde un comienzo y por entregarme todas las herramientas necesarias para poder realizar mi carrera, agradecer su confianza y paciencia por el camino escogido y el tiempo que he dedicado a él.

A mis compañeras antropólogas quienes me han acompañado de diversas maneras en este camino y han aportado en diferentes ámbitos. A Francisca Ramírez por impulsarme a participar del Fondecyt 1120175, por orientarme desde la bibliografía que era esencial, hasta escucharme interminables noches sobre los caminos “sin salida” a los cuales llegaba y ella me ayudaba a salir. A Francisca Retamales por sus orientaciones metodológicas, que fueron esenciales para ordenarme. A Jazmín González por el sin fin de conversaciones, a Josefina Arriagada y Katherine Riveros por aportarme con comentarios contundentes.

A mi hermana Magdalena Mardones y Catalina Downey por su ayuda en la lectura y traducción de la bibliografía en inglés.

Agradecer también a todo el equipo de Fondecyt quienes me aportaron con comentarios, observaciones y preguntas a lo largo del proceso desde miradas disciplinares diversas, las cuales enriquecieron mi forma de acercarme a la investigación.

A mis amigos simplemente por el hecho de ser quienes son y estar a mi lado.

Finalmente quisiera agradecer profundamente a mi profesora guía Andrea Seelenfreund, quien no sólo me apoyó desde rol de guía académico sino que me hizo entusiasmar con la disciplina, con los procesos de investigación, impulsándome a seguir la intuición y a perseverar en el trabajo. Quisiera agradecer su enorme generosidad, su paciencia, su entrega pero sobretodo su contagioso entusiasmo. Gracias Andrea por acompañarme en este camino.

Financiamiento:

Esta tesis contó con el financiamiento del proyecto Fondecyt 1120175, a cargo de la Doctora Andrea Seelenfreund, y con una beca de apoyo del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-ICIIS, CONICYT/FONDAP/15110006.

RESUMEN

La presente tesis es fruto de dos años de investigación de carácter documental, sobre el fenómeno de las transformaciones culturales vividas por el pueblo rapanui desde los primeros contactos con navegantes europeos (1722- 1774) hasta el periodo de colonización y cristianización temprana (1864-1888). La problemática se articula a partir del textil en la Isla de Pascua, su utilización y significación dentro del universo cultural rapanui, indagando en las transformaciones en los usos del textil tradicional de la isla y la incorporación de nuevos materiales textiles y confecciones introducidas por los occidentales. Indagamos en cómo esta nueva materialidad fue utilizada y significada por los rapanui. La problemática es abordada mediante un análisis desde la antropología histórica (ethnohistoria) de los documentos de archivo correspondientes a los registros realizados por europeos que llegaron a la isla desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XIX.

El trabajo está centrado en los documentos correspondientes a dos periodos: en primer lugar en los diarios de las primeras expediciones del siglo XVIII, y en segundo lugar en las cartas de los misioneros católicos de la orden de los Sagrados Corazones de Picpus, los relatos de comerciantes que se relacionaron con la Isla a finales del siglo XIX, así como en base a documentos de las diversas expediciones que visitaron a la Isla durante dicho periodo.

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	i
RESUMEN.....	iii
CAPITULO I: INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 <u>Presentación</u>	1
1.2 <u>Antecedentes a la problemática</u>	3
1.3 <u>Objetivos</u>	9
1.4 <u>Hipótesis</u>	10
CAPITULO II: MARCO TEÓRICO y CONCEPTUAL.....	11
2.1 <u>Construcción de alteridad</u>	11
2.2 <u>Situación colonial</u>	17
2.3 <u>Relaciones interétnicas y control cultura</u>	20
2.4 <u>Cultos del cargo</u>	26
CAPITULO III: MARCO METODOLÓGICO.....	28
3.1 <u>Enfoque teórico- metodológico</u>	28
3.2 <u>Definición de temporalidad</u>	32
3.4 <u>Técnicas de recolección de información</u>	33
3.5 <u>Descripción del material trabajado</u>	35
3.6 <u>Análisis de datos</u>	37
CAPITULO IV: ENTENDIENDO RAPANUI EN EL CONTEXTO POLINÉSICO.....	39
4.1 <u>La sociedad polinésica previa al contacto</u>	40
4.2 <u>La importancia del textil en la sociedad polinésica</u>	45
4.3 <u>Rapanui una sociedad polinésica</u>	49
4.4 <u>Los textiles en la sociedad rapanui</u>	56

CAPITULO V: EXPEDICIONES EUROPEAS: PRIMEROS ENCUENTROS.....	61
5.1 <u>El doble descubrimiento: Los primeros encuentros en Polinesia.....</u>	62
5.2 <u>Textiles en los primeros encuentros en Polinesia.....</u>	67
5.3 <u>Los primeros encuentros y el textil en Rapa Nui.....</u>	69
CAPITULO VI: EL TEXTIL DURANTE LA MISIÓN.....	95
6.1 <u>Misioneros en las islas del Pacífico.....</u>	96
6.2 <u>El textil en polinesia en tiempos de la misión</u>	98
6.3 <u>La discursividad misionera.....</u>	100
6.4 <u>Misioneros de los Sagrados Corazones en Rapa Nui.....</u>	103
6.5 <u>La conversión al cristianismo.....</u>	106
6.6 <u>La sociedad rapanui en tiempos de la misión.....</u>	111
6.7 <u>El textil en el contexto de la misión.....</u>	115
6.8 <u>La nueva ritualidad.....</u>	120
CAPITULO VII: CONCLUSIONES.....	122
BIBLIOGRAFÍA.....	124

CAPITULO I: INTRODUCCIÓN

1.1 Presentación

Poco se ha hablado o investigado sobre los textiles en la Isla de Pascua (Rapa Nui) y el papel que estos jugaron en los primeros contactos entre isleños y occidentales, o el rol que tuvieron dentro del proceso de cristianización y colonización, siendo que existe una vasta producción de estudios sobre dicha temáticas en otras islas del Pacífico. Los trabajos de los llamados estudios oceánicos, han trabajado a partir de un enfoque desde la antropología histórica sobre el fenómeno de los “primeros” encuentros entre europeos e isleños en el Pacífico, centrándose en los intercambios y choques culturales para ahondar en cómo ambas partes percibieron al “otro” desconocido. Dentro de estos trabajos varios autores (Colchester, 2003; Kùchler, 2003; Tcherkézoff, 2003, 2004, 2008; Jolly, 2014 entre otros) han relevado la importancia que ha tenido el textil en la historia de las sociedades isleñas y su contacto con occidente.

Para el caso Rapa Nui, abundan por cierto los estudios de carácter arqueológico y más recientemente también se han ampliado en número y temáticas abordadas, los estudios de carácter antropológico e históricos. En particular, se han hecho varios estudios de carácter más bien histórico, sobre el periodo de colonización y cristianización, algunos centrados en la época de la misión (Edwards, 1918; Conte 1994, Englert 1996, Fisher, 2005; Cristino y Fuentes 2011,) y otros en la época de la Compañía Explotadora y su relación con los isleños (Castro, 2006; Moreno Pakarati, 2011; Foerster, 2013).

Otros estudios se han centrado en un análisis sobre la construcción de los imaginarios sobre los rapanui, estudios que hablan sobre la visión que tuvieron los primeros navegantes y luego los misioneros y colonos sobre los isleños (Grifferos, 1995; Delaire, 2005). Entre estos resaltan los trabajos de Muñoz (2007) y Haun (2008) quienes ahondan sobre la creación de estereotipos desde la sociedad occidental hacia los rapanui.

Sin embargo, un tema muy escasamente trabajado es el abordaje del fenómeno de contacto cultural del encuentro entre isleños y europeos desde la mirada de la antropología histórica, relevando cómo ambas partes vivieron y entendieron este encuentro.

En la presente tesis realizo una revisión de la temática textil dentro del contexto de los primeros encuentros, la evangelización y colonización en la Isla de Pascua (1722-1888) siendo un aporte a la escasa investigación que existe en torno a dicha temática en la isla. Nuestra aproximación permite una revisión de este periodo a través de las fuentes documentales, a partir de una mirada crítica de la visión occidental acerca de las costumbres y formas de vida de los rapanui, construidas desde de los relatos tanto de viajeros europeos, misioneros como y colonos. Si bien este material ha sido trabajado por varios autores, la presente investigación se aproxima desde otro ángulo al posicionar la temática de la desnudez y la vestimenta como parte importante del proceso de evangelización y occidentalización de la sociedad rapanui.

La tesis se articula a partir de 6 capítulos, el primero de ellos consiste en la introducción y presentación del problema de estudio, junto a los objetivos e hipótesis.

El segundo capítulo está constituido por el marco teórico donde se articulan los lineamientos que fueron la base del análisis. En primera instancia se profundiza sobre los proceso de construcción de la alteridad desde occidente y la creación de estereotipos sobre lo isleño. Luego se ahonda en una mirada de la situación colonial como fenómeno étnico, para dar cuenta de cómo los actores en disputa poseen diferentes grados de control cultural (Bonfil Batalla, 1988). Finalmente, se trabaja el proceso de evangelización y conversión desde la mirada de los cultos del cargo como una nueva expresión de ritualidad.

El tercer capítulo corresponde al marco metodológico, donde se argumenta la importancia de una mirada desde la antropología histórica (ethnohistoria) en el trabajo de las fuentes documentales para el periodo de contacto y posterior colonización de la isla.

Los capítulos cuatro, cinco y seis corresponden a los resultados de la investigación y están organizados bajo la misma lógica argumentativa que va comparando el contexto cultural general (Polinesia) con el caso particular (Rapa Nui), para lo cual se presentan los distintos periodos históricos, mostrando primero el caso polinésico como base para entender los procesos en Rapa Nui. De este modo en el capítulo cuatro se describe cómo estaba articulada la sociedad polinésica previa al contacto, para dar cuenta del modo de organización de la sociedad Rapa Nui de la misma época.

Luego, en el capítulo cinco se ahonda en el periodo de los primeros contactos entre isleños y europeos dando cuenta de la importancia que tuvo el textil en estos encuentros. Se expone primero algunos de las expediciones que llegaron a otras islas del Pacífico para luego profundizar en las tres primeras que arribaron a Rapa Nui en el siglo XVIII.

Finalmente, el capítulo seis se centra en el análisis de las transformaciones culturales durante el periodo de la misión, y la importancia que tuvo el textil tanto para misioneros como para los isleños. Al igual que los capítulos anteriores se hace una descripción del establecimiento de misiones en otras islas del Pacífico, y luego se profundiza sobre la misión de los Sagrados Corazones de Picpus en Rapa Nui.

1.2 Antecedentes a la problemática

La vestimenta y la ropa han jugado a lo largo de la historia un papel fundamental en la existencia de los individuos y grupos de individuos de las distintas sociedades humanas, representando tanto un elemento utilitario para satisfacer una necesidad básica, el cubrirse del frío o del sol, como un elemento cultural de diferenciación social y marcador de identidad (Küchler y Were, 2005).

Vestir el cuerpo o modificarlo implica una comunicación no verbal de signos identitarios. Eicher (1999) señala que las vestimentas dan cuenta de las diferentes identidades culturales, sobre todo cuando estamos hablando de grupos étnicos,

señalando que las vestimentas constituyen objetos materiales que dan cuenta de la pertenencia a un grupo, es decir evidencian la identidad étnica.

Importancia del textil en Polinesia

En las sociedades polinésicas las telas juegan un rol fundamental dentro del universo simbólico y ritual, al ser éstas sociedades que se estructuran sobre la base de un sistema de obligaciones recíprocas centradas en la idea del don (Mauss, 1991). Las formas de adquirir prestigio y poder en este escenario se cimientan a partir del acto de regalar.

En la Polinesia existen dos categorías en torno al hecho social de regalar, uno está constituido por la comida y otro por la “ropa sagrada”. Un elemento diferenciador entre ambas categorías es el carácter sagrado del objeto dado. Según Tcherkézoff (2003), lo sagrado debe ser entendido como un elemento que simboliza la totalidad, es decir al grupo mayor, sea este la sociedad en su conjunto o uno de sus subgrupos, como familias, linajes o clanes.

Sólo las telas tienen este carácter de sacralidad en la Polinesia; son de este modo los objetos de intercambio ritual por excelencia. Estas se confeccionan a partir de la corteza interior de algunos árboles empleando técnicas milenarias, se las denomina genéricamente “*tapa*”, palabra de origen tahitiano, si bien en cada isla tienen un nombre particular. Estas telas de corteza, junto a las esteras y las mantas no son propiedad de un individuo sino que pertenecen al grupo mayor, y tienen inscritos en ellas la historia familiar, por ende son objetos destinados a la circulación, a diferencia de la comida.

Otro elemento fundamental de las telas es su vínculo con lo sagrado. Éstas tienen la capacidad de capturar y atraer la esencia de los dioses, característica que se hace presente a partir del acto ritual de envolver en telas (Tcherkézoff, 2003). Las telas de corteza en particular se utilizaban dentro de contextos rituales ligados con la jerarquía social pero también con la divina, dando cuenta de la forma en que los polinésicos entendían el mundo.

El significado ritual de la tela de corteza se asocia con la piel, y muchos de los rituales presentes en la Polinesia se estructuran a partir del acto de envolver y desenvolver. Así tanto en los ritos funerarios como en la investidura de un jefe se envuelve el cuerpo para atraer el *mana* de los ancestros o los dioses. A su vez el textil también da cuenta de la sacralidad de sitios, restos mortuorios o personas de alto rango social, que a través del acto de envolver denotan su carácter tabú (Babadzan, 2003; Thomas, 2003).

Así como dentro de la cultura polinésica el textil desempeñaba un papel fundamental dentro del sistema de intercambio ritual, en la historia del contacto entre Europa y las sociedades polinésicas también las telas jugaron un rol importante como objeto de intercambio entre navegantes europeos e isleños. Durante los primeros encuentros las telas fueron demandadas por los polinésicos como uno de los objetos preferidos para intercambiar. En estos primeros encuentros con occidente las telas fueron también fruto de malos entendidos entre ambas culturas, donde las formas de entender del “vestir” y el “desvestir” se vieron confrontadas y muchas veces mal interpretadas por los viajeros europeos, que vieron en la “desnudez” un indicador de libertinaje sexual en las islas (Tcherkézoff, 2003; Sahlins, 2008).

Rapa Nui una sociedad polinésica

La sociedad rapanui previa al contacto con occidente estaba estructurada como el resto de las sociedades polinésicas sobre la base de una red sutil de obligaciones recíprocas que se materializaba en la acción de regalar o de entregar ciertos objetos. Métraux (1941) habla sobre una sociedad que funcionaba bajo el sistema del don. McCall (1996) a su vez sostiene que la sociedad rapanui se basaba en un sistema de reciprocidad, donde se daban amplios patrones de intercambio, y existía una distribución diferencial de los recursos.

El textil de la Isla de Pascua será entendido ante lo recién expuesto, bajo la idea de que las telas de tela de corteza (*mahute* en rapanui), tenían un rol dentro de la estructura social similar al que poseía en el resto de las sociedades polinésicas.

La información acerca del textil en Rapa Nui, particularmente de las telas de corteza, su producción y contexto de utilización dentro de la cultura previo al contacto con occidente, proviene de las bitácoras y diarios de viaje de los exploradores europeos de finales de siglo XVIII y comienzos del XIX, información que es escasa y está sesgada por la visión decimonónica eurocentrista de la época (Seelenfreund, 2013). Dichos documentos dan cuenta de las formas de vestir de los rapanui al momento del contacto, los materiales de los cuales estaban hechas las telas y como éstas eran utilizadas.

Son luego los misioneros quienes documentan mayor información sobre los textiles en sus diarios y cartas, pues son ellos los primeros extranjeros en habitar en la isla por periodos prolongados de tiempo.

Misioneros en Rapa Nui: Transformaciones y permanencias culturales

La llegada de los misioneros de la orden los Sagrados Corazones de Pipctus a Rapa Nui fue poco tiempo después de la época de las redadas esclavistas (1862-1863), que capturaron y llevaron a gran cantidad de la población isleña a trabajar como esclavos al Perú. Entre quienes se encontraban las elites sacerdotales y el último de los *Ariki mau*. Esto impactó fuertemente a la población la cual se redujo dramáticamente (McCall, 1996; Conte, 1994). En los estudios sobre Rapa Nui referentes a esta época podemos encontrar dos posturas contrapuestas en relación al impacto de estos sucesos en la cultura isleña. Por un lado, autores como Métraux, (1941), Englert (2007), Cristino (2011) entre otros ven en esto un quiebre cultural, que representaría el inicio del proceso de aculturación de la población, argumentando que fruto de estos acontecimientos la sociedad rapanui se habría quedado sin especialistas que transmitieran los valores culturales “tradicionales”, viéndose expuesta a la imposición de nuevas formas culturales introducidas por la acción evangelizadora.

Por otro lado nos encontramos con una visión, que releva el papel activo del isleño en este proceso de transformación, autores como McCall (1996), Moreno Pakarati (2011) y Foerster (2013), señalan la importancia de entender que los rapanui fueron adaptándole a las costumbres occidentales de manera estratégica.

Según McCall (1996) la conversión de los rapanui al cristianismo es un caso de reorganización de ciertos elementos culturales pues las antiguas creencias tradicionales rapanui en espíritus protectores siguieron existiendo luego de la introducción de la doctrina católica en la isla, es decir, ambos sistemas de creencias funcionaban de manera paralela.

El autor sugiere que dicha conversión y la adopción de la moral y costumbres católicas fue más bien una estrategia para obtener ciertas garantías, un medio para obtener un fin. Se tomarán estos postulados entendiendo el fenómeno no desde la concepción utilitarista medio-fines sino, desde una visión que comprenderá el proceso de evangelización cristianización de una forma dialógica, donde el pueblo rapanui actúa de manera consiente y no pasiva.

Los rapanui comenzaron a jugar bajo las lógicas culturales de quienes disponían de medios materiales de los cuales ellos querían sacar provecho (Foerster, 2012). Este hecho tiene además como antecedente los múltiples contactos con los europeos que visitaron la isla a finales del siglo XVIII y comienzos y mediados del XIX, los cuales posibilitaron a los isleños la adquisición de conocimientos que les permitió perfeccionar sus técnicas de relación comercial con los barcos que continuaron llegando a las islas. El autor piensa que “esta habilidad para discernir los elementos cruciales de la conducta de los extranjeros y usarlos luego para sus propio provecho (...) puede haberse originado en su experiencia con las variadas nacionalidades que hospedaron durante el período anterior a 1864” (McCall, 1996: 28).

Siguiendo esta visión de los acontecimientos, postulo que esta crisis junto con la llegada de los misioneros implicó una adecuación de las formas culturales antiguas, una relectura de las mismas a partir de la apropiación de elementos culturales traídos por los nuevos habitantes occidentales. En este sentido más que ver la cultura rapanui como una esencia estática que se vio quebrada por agentes externos, veo este proceso como un diálogo, donde los rapanui fueron agentes activos.

Este proceso de transformaciones culturales es preciso situarlo en un contexto de ocurrencia más amplio, así nos encontramos con que los cambios en el textil indígena y

la introducción de técnicas y telas europeas en la Polinesia, en general, van de la mano con la conversión al cristianismo en las islas. La evangelización no sólo disciplinó en una nueva doctrina religiosa sino que también en nuevas formas de entender el mundo, que implicaron la implementación de un nuevo calendario, con una nueva moral y concepciones del cuerpo, lo cual se reflejó en un cambio en los usos de los textiles tradicionales y en la incorporación del textil occidental (Thomas, 2003).

De este modo el proceso de cristianización de los rapanui fue parte de una empresa colonial mayor que se inserta en toda la historia del Pacífico. A diferencia de otras islas o archipiélagos donde llegaron misioneros tanto protestantes como católicos, en Rapa Nui sólo se instalaron misioneros de congregaciones católicas. Esto hace una diferencia sustancial en relación a los cambios en el textil, pues donde las misiones, que se emplazaban en el territorio insular eran protestantes, los misioneros llegaban acompañados de sus mujeres, quienes ayudaron a implantar el modelo de la mujer virtuosa trabajadora en labores de casa bajo el prisma victoriano.

Bajo este escenario y a partir de la importancia simbólica y ritual que poseían los textiles a lo largo de la Polinesia la presente tesis profundiza en la problemática de las transformaciones culturales en Rapanui que se ven reflejadas en el uso y significación del textil, particularmente en la utilización de las telas introducidas por Occidente, tanto por navegantes, exploraciones científicas, como por los misioneros y comerciantes.

El problema de estudio aborda las transformaciones culturales vividas por el pueblo rapanui en el periodo de cristianización y colonización temprana. Se entenderá acá el fenómeno colonial como fenómeno étnico, el cual implica un contacto prolongado entre sociedades diferentes, que habitan el mismo espacio territorial (Barth, 1976; Bonfil Batalla, 1988; Cardoso de Oliveira, 2007). Centraré el análisis a partir de los planteamientos de Bonfil Batalla (1988) quien postula que en este diálogo entre culturas en permanente interacción se da un control cultural desde ambas partes en diferentes ámbitos de la cultura.

A partir de la reflexión anterior surge las preguntas de que guiarán el desarrollo de la investigación: Correspondiendo la primera a la principal y las siguen a las secundarias

- ¿Qué rol jugaron los textiles dentro del proceso de transformación cultural que se vivió en la Isla de Pascua producto del proceso de contacto y cristianización?
- ¿De qué manera se desarrolló el proceso de transformación cultural desde la época de los primeros contactos hasta el periodo de cristianización y colonización temprana en la Isla de Pascua?
- ¿Cómo se resignificaron las telas y con ello la vestimenta occidental por parte de los isleños?
- ¿Qué importancia ritual y de estatus se le otorgó a los nuevos textiles?

1.3 Objetivos

Objetivo general

Describir y entender (interpretar) las transformaciones culturales vividas por el pueblo rapanui durante el proceso de cristianización temprana, a partir del uso y significado que se le otorgó a los textiles introducidos.

Objetivos Específicos

- 1) Identificar la importancia del textil tradicional local (*mahute*) dentro de la cultura rapanui al contacto con occidente.
- 2) Identificar el papel que tuvo el textil en los primeros encuentros entre rapanui y las expediciones europeas durante el siglo XVIII
- 3) Identificar el lugar que ocupó el textil introducido en el proceso de cristianización temprana en la isla.
- 4) Caracterizar los usos y **significaron** que les dieron los rapanui a los textiles introducidos por los occidentales.

1.4 Hipótesis

El impacto de la cultura occidental en la cultura rapanui, tiene su mayor influencia durante el periodo de cristianización llevado adelante por la misión católica de los Sagrados Corazones que se instala en la Isla desde 1864. Durante este periodo comienza un fuerte proceso de transformaciones culturales que influenciará la forma de ver y entender el mundo de los isleños, por ende su cosmología; se produce así una fusión de elementos simbólicos de ambos sistemas culturales (foráneo y local) que le permiten a los rapanui entender este nuevo mundo y sus formas de funcionamiento.

Bajo el escenario de dominación colonial, los textiles europeos son incorporados dentro del sistema de creencias rapanui como un elemento para afrontar las nuevas lógicas culturales occidentales. Existe así una apropiación del textil occidental que es utilizado como una nueva materialidad que permite afrontar este nuevo espacio cultural.

CAPITULO II: MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

“Conocer una cultura implica conocer su sistema de valores expresados. Conocer a culturas en contacto es conocer las lecturas equívocas que se hacen de esos valores, su transformación y su reconocimiento” (Dening, 1980: 6).

Para adentrarse en el análisis de las transformaciones culturales vividas por el pueblo rapanui durante el periodo de cristianización y colonización temprana en la isla, ha sido necesario poner el foco en primera instancia sobre el fenómeno de contacto cultural entre Europa y la Isla de Pascua, donde se produce el encuentro y desencuentro entre ambas culturas que se ven enfrentadas a una alteridad que debe ser nominada y entendida. Para abarcar dicha temática en el presente capítulo se trabajará en la construcción de un corpus teórico donde la primera línea de acercamiento se hará a partir del abordaje conceptual de los procesos de construcción de alteridad desde los postulados de Briones (1998) sobre la construcción de estereotipos étnicos, y de Muñoz (2007) quien habla sobre la exotización en el caso Rapa Nui. En esta misma línea nos acercamos a los postulados de los llamados “estudios oceánicos”, particularmente las aproximaciones de Dening (1980) y Sahlins (2008) quienes sitúan la mirada sobre el encuentro cultural en las islas del Pacífico como fenómeno que pone en contacto dos universos culturales radicalmente diferentes.

Una segunda línea de aproximación teórica ahondará en la discusión en torno al hecho colonial, como fenómeno que se establece a partir del contacto continuo entre dos sociedades diferentes donde una se posiciona por sobre la otra, articulándose las relaciones sociales a partir de la subordinación y dominación (Menéndez, 1969; Balandier, 1973; Aguirre Beltrán, 1991; Hobsbawm, 2006). Lo anterior da paso al abordaje teórico del proceso colonial a partir del fenómeno étnico, es decir de la distinción de grupos sociales diferenciados unos de otros que se encuentran en relación constante, y por ende en cambio y reorganización. Se trabajará con los conceptos de situación colonial y control cultural como corpus teórico para el análisis de las

transformaciones culturales (Barth, 1976; Bonfil Batalla, 1988; Cardoso de Oliveira, 2007).

Finalmente en este capítulo se abordan las transformaciones culturales a partir de los *cultos del cargo*, formas rituales que se dieron a lo largo del Pacífico con la introducción del cristianismo en las islas, y cuya denominación dice relación con las cargas en alimentos de los aviones y de los barcos. En este apartado trabajo con los postulados de Guiart (1970) sobre los cultos en cuestión, y con el trabajo de Castro (1996) sobre mesianismo en Rapa Nui.

2. 1 Encuentros y desencuentros: La construcción de la alteridad

Desde sus comienzos los estudios de la disciplina antropológica han estado orientados a la explicación de un “otro”, que se opone en todo rango de cosas a un “nosotros” occidental. De este modo la disciplina ha ido ordenando a los diferentes pueblos bajo las matrices conceptuales propias de occidente, clasificando y nominando a este “otro” ajeno.

Sin embargo la construcción del “otro”, no ha sido exclusividad de la disciplina antropológica sino que se extiende a toda relación entre grupos humanos diferentes, donde los individuos se identifican con su núcleo de pertenencia y a la vez se diferencian de los demás. Una maximización de este fenómeno se dio en los procesos de “descubrimiento” y la posterior instalación de los dominios coloniales a nivel global, donde Europa se posiciona a partir de la creación de categorías para poder relacionarse con la alteridad desconocida.

La llegada de los viajeros europeos a las islas del Pacífico a partir del siglo XVI provocó un choque cultural entre “dos mundos” absolutamente disímiles, choque que significó para ambas partes el encuentro con un “otro” desconocido y ajeno. Este encuentro con el otro, este acercamiento a la alteridad implica una vinculación con lo propio, con la identidad, con el saber que se es diferente de algunos, pero también similar a otros, que

se pertenece a un grupo o espacio determinado. Este ejercicio de identificación se manifiesta y despliega de numerosas formas que permiten al grupo representarse y pensarse a sí mismo y a los otros. Como señala Fontana, “todos los hombres se definen a sí mismo mirándose en el espejo de los otros” (Fontana, 2000:117).

El encuentro y desencuentro cultural que significó el contacto entre los europeos y los habitantes de las islas del Pacífico Sur, trajo consigo la construcción de alteridades, desde ambos lados de la playa (Denning, 1980) que se fueron gestando en el proceso que significó encontrarse con la alteridad y verse a sí mismo, marcando los límites de lo que es propio del “yo” y lo que corresponde al “otro”.

Para entender los procesos de representación de la alteridad he tomado los postulados de Briones (1998), quien en su estudio sobre la etnicidad en contextos de relaciones interétnicas nos habla sobre los procesos de representar y relacionarse con el “otro” a partir del concepto de alterización. La alterización se genera, según la autora, a partir de la relación continua de grupos diferenciados culturalmente y se despliega como un acto clasificatorio que crea estereotipos culturales fijos, para explicar la diferencia. Los estereotipos culturales, no son en sí el otro, sino que se constituyen como construcción socio-histórica, es decir, son el producto del acto clasificatorio de un grupo determinado sobre otro, y que fija las formas de las relaciones sociales a partir de la diferencia.

Muñoz (2007) señala que para el caso Rapa Nui, el proceso de alterización desde los europeos hacia los isleños, se dio a partir de la creación de un estereotipo particular, el estereotipo de lo exótico. El proceso de exotización implica sacar de contexto al sujeto exotizado, como un imaginario de lo que se observa. Implica un encuentro y a la vez un desencuentro, pues en la medida que se genera un estereotipo para explicar al otro, se genera una distancia del sujeto. Adhiero a los postulados de Muñoz (2007) en el sentido de que los viajeros europeos se situaron desde la exotización del isleño para explicar su diferencia.

Ahora bien, mi interés es situar estos conceptos en el marco de los contactos y posterior cristianización y colonización en Polinesia y en Rapa Nui en particular, trabajar sobre los procesos de alterización y construcción del otro, desde ambas miradas, es decir no sólo desde quienes llegan a las costas isleñas, sino que también desde quienes habitan en ellas. Para ello se abarcarán propuestas de análisis desde los llamados estudios oceánicos, que trabajan un abanico de aproximaciones multi o bidisciplinarias, proponiendo acercamientos desde la historia y la antropología al estudio de los contactos culturales en las islas del Pacífico Sur.

Uno de los autores que trabajó desde lo que se denominó antropología histórica es Greg Denning, quien se interesó en el estudio de los contactos culturales en Oceanía y las dinámicas de alteridad que se produjeron fruto de estos contactos, intentando reconstruir el pasado de las sociedades denominadas por la historiografía como pueblos “sin historia”, no como un rescate o reivindicación del *otro* sino problematizando las condiciones bajo las cuales se dio el proceso de contacto (Mondragón, 2006).

Para el estudio de los contactos culturales, Denning propone abordar el mundo indígena (en este caso el polinésico) desde sus propios principios de realidad, a partir de la utilización de metáforas analíticas inspiradas en metáforas isleñas, incorporando las imágenes e ideas que utilizaron los isleños desde su ontología, a partir de una interpretación de las percepciones polinésicas del tiempo, espacio y cosmos (Denning, 1980).

Sahlins (2008) señala que los encuentros culturales en el Pacífico cuestionaron la idea europea de tiempo y causalidad histórica. Para dar cuenta de las estructuras significativas de dos mundos que se encuentran, el autor deja de lado la oposición entre “*estructura*” e “*historia*” al reconsiderar las condiciones contingentes de los acontecimientos. En primer lugar Sahlins (2008) entiende la estructura como las relaciones simbólicas del orden cultural, donde éstas son articuladas por las

circunstancias históricas particulares, y viceversa: “Diferentes órdenes culturales tienen sus modos distintivos, propios, de producción histórica” (Sahlins, 2008: 12).

Dado que los esquemas culturales son ordenados por la historia, su actualización en una época particular transforma sus significados en la medida en que se realizan en la práctica, “la cultura se ve históricamente alterada en la acción” (Sahlins, 2008: 9). De esta manera, el *acontecimiento* es una actualización de un fenómeno general, por lo que en su práctica el esquema de la estructura se ve constantemente reformado por el envío de nuevos elementos. Estos elementos están influenciados además por la capacidad creativa de los sujetos históricos involucrados (Sahlins, 2008).

En el proceso de transformación es fundamental la interacción entre el orden cultural instituido y el practicado por los individuos. La estructura se redefine en la acción en sí y en sus potencialidades:

En sus proyectos prácticos y en su organización social, estructurados por los significados admitidos de las personas y las cosas, los individuos someten estas categorías culturales a riesgos empíricos. En la medida en que lo simbólico es de este modo, lo pragmático, el sistema es una síntesis en el tiempo de la reproducción y la variación (Sahlins, 2008: 10).

Para hablar de cómo los sujetos dentro de una misma sociedad significan las cosas de manera diferente, Sahlins ejemplifica esta relación con el caso de Hawái, donde Cook fue visto o interpretado por la aristocracia isleña, como un guerrero divino, por la clase sacerdotal como una manifestación del dios Lono, y por el resto del pueblo como cualquier otra cosa (Sahlins, 2008).

Este proceso presenta una constante revaloración de las categorías al estar ligados los ámbitos significativos con sus referentes empíricos. Esta revaloración se da en el juego entre la transformación de los significantes y su influencia sobre los significados. Las

revaloraciones dependen de las posibilidades de significación socialmente compartidas, lo empírico no se conoce como tal, sino como una significación cultural.

Entre los modelos culturales y sus realizaciones prácticas, Sahlins hace la categorización de dos tipos ideales: *las estructuras prescriptivas y las estructuras funcionales o performativas*, respectivamente. Las primeras están representadas por las formas sociales instituidas, y lo prescriptivo dice relación con un modelo o estructura que define o establece ciertos criterios de acción. Las segundas están relacionadas con la acción performativa, es decir el acto que al enunciarse realiza lo que significa. Sahlins hace esta diferencia para superar la dicotomía entre *estructura y praxis*, pues señala que en general en ciencias sociales se establece que son las estructuras o las formas institucionales las que crean acciones y no viceversa, argumentando que si bien el enunciado “la amistad genera regalos” es verdadero, el inverso “los regalos generan amistades” también lo es (Sahlins, 2008:12).

En relación a las transformaciones culturales Sahlins señala que las circunstancias contingentes influyen de manera diferentes a los órdenes performativos y prescriptivos, los primeros se adecúan al cambio, mientras que los segundos “asimilan, en cambio, las circunstancias a sí mismas, mediante una negación de su carácter contingente o circunstancial”. En este sentido nada es nuevo para la estructura

Lo que acontece, entonces, es la proyección del orden existente, aun cuando lo que acontece no tenga precedentes (...) Aquí todo es ejecución y repetición (...)
En comparación, el orden hawaiano es históricamente más activo, de una doble manera. En respuesta a las condiciones cambiantes de su existencia (...)
el orden cultural se reproduce así mismo en el cambio y como cambio (...) el sistema simbólico es sumamente empírico. Somete sin cesar las categorías a los riesgos mundanos (Sahlins, 2008:13).

En este sentido Sahlins plantea que al ser la contingencia sólo una actualización de una totalidad más amplia, hay ciertas sociedades que en su estructura se encuentran

predispuestas al cambio y que, por lo tanto, se muestran más susceptibles a la redefinición. Este sería el caso de las sociedades polinésicas.

El autor critica categorías dicotómicas occidentales que se aplican al estudio cultural: historia/estructura, estabilidad/cambio, para señalar que no pueden considerarse a la historia y a la estructura como alternativas excluyentes. La historia hawaiana se funda en la estructura, y la ordenación sistémica de lo contingente, al igual que la estructura, resulta ser histórica. La historia hawaiana demuestra que la cultura funciona como una síntesis de estabilidad y cambio, de pasado y presente, de diacronía y sincronía.

De este modo entiendo a la sociedad rapanui, dentro del universo cultural mayor de las sociedades polinésicas, comprendidas éstas bajo los postulados de Sahlins como sociedades que contienen en sí al cambio, pues el acontecimiento histórico es aquí la forma empírica del sistema cultural. Esta concepción de la cultura rapanui se hace más relevante en función de los múltiples cambios a los cuales la sociedad se vio enfrentada previo a la llegada de los primeros viajeros europeos, como posteriormente también.

Ahora bien, para entender el proceso de transformación cultural vivido por el pueblo rapanui durante la colonización misionera, se hace necesario adentrarse en la discusión del contexto donde se producen dichas transformaciones, es decir el contexto de colonización, para lo cual se ha trabajado con los conceptos de *situación colonial* y *dominación colonial*.

2.2 Situación colonial

La situación colonial hace referencia a un proceso histórico de larga duración que nace a raíz de la reorganización de las sociedades europeas con el fin del orden monárquico, el establecimiento del capitalismo, el desarrollo industrializado y el expansionismo colonial. A mediados del siglo XIX el desarrollo del capitalismo temprano exige a las sociedades europeas asegurarse el abastecimiento de materias primas para la

producción industrializada, descansando así, el desarrollo económico de Europa sobre la explotación de las colonias (Menéndez, 1969; Hobsbawm, 2006).

Hobsbawm (2006) señala que la necesidad de contar con espacios territoriales productores de materias primas impulsó el desarrollo de los imperios coloniales, lo cual exigió a los países capitalistas europeos el control y administración territorial de las colonias, produciéndose así una división del mapa mundial entre las potencias imperiales europeas. El autor argumenta que la “era” que se desarrolla entre 1875 y 1914 tiene la característica particular de ser el periodo donde nace un nuevo tipo de imperio: el imperio colonial, donde comienza a desarrollarse también un nuevo tipo de escenario mundial dividiéndose los países entre atrasados y avanzados.

Según Menéndez (1969) la situación colonial tiene etapas de desarrollo; parte con la conquista y la apropiación del territorio nativo, continúa con la administración de dicho territorio por parte de la empresa colonial, y finalmente con la autonomía política de la colonia.

Balandier (1973) por su parte trabaja el concepto de situación colonial, haciendo referencia al fenómeno donde la sociedad occidental europea establece un dominio económico, político y cultural sobre sociedades más pequeñas. El autor señala que dicha situación se establece a partir de las relaciones de subordinación que ejerce una *minoría racial* diferenciada culturalmente de una mayoría autóctona o nativa.

La ideología que está a la base de la situación colonial y justifica la empresa expansionista, posiciona a la sociedad occidental en un estatus de superioridad sobre las sociedades autóctonas o nativas, superioridad que se expresa en términos materiales y morales. Se presenta así al nativo desde una mirada estereotipada y estigmatizadora, que justifica la acción colonial. La situación colonial es percibida por los colonizadores como una misión civilizadora que explica la inevitabilidad de la conquista europea, en tanto sociedad portadora de una superioridad total, en lo tecnológico, lo militar, lo religioso y lo ético (Balandier, 1973).

En relación al fenómeno colonial nos encontramos con los planteamientos de Aguirre Beltrán (1991) quien postula que uno de los factores causales en la transformación de las culturas y las sociedades que las contienen, está determinado por la situación de dominación donde un grupo social ejerce control sobre otro grupo que tiene formas de vida “menos complejas”. El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se articulan para sustentarla, es lo que el autor llama el *proceso dominical* (Aguirre Beltrán, 1991).

El autor señala que existen diferentes mecanismos de dominación que desarrollan dentro del proceso dominical: La segregación racial, el control político, la dependencia económica, el tratamiento desigual, mantenimiento de la distancia social, *la acción evangélica* (Aguirre Beltrán, 1991).

Siguiendo los planteamientos de Aguirre Beltrán entenderemos a los actores presentes en la situación colonial en una relación dicotómica de grupo dominado y grupo dominante, en tanto actores existentes en una situación de dominación colonial, donde el grupo dominante pasará a ejercer el control económico y político sobre un territorio en común, control que en un pasado fue ejercido por la población nativa (grupo dominado). Sin embargo, como veremos a continuación esta relación dicotómica no evita que ambos grupos puedan ir teniendo cuotas de control en otras áreas de la vida social y cultural, y por ende no son concebidos como sujetos pasivos sino como actores que inciden dentro del proceso de transformación.

En este sentido retomamos además los postulados de Sahlins (2008) quien hace referencia a los estudios de los llamados “pueblos dominados” que están expuestas a los cambios que vienen del “exterior”. Es decir, cambios producidos por el contacto permanente con otras sociedades que ejercen algún tipo de poder sobre ellos, para argumentar que dichas transformaciones no suponen la inexistencia de un sistema cultural propio de los pueblos, quienes orquestan este cambio desde el interior, desde sus propias estructuras significativas.

2.3 Relaciones interétnicas y control cultural

Relaciones interétnicas

El proceso de dominación colonial puede ser abarcado como un *proceso étnico*, proceso que se establece en virtud de las relaciones sociales entre dos grupos diferenciados culturalmente, los cuales comparten un territorio en un momento histórico particular. Siguiendo esta línea me centro entonces en los postulados de Bonfill Batalla (1988) que trabaja el fenómeno colonial como fenómeno étnico, proponiendo la noción de *control cultural* como centro de análisis que articula los conceptos de *grupo étnico*, *identidad étnica* e *identidad cultural* (Bonfil Batalla, 1988).

En primera instancia el establecimiento y delimitación del concepto de *grupo étnico* se debe en a los trabajos de Fredrik Barth (1976), quien fijó su atención en diferenciar el concepto de cultura con el de grupo étnico, enfocándose en el análisis de las relaciones sociales y sus representaciones para comprender los límites y las fronteras de dichos grupos. El concepto de grupo étnico implica una constante relación entre unidades sociales diferenciadas culturalmente. Para poder nominar la alteridad y autodenominarse es preciso mantener un contacto con ella, así la conformación del grupo está mediada por la relación que éste tenga con los otros. En esta relación los individuos se identifican con el grupo de pertenencia y a la vez se distinguen de los demás, excluyéndolos de lo propio (Barth, 1976).

Los grupos étnicos han sido definidos a partir de características contrastivas de pertenencia, es decir ante la oposición que existe en la relación misma entre dos grupos diferenciados culturalmente que se **encuentra** en contacto, pues los miembros de cada uno de los grupos se **considera** como parte de la colectividad. Así los individuos que pertenecen a un grupo étnico utilizan elementos de diferenciación, potenciando ciertos rasgos culturales que consideran son significativos de lo propio, “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (Barth, 1976:15).

Entendiendo a los grupos étnicos bajo esta lógica dicotómica de la diferenciación con los otros y la identificación con lo propio, es necesario tener en cuenta que para su conformación y continuidad, requieren del establecimiento y mantención de límites, límites que exigen que para su preservación el contacto social entre los grupos se vea mediado por el mantenimiento de las pautas de conducta culturales propias del grupo que guían la interacción étnica. Los límites del grupo se establecen en virtud de categorías de pertenencia y adscripción étnicas, “una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo a su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación” (Barth, 1976: 15).

Por otro lado, hay que tener en cuenta que el concepto de grupo étnico no es un concepto estático ni rígido, sino que implica un proceso de constante movimiento, de cambio y de reconstrucción de las identidades al interior de los grupos. Siguiendo la idea de la mutabilidad de los grupos étnicos, Cardoso de Oliveira (2007) pone el énfasis sobre el concepto de identidad en el análisis de los fenómenos étnicos. Para el autor, la identidad étnica se define en virtud de sus características contrastivas, acá el criterio de relación es central, donde las líneas de definición de la identidad de un individuo como perteneciente a un grupo dado estarán dadas por la oposición de la relación entre un “*otros*” y un “*nosotros*”.

Control Cultural

Dado que el foco de la investigación está centrado en los procesos de transformación vividos por el grupo étnico, más que sobre la construcción identitaria del mismo, no ahondaré en el concepto de identidad étnica que tiene variadas aristas de definición. En este sentido, vuelvo sobre los planteamientos de Bonfill Batalla (1983, 1988), cuyo corpus teórico se sustenta bajo la idea central de la *mutabilidad y la transformación* de las formas culturales que el grupo maneja y cómo estas transformaciones van haciendo y conformando al grupo en virtud de la elección sobre ciertos elementos culturales, para lograr una adaptación a las circunstancias externas, en este caso la dominación

colonial. Es importante dar cuenta que esta elección no presupone la negación o inexistencia de la dominación al cual los grupos étnicos se ven sujetos en situaciones de dominio colonial. No implica una libertad absoluta de elección, sino más bien explica cómo el grupo escoge ciertos aspectos de la vida cultural para mantener la existencia del grupo como tal frente a este nuevo escenario (Bonfil Batalla, 1988).

Según el autor el grupo étnico estaría dado por cuatro características particulares: se constituye a partir de un conjunto social que tiene la capacidad de reproducirse a sí mismo, que comparte un origen en común, cuyos miembros se identifican entre sí como un “nosotros”, y comparten ciertos elementos culturales. Además, tiene la característica de ser una colectividad que se mantiene en el tiempo, es decir que tiene una historia y un devenir, que se articula a partir del origen común, el cual se expresa en el mito de origen que es entendido como un elemento cultural que forma parte del sistema de creencias, entendidas como el conjunto de *representaciones consientes de las representaciones colectivas inconscientes*. Los rasgos culturales del conjunto social son entonces el origen común, la identidad colectiva, el territorio compartido una organización política más o menos definida y un lenguaje común (Bonfill Batalla, 1988).

Ahora bien el grupo étnico puede ser definido en función de la cultura. Bonfill Batalla (1988) argumenta que es a partir de una porción de la cultura, no de la cultura en su totalidad, la cual él define como *cultura propia*. La forma como el grupo se relaciona con su cultura propia, es lo que él denomina *control cultural*.

Bonfill Batalla (1988) sostiene que en las relaciones interétnicas existen ámbitos diferentes de la cultura los cuales se articulan a partir del concepto de *elementos culturales* y las decisiones que el grupo toma sobre dichos elementos. Los elementos culturales pueden ser *propios* o *ajenos* al grupo de pertenencia. Los primeros están constituidos por el *patrimonio cultural heredado*; este a su vez es resultado de un proceso histórico y por ende tiene la característica de ser un resultado en el tiempo, siendo transmitidos por los miembros del grupo de generación en generación. Los segundos constituyen elementos que el grupo no ha producido ni es capaz de

reproducir, pero que forman parte de su vida social al encontrarse en contextos de permanente contacto con otro grupo social.

Los elementos culturales propios pueden ser de diversos tipos: materiales, organizacionales, de conocimientos, simbólicos (códigos comunes) y emotivos. Los elementos o recursos materiales (cultura material) se entienden acá como componentes de la cultura, como elementos culturales en sí mismos.

El autor define el *control cultural* como un sistema, donde se articulan una serie de niveles y de mecanismos de *decisiones* que el grupo social toma sobre los *elementos culturales* tanto *propios* como *ajenos*, que son necesarios para el ejercicio de las acciones sociales. El control cultural es de este modo la capacidad que tiene el grupo de tomar decisiones.

El grupo étnico va a estar determinado por el *control cultural* que posee en un momento histórico particular y por ende es el resultado de un proceso de larga duración. En este sentido, supone la existencia de continuidad de ciertos aspectos y transformaciones de otros. En los contextos de relaciones interétnicas, el autor señala que existen ámbitos de la cultura, a los cuales el grupo tiene acceso de manera diferenciada. De este modo coexisten la *cultura propia* del grupo y la *cultura ajena*. En función de la capacidad de decisiones que tenga el grupo sobre los elementos culturales tanto propios como ajenos Bonfill Batalla (1988) define los siguientes ámbitos de la cultura (Ver Tabla 1):

1. Cultura autónoma: Está constituida por la toma de decisiones *propias* sobre elementos culturales *propios* porque son producidos por el grupo o porque son patrimonio preexistente.
2. Cultura impuesta: Es la parte de la cultura donde ni las decisiones ni los elementos culturales son propios del grupo.
3. Cultura apropiada: Está conformada por la capacidad de decisión que adquiere el grupo sobre elementos culturales ajenos. Esto implica la modificación de partes de la organización social lo que conlleva un reajuste de los aspectos simbólicos y

emotivos, lo cual permite un manejo del elemento apropiado, (lo cual se materializa en una nueva ritualidad). Los cambios en la cultura autónoma hacen posible el surgimiento de la cultura apropiada dentro de un grupo.

4. Cultura enajenada. Esta porción de la cultura está dada por los elementos culturales propios sobre los cuales el grupo ha perdido la capacidad de decisión, en general en escenarios de dominación colonial. Esto se da por la pérdida de la fuerza de trabajo que es administrada por los agentes coloniales.

No son los elementos culturales por si mismos lo que definen los cuatro ámbitos de la cultura, sino la relación del control cultural que cada grupo ejerce sobre ellos. En este sentido el grupo étnico se expresa como una unidad que domina la cultura autónoma a partir del cual define su identidad colectiva, que hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. En escenarios de relaciones interétnicas, la cultura propia por un lado estará conformada por la cultura autónoma y por la cultura apropiada, donde los elementos culturales son controlados por el grupo (Bonfil Batalla, 1988).

Tabla 1. Ámbitos de la Cultura (según Bonfill Batalla, 1988)

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta
	Cultura Propia	Cultura Ajena

Las decisiones son propias cuando se ejercen dentro de instancias reconocidas como legítimas por el grupo, no son libres y se tiene un número reducido de opciones sobre todo en situaciones de dominación colonial donde la cultura dominante ejerce restricciones y limita el número de opciones con que contaba la cultura dominada. La legitimidad implica un acuerdo mínimo sobre quien o quienes les corresponden la toma de cada una de las decisiones. Este acuerdo descansa en valores y creencias

compartidas por el grupo sobre lo que es correcto e incorrecto, creencias que son representaciones colectivas, códigos simbólicos (Bonfill Batalla, 1988).

Procesos de transformación cultural

En las dinámicas de las relaciones interétnicas ambos grupos sociales llevan adelante acciones de adaptación en relación al control cultural que ejercen. En este sentido las relaciones interétnicas son asimétricas pues el control cultural que ejerce cada grupo es desigual. Para abarcar las relaciones interétnicas bajo una situación de dominación, se pone énfasis en los proceso de trasformación. Para esto el autor señala que existen tres procesos de transformación (de resistencia, de apropiación y de innovación) que se dan al interior del grupo dominado:

1. Resistencia: El grupo dominado actúa en el sentido de mantener vivos los contenidos de la cultura autónoma. Esta puede tener un carácter explícito o implícito (el mantenimiento de la costumbre puede ser una forma de resistencia implícita)
2. Apropiación: el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Este proceso culmina cuando el grupo es capaz de producir y reproducir por sus medios los elementos culturales ajenos que en esta acción pasan a ser propios.
3. Innovación: El grupo crea un elemento cultural propio. La importancia de este proceso no es la innovación por sí misma, sino su relación con el control cultural que el grupo ejerce, pues para que existan proceso de apropiación debe existir innovación. Cuando se genera la apropiación de un elemento cultural material, por ejemplo un objeto, es necesario la modificación de representaciones simbólicas.

Los cambios en la amplitud y los contenidos de cada uno de los cuatro ámbitos de la cultura del grupo dominado son el resultado de la acción de alguno de estos procesos.

2.4 Cultos del cargo

Los cultos del cargo o cultos al cargo son movimientos de corte milenarista producidos en diferentes lugares de Oceanía que se originaron dentro de las poblaciones nativas luego del contacto con las colonias europeas. Se les denominó de tal forma pues el concepto de *cargo* hace alusión al cargamento en mercaderías que trasportaban los barcos y luego los aviones europeos hacia las islas del Pacífico. Estos movimientos tuvieron su auge después de la Segunda Guerra Mundial, donde los misioneros que se encontraban en las islas jugaron un rol fundamental en la trasmisión de la cultura occidental cristiana que sirvió de base para la aparición de dichos movimientos. Los lineamientos básicos de estos cultos cargo se basan en los rituales apropiados sugeridos por la figura de una persona carismática, -especie de profeta del cargo –quien recibe un mensaje de los antepasados, o de forasteros poderosos que prometen a éstos, barcos o aviones cargados de bienes.

Jean Guiart (1970) hace una revisión de las causas del surgimiento del culto en cuestión, en Melanesia señalando que el fenómeno de la misionización no puede ser entendido como un elemento externo a la población nativa sino más bien debe entenderse al cristianismo como un agente activo dentro de la cultura local, que se encuentra en permanente dialogo con el sistema de creencias tradicional.¹

El autor señala que la adopción del cristianismo en el Pacífico se fue dando a medida que la población local entiende que la religión occidental es una manera de obtener los beneficios a los cuales sólo los “hombres blancos” tenían acceso, es decir al cargo.

“Más de la mitad de la población (...) pensaba que a través de la aceptación de la civilización europea y su religión ellos automáticamente obtendrían o ganarían acceso a la comida del hombre blanco, herramientas, dinero, ropa,

¹ Entendiendo tradicional, como el sistema de creencias previo a la llegada de los misioneros.

comodidad doméstica, facultades mentales y fuerza de carácter” (Guiart. 1970: 125).

Esta concepción se basa en la idea que el Dios cristiano provee a los hombres blancos de bienes materiales, así como los dioses y antepasados locales proveían del *mana* necesario para el bienestar de la población. Es importante destacar que si bien los estudios antropológicos reconocen el incremento de los cultos del cargo en el Pacífico a partir de la Segunda Guerra Mundial, ello no niega la existencia previa de dichos movimientos para la época de los contactos entre isleños y embarcaciones europeas.

Castro (1996) a su vez, señala que la introducción del cristianismo en la Isla de Pascua se dio en un contexto de crisis cultural, donde la aparición de los misioneros y su capacidad para obtener bienes materiales fueron significados por la población rapanui como nuevos detentadores de *mana*. El autor se refiere así a los movimientos de resistencia indígena en Rapa Nui ante los abusos coloniales a comienzos del siglo XX destacando el carácter mesiánico de los mismos. “(...) el imaginario nativo vio en la conversión al cristianismo, en sus ritos y oraciones, un lenguaje ritual imprescindible para provocar el acceso al universo de los misioneros, sus bienes y su Dios” (Castro 1996: 5). Si bien el autor se refiere a los movimientos de corte mesiánico ocurridos en la Isla a comienzos del siglo XX, particularmente la rebelión de Angata, adhiero a sus postulados en relación a la introducción al cristianismo en la isla, y la forma en cómo los isleños vieron a los misioneros.

Los planteamientos de ambos autores en relación a los cultos del cargo serán tomados como punto de partida para entender el fenómeno de la colonización misionera en Rapa Nui y el papel que en dicho contexto jugaron tanto los textiles locales como los occidentales. El cargo aparece como un concepto apropiado para analizar la problemática textil en el contexto de cristianización en la isla, sobre todo en lo que respecta al textil introducido por la misión católica, al ser utilizados estos últimos en rituales de invocación a los cargamentos de los buques chilenos que llevaban abastecimientos a las misiones.

CAPITULO III: MARCO METODOLÓGICO

“(...) no considero que las doctrinas del pasado, sean la pura expresión de los intereses de sus autores: les reconozco también un cierto grado de verdad; pasar por los discursos para acceder al mundo, equivale, tal vez, a tomar una desviación, pero ésta también conduce a él (...) también los discursos son acontecimientos, motores de la historia, y no solamente sus representaciones” (Todorov, 1991: 15).

3.1. Enfoque teórico- metodológico

La metodología que se estructura la presente investigación responde a una aproximación de carácter cualitativa, es decir una investigación que se ocupa de la interpretación de fenómenos sociales que no son susceptibles de medición, donde se le otorga validez a los aspectos subjetivos de la realidad social. De esta manera el objetivo principal de esta metodología es la riqueza, profundidad y calidad de la información y no la cantidad y estandarización (Taylor y Bogdan, 1986: 21).

La metodología cualitativa releva la importancia de las subjetividades propias de los actores sociales, centrándose en las construcciones significativas e intentando captar el sentido detrás de actos y discursos (Guber, 2004). De este modo, esta forma metodológica “se mueve en el orden de los significados y sus reglas de significación: los códigos y los documentos, o significaciones” (Canales, 2006: 19) intentado interpretar las complejas relaciones que pueden observarse en los fenómenos sociales y culturales.

Al ser el foco de esta tesis las transformaciones culturales vividas por el pueblo rapanui a partir de la utilización y significación del textil introducido por europeos y chilenos, desde los primeros contactos hasta el periodo de colonización y cristianización temprana (1722-1888) en la isla, ha sido relevante contar con una aproximación teórico metodológica coherente para abordar dicho fenómeno. Por ello se ha optado por trabajar desde la etnohistoria o antropología histórica como corpus teórico

metodológico, tanto por el objeto de estudio que esta ha perseguido, como por su quehacer en el abordaje e interpretación de las fuentes documentales.

En primer lugar la etnohistoria como aproximación, implica integrar conceptual y teóricamente las herramientas analíticas que nos entregan la antropología y la historia para el estudio de la realidad social, buscando examinar los fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores locales y sus recursos culturales (Turner, 1998; Fogelson, 2001).

La perspectiva etnohistórica ha sido foco de debate teórico y epistemológico desde su nacimiento. Esta se institucionaliza como enfoque en los años '50 en Estados Unidos con la creación de la American Society for Ethnohistory, tras el intento de un abordaje multidisciplinario del estudio de las culturas “colonizadas” por Europa. Los límites de su quehacer han estado en constante redefinición durante la segunda mitad del siglo XX, encontrándose éstos aún poco establecidos. Su objeto de estudio se ha fijado desde la historia de los pueblos colonizados previo a su encuentro con occidente, pasando por la historia colonial y postcolonial de los mismos, hasta el intento del rescate de la visión del “otro” con el fin de dar cuenta de las percepciones de quienes fueron colonizados y finalmente al análisis de los discursos coloniales y nacionales presentes en las fuentes (Turner, 1998).

Entre las décadas de 1960 y 1980, varias aproximaciones disciplinarias tanto históricas como antropológicas² van a encontrar en la etnohistoria o antropología histórica un enfoque teórico-metodológico indispensable para abarcar la temática de las transformaciones culturales producidas por los procesos de contacto entre la civilización occidental europea y las sociedades colonizadas por ésta (Turner, 1998; Fogelson, 2001). Desde los estudios oceanistas (Dening, 1966; Keesing, 1984; Jolly & Thomas 1992; Thomas, 1994; Sahlins, 2008), surge también luego de los procesos de

² Estudios norteamericanos sobre las poblaciones nativas, estudios asiáticos postcoloniales, estudios subalternos, estudios andinos, nueva historia y nueva etnografía en la historiografía Oceanía, escuela de los Anales (École des Annales, Francia)

descolonización en las islas del Pacífico, una aproximación que se focaliza en la investigación de los contactos culturales, con el fin de reconstruir el pasado de las sociedades denominadas “sin historia” (Wolf, 2005), no como un rescate o reivindicación de la “voz del otro” sino como una problematización de las condiciones bajo las cuales se dio el proceso de contacto en el Pacífico (Mondragón, 2006).

Este enfoque va tener su máxima expresión en los llamados *estudios subalternos* que van a situar su foco en la estructura discursiva del colonialismo, evidenciando el hecho colonial e intentando superarlo, para lo cual se centran en el esfuerzo de deconstruir los discursos coloniales (Thurner, 1998: 465; Mondragón, 2006:8).

Por otro lado desde la influencia de la *école des Annales* se enfatiza la importancia de reconocer dentro del quehacer etnohistórico, el rol interpretativo del investigador sobre su material de trabajo, es decir los documentos, resaltando la importancia de la voz de quien investiga las fuentes documentales bajo la premisa de que no hay historia sino historiadores (Fogelson, 2001). El fundamente filosófico detrás de esta premisa es que la historia está social o culturalmente construida y por ende “(...) los historiadores, no ofrecen un reflejo de la realidad sino representaciones de la misma” (Burke, 1996: 28).

Siguiendo esta misma línea, los estudios históricos sobre el Pacífico, comienzan a comprender la historia como narrativa, que contiene una discursividad y una forma de representación del mundo, resaltando la necesidad de hacer una lectura crítica del texto histórico “a través de una mirada etno histórica del pasado – lo cual suponía la apertura de supuestos históricos coloniales a conceptos oceánicos de tiempo, espacio y cambio social” (Mondragón, 2006: 3).

Así la etnohistoria ha intentado situarse como una visión crítica del discurso colonial eurocentrista, convirtiéndose “a la vez (en) un proyecto reivindicativo, un método crítico y un quehacer académico” (Thurner, 1998: 473).

Jiménez Núñez (1972) resalta que es indispensable entender el quehacer del etnohistoriador como el de un arqueólogo o un antropólogo, que toma los modos de aproximación de ambas disciplinas pero difiere en su material de trabajo. Habla de que se debe entender la labor etnohistórica de este modo pues en una primera instancia el etnohistoriador se acerca al documento como el arqueólogo de campo se acerca a una excavación en busca de ciertos hallazgos, y luego su quehacer se analoga al del etnólogo pues trabaja con las fuentes documentales haciendo de ellas su material etnográfico (Jiménez Núñez, 1972).

Por su parte Martínez (2000) señala que la etnohistoria ha intentado dar cuenta de las voces del “otro” que es posible rescatar entre líneas. Sin embargo, es indispensable situar el documento bajo el marco epistémico de quien escribe y de la sociedad a la cual pertenece, pues es ésta quien pone los límites y estructura los discursos que subyacen al texto escrito. De este modo, la etnohistoria debe abarcarse como una disciplina reflexiva que sea consiente de los universos discursivos en que se mueve.

Se entiende así la etnohistoria como una propuesta teórica y metodológica necesaria que contribuya a trabajar el contacto cultural como objeto de estudio complementando las aproximaciones desde de la historia y la antropología. Resulta de este modo un enfoque acorde al período y la temática de la presente investigación, resaltando como el más adecuado para abordar tanto la etapa del contacto de Rapa Nui con occidente como el posterior proceso de cristianización y colonización de la Isla.

Se ha privilegiado una metodología que trabaje con material de archivo, pues la investigación sobre la temática del textil en Isla de Pascua para el periodo en cuestión es aún muy escasa. No existen trabajos etnográficos que aborden la temática durante el siglo XX, y sólo contamos con el material de registro de viajeros, científicos, y posteriormente colonos, misioneros y personal de la Armada de Chile quienes visitaron, vivieron y tomaron registro o bien coleccionaron objetos por su carácter exótico. Creemos que es un primer acercamiento fundamental a la problemática, pues nos otorga la información base a partir de la cual se puedan realizar estudios posteriores.

3.2 Universo de estudio: Delimitación de la temporalidad

El periodo histórico donde se inserta la presente tesis, corresponde a un momento donde se desarrollan fuertes transformaciones culturales fruto de los primeros contactos, sus repercusiones y luego la posterior permanencia de los misioneros de la orden de los Sagrados Corazones en la Isla, y su acción evangelizadora. El pueblo rapanui venía sufriendo transformaciones de carácter demográfico que impactaban en las bases culturales de la sociedad, fruto de las expediciones esclavistas que tomaron prisioneros a gran parte de la población de la isla para llevarla a trabajar como esclavos a las haciendas del sur del Perú (McCall, 1996). A su retorno, a consecuencia del contagio experimentado en el Perú, los pocos que regresaron a la isla desencadenaron una epidemia de tisis y viruela, que mermaron la población (Maude, 1981).

Muchas de los estudios sobre el pueblo rapanui generados durante la primera mitad del siglo XX, señalan que este fue uno de los puntos de inflexión para la cultura rapanui “antigua” o “tradicional”, puesto que todos los especialistas religiosos y los conocedores de las costumbres “ancestrales” fueron apresados en las redadas esclavistas y fallecieron ya sea en el Perú o en los viajes de regreso; señalando que la cultura rapanui era la decadencia de un “pasado glorioso” donde se habían construido las grandes esculturas megalíticas. Si bien dicho hecho histórico marcó un hito en la cultura rapanui, no adherimos a la interpretación de los acontecimientos, en el sentido de haber causado la desestructuración cultural. Más bien postulamos que el pueblo rapanui a lo largo de su historia, específicamente desde su “descubrimiento” en 1722 hasta la instalación de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua a comienzos del siglo XX, se ha visto enfrentado a múltiples presiones externas (las expediciones esclavistas, las epidemias, la evangelización, la Compañía Explotadora), y sin embargo, ha sabido adecuarse a dichas presiones sin perder los elementos culturales intrínsecos que los constituyen como pueblo. Postulamos que uno de los principios fundamentales que articulan la matriz cultural rapanui desde los momentos de contacto han sido la transformación y adecuación a los impactos de dichos contactos culturales.

Fijamos entonces el espacio temporal donde se inserta la problemática, desde la llegada de los primeros europeos en 1722, particularmente las tres primeras expediciones (la holandesa a cargo de Jacobo Roggeveen, la española a cargo del capitán Felipe González de Haedo y la inglesa a cargo del capitán James Cook, y seguimos luego con la llegada del primer misionero Eugenio Eyraud en 1864, y la instalación de un subdelegado del Estado chileno (Alberto Sánchez Manterola) en 1900. Los eventos intermedios incluyen la instalación de la misión en la Isla con la llegada del padre H. Roussel y tres mangarevanos en 1866, la llegada ese mismo año del comerciante francés J. B. Dutroux Bornier junto con el padre Gaspard Zumbohm y al hermano Théodule Escolan, la partida de los misioneros hacia Tahití en 1871 después de 5 años en la isla tras los conflictos mantenidos con J. B. Dutroux Bornier, la formalización de la compañía explotadora entre Brander y Bornier; la llegada de Alexander Salmon, heredero de Brander, con 20 tahitianos el año 1879; el regreso ese mismo año del padre H. Roussel, quien instauro una nueva monarquía al estilo tahitiano; la anexión de la isla al Estado chileno por Policarpo Toro el año 1888, y finalmente la venta de la compañía de Brander al francés Merlet el año 1895 con la instalación de los primeros administradores y subdelegados como Sánchez Manterola.

3.3 Técnicas de recolección de información

El abordaje metodológico de la presente tesis se ha desarrollado en torno al trabajo de recopilación de información de fuentes secundarias a partir de la lectura de bibliografía especializada en torno a la temática de la investigación y la revisión y clasificación de documentos de archivo. A continuación se desglosan ambas estrategias de recopilación de información:

- **Recopilación bibliográfica sobre Polinesia:**

La tesis se ha desarrollado en primera instancia a partir de una extensa revisión de bibliografía especializada relacionada con el textil en la Polinesia, profundizando en las investigaciones que abordan tres materias diferentes: Primero las relacionadas con la importancia del textil dentro del universo cultural polinésico, luego las que dan cuenta

del fenómeno de contacto entre las islas del Pacífico y las expediciones europeas y finalmente las que dicen relación con las transformaciones en los usos textiles producto de la acción evangelizadora de los misioneros. La finalización del trabajo de revisión de cada una de estas materias estuvo sujeto al criterio de saturación de la información encontrada (Eco, 1999).

- **Recopilación bibliográfica sobre Rapa Nui:**

En forma paralela a las lecturas sobre el contexto polinésico, se trabajó en una revisión del material bibliográfico antropológico e histórico sobre Rapa Nui: Primero sobre el periodo de contacto con occidente (1722 a 1862) y luego el periodo de misionización y colonización en la Isla de Pascua (1862 a 1888), para comprender los procesos históricos donde se inscribe la problemática.

- **Búsqueda y recolección de documentos primarios (archivo):**

En primer lugar se realizó un trabajo de lectura y clasificación de la información encontrada en los documentos relativos a las primeras expediciones europeas que llegaron a la Isla, a finales de siglo XVIII y principios del XIX. Estos corresponden a diarios de viaje, bitácoras, y otros documentos realizados por los comandantes y tripulantes de las embarcaciones, referentes al periodo entre 1722 y 1862. Se trabajó particularmente con la versión traducida al castellano de los documentos originales compiladas por Rolf Foerster (2013).

A su vez se llevó a cabo la revisión y clasificación de los documentos correspondientes al periodo de la cristianización y colonización temprana (1864-1888). Estos fueron divididos según el carácter del documento y corresponden a:

1. Correspondencia eclesiástica de los Sagrados Corazones de Picpus (1863-1888); acá se utilizó la versión traducida del francés al castellano publicada por Rolf Foerster (2013).
2. Diarios de viajes de expediciones científicas (1868 -1888): Se trabajó con la versión traducida y publicada por Rolf Foerster así como con los documentos traducidos al inglés y publicados en versión digitalizada por el Rapa Nui Journal.

3. Memorias de la Corbeta O'Higgins. publicada por Rolf Foerster (2013).
4. Estudios etnográficos que se realizaron desde finales del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX a partir de la recopilación de la memoria oral de los rapanui de la época con el fin de rescatar la "cultura tradicional" previa al contacto con occidente.

3.4 Descripción del material trabajado

Para hacer una descripción del material de trabajo, se ha dividido a este según dos criterios, primero el carácter del documento y luego por la condición de quien lo escribe. De este modo se han agrupado en: 1) diarios de viajes y expediciones científicas, 2) correspondencia y memorias eclesiásticas, 3) diarios y correspondencias de comandantes de buques de la Armada. A continuación se realiza una descripción de los documentos trabajados, dando cuenta tanto de las epistemes o discursos presentes en los escritos como la forma narrativa y la información que contienen y hacia donde estaban direccionados, es decir cuál era la intención y el fin del documento

Diarios de viajes S. XVIII: Este tipo de documento tiene la característica de estar escrito con el fin de informar a la sociedad occidental del siglo XVIII, en particular a los ministerios de marina, sobre los hallazgos encontrados durante sus viajes a sociedades exóticas y recónditas. Estos documentos tiene el fin de dar cuenta de aspectos naturales de los lugares recorridos. De este modo nos encontramos con una detallada descripción de los paisajes insulares, de los aspectos geológicos, así como su flora y fauna. También se da cuenta de las características de la población nativa, desde una perspectiva exotizante. La estructura narrativa de los textos es descriptiva de los acontecimientos del viaje, a modo de diario, por ende la primera persona es el eje central de la narrativa, legitimando la información por el hecho de ser un actor presencial de los acontecimientos. La descripción de la población nativa se da a partir de la narración de sucesos de encuentros, dando cuenta de la reacción de éstos y sus formas de interactuar entre ellos y con los europeos. Acá nos encontramos con una escritura marcada por un fuerte componente interpretativo de los hechos, sesgado por el discurso occidental de la época.

Diarios expediciones científicas S. XIX: Estos documentos siguen la misma línea de los anteriores, los cuales son citados dentro de los textos como referentes. En este sentido a la narración se le añade otro componente, la cita de las apreciaciones de los primeros viajeros del siglo XVIII contrastándola con la propia visión. El documento se divide en relato del viaje; descripción de los aspectos naturales, geográficos y geológicos; diario de los acontecimientos durante la estadía y descripción de la población. Esta parte del documento contiene una narración fuertemente calificativa, donde la “descripción objetiva” está acompañada siempre de la adjetivación de lo que se observa, generalmente negativa. Difieren estos documentos de los anteriores, en que el narrador presenta un grado de familiaridad mayor con la realidad insular, al tener como base los relatos de los viajeros del siglo anterior.

Correspondencias Sagrados Corazones: Estos documentos tienen como fin último dar cuenta a la misión de los Sagrados Corazones en Tahití y a la casa matriz en Europa del estado de avance de la evangelización en Isla de Pascua. Podríamos dividirlos en dos tipos, la primera de carácter únicamente administrativa, que da cuenta del estado de la misión y sus avances, la segunda que como estudio etnográfico, **que** habla sobre las características de la isla y del pueblo rapanui. Acá la narrativa está fuertemente impregnada de una carga de valor; las descripciones están siempre acompañadas de valoraciones hechas desde el prisma moral católico.

Diarios y correspondencia de comandantes: Este material está compuesto por tres tipos de documentos, los primeros corresponden a diarios de navegación de capitanes de la corbeta chilena O’Higgins, los cuales dan cuenta de los acontecimientos vividos diariamente desde el inicio de navegación desde puerto chileno hasta que ancla frente a las playas de Isla de Pascua. La estructura narrativa es descriptiva. Los segundos documentos corresponden a instrucciones de viaje de la corbeta que se materializa en un listado de las instrucciones que orientan los objetivos del viaje. Finalmente el tercer documento representa un escrito descriptivo de Rapa Nui, tanto del ámbito geográfico de la isla como cultural de la población isleña

3.5 Análisis de datos

Para el análisis de los datos recopilados en las fuentes documentales se utilizó una aproximación comparativa como punto de partida para observar e interpretar el caso del textil en Rapa Nui a la luz de las investigaciones hechas sobre la temática en el resto de Oceanía. Se ha escogido como una herramienta que posibilite la interpretación de los datos a partir de la identificación de ciertos elementos culturales presentes en la sociedad rapanui identificables también en las islas de la Polinesia en general.

Tomaremos además la propuesta metodológica de Tcherkézoff (2008), quien para trabajar el periodo de contacto cultural entre europeos y polinésicos en el Pacífico, combina en su estudio dos tipos de análisis. En primer lugar se encuentra lo que el autor define como *análisis interno* del documento, que consiste en examinar tanto los documentos de archivo (no publicados) como las publicaciones hechas de diarios y bitácoras. En esta etapa se hace necesario separar dentro del relato, la descripción de los hechos de aquello que constituye una interpretación del autor. Si bien se puede argumentar que toda descripción es una interpretación, Tcherkézoff señala que es posible identificar partes de la narrativa donde se está únicamente describiendo de otras en que se agregan juicios de valor a los acontecimientos narrados. En segundo lugar se encuentra el *análisis etnográfico*, lo cual implica interpretar la información presente en los documentos a la luz de datos etnográficos entregados por estudios empíricos posteriores (Siglo XX) sobre la sociedad isleña. Siguiendo esta línea de análisis se trabajaron los documentos de archivos en dialogo con los estudios etnográficos.

La sistematización de la información encontrada en el material de archivo, se hizo en función de un trabajo de categorización de las temáticas que fueron emergiendo de las fuentes documentales trabajadas, para así construir un análisis por categorías que se fue elaborando partir del dialogo entre éstas y el marco teórico conceptual (Tabla 2) .

Tabla 2: Categorías de Análisis

Dimensión	Categoría	Sub categoría	Indicadores
Discursiva	Visión del otro	Valorización Positiva	Belleza física
			Disposición Moral
		Valorización Negativa	Físico
			Disposición Moral
Cultural	Elementos Culturales propios	Cosmovisión	“Reyes dioses”
			Ritos Mortuorios
			Ritos investidura Jefe
		Cultura Material	Textil
			Esculturas
Ideológica	Conversión al Cristianismo (Elementos culturales Ajenos)	Principios de Evangelización	Estrategias Coercitivas
			Estrategias de atracción
		Facilitadores de Evangelización	Símbolo de detentador de mana

Las dimensiones que se utilizaron en el análisis fueron emergiendo en un dialogo entre lo encontrado en el material de archivo y el marco teórico que guía la investigación. De este modo la *dimensión discursiva*, da cuenta de las narrativas occidentales, surgió como **necesaria de trabajar**, en la medida que el material de archivo presenta una visión externa a la rapanui, que para efectos de la investigación, **resultó necesaria** de explicitar para dar cuenta del contexto. La *dimensión cultural*, se focalizó en relevar los elementos culturales propios de la cultura rapanui, poniendo atención por un lado en la cosmovisión presente en la acción ritual, entendiendo ésta como las acciones insertas en la vida cotidiana que dan cuenta de una forma de entender el universo (Cledinnen, 1993, en Mondragón 2013), y por otro lado en la materialidad ligada al textil. Además se relevaron las narrativas isleñas, presentes en la mitología y las narraciones orales que fueron recopiladas por los estudios etnográficos. Finalmente la *dimensión ideológica* da cuenta de los principios de evangelización para fijar los elementos culturales ajenos.

CAPITULO IV: ENTENDIENDO RAPANUI EN EL CONTEXTO POLINÉSICO

Para comprender los sucesos de transformación cultural vividos por el pueblo rapanui en lo que llamaremos el periodo de colonización y cristianización temprana en la Isla de Pascua (1864-1888), debemos comprender a esta sociedad dentro de un contexto cultural mayor donde esta se inserta, a saber las sociedades polinésicas.

Existe una larga discusión en antropología que se inicia con el estudio de B. Malinowski sobre las islas Trobiand presentado en su libro “Los argonautas del Pacífico occidental”. Esta discusión alude a las aproximaciones que los diferentes estudios etnográficos y etnológicos han hecho sobre las sociedades de las islas del Pacífico (Malinowski, 1995 [1922]; Levi-Strauss, 1987; Mauss, 1991; Godelier, 1998; Sahlins, 2008) y en particular a los diversos conceptos que articulan la vida social polinésica. De modo específico se centra en las definiciones antropológicas de conceptos fundamentales como reciprocidad, *hau*, *mana*, y *tapu* entre otros. Esta es una discusión que aún persiste en los estudios antropológicos del Pacífico. Tal vez, ello se debe a que dichas sociedades “desafían la explicación antropológica. Son monumentos al fracaso de la investigación antropológica, y más que eso, a las limitaciones del pensamiento social occidental” (Sahlins, 2008: 42).

Para los propósitos de esta investigación se establecerá un delineamiento de estas sociedades en función de construir los puntos de comparación y referencia para la sociedad rapanui, sin abordar en profundidad las discusiones generadas en el marco mismo de la disciplina.

Las definiciones y delimitaciones en torno a los territorios insulares que ocupan este gran espacio oceánico que incluye las islas de la Polinesia, la Melanesia y la Micronesia, han estado relacionadas con aspectos raciales, culturales y lingüísticos que diferencian a las distintas poblaciones que lo habitan, poblaciones que a pesar de sus diferencias, comparten aspectos culturales producto de la fusión originada a partir de las diferentes oleadas migratorias que poblaron este amplio territorio (Kirch, 2000).

4.1 La sociedad polinésica previa al contacto

Hablaremos de lo polinésico y Polinesia haciendo referencia a las sociedades que habitan el espacio oceánico delimitado por el triángulo imaginario que tiene como vértices las islas de Hawái, Nueva Zelandia y Rapa Nui o Isla de Pascua (Figura 1). Éste se divide a su vez en Polinesia occidental y Polinesia oriental, en base a diferencias culturales entre ambos territorios al interior de esta macro-región, que derivan de la colonización prehistórica (Kirch, 2000). Estas diferencias serán enfatizadas cuando sea pertinente en función de la temática de la investigación, así como otras veces se resaltarán las similitudes entre ambas regiones, con el fin de establecer un marco de comparación, para el caso de Rapanui (Figura 1).

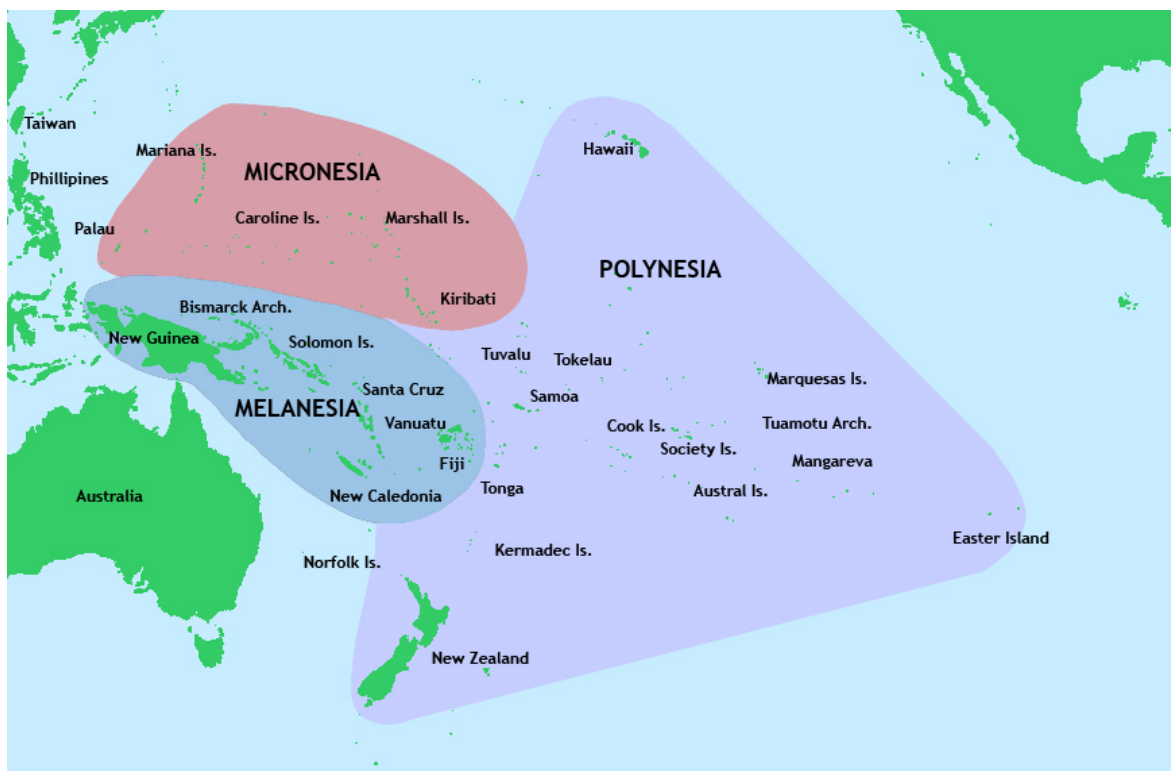


Figura 1: Mapa de Oceanía. (Fuente: <https://en.wikipedia.org/wiki/Polynesia> (18 diciembre 2015)).

Se entenderá a las sociedades polinésicas previas al contacto con occidente³ como aquellas caracterizadas por M. Mauss (1991), en su estudio sobre las “sociedades arcaicas”, como sociedades del *don*, donde la articulación de las relaciones sociales se da a partir de prestaciones en formas de dones o regalos. Las sociedades “arcaicas” para Mauss son sociedades segmentadas, es decir que no constituyen una unidad, pues se encuentran divididas en subgrupos, sean estos familias extendidas o clanes, que se relacionan entre sí a partir un sistema de obligaciones recíprocas entre individuos o grupos de individuos, que intercambian unos con otros (Mauss, 1991).

La sociedad polinésica estaba dividida, de este modo en grupos de parentesco, donde la adscripción al grupo se basaba en la descendencia o la alianza, el estatus estaba definido en este espacio en términos genealógicos. El sistema de jerarquía social tenía directa relación con la diferenciación entre lo humano y lo divino, donde las personas de mayor rango eran entendidas como ancestro-dios. Los ancestros eran considerados dioses y a su vez los jefes eran representantes de sus ancestros en la tierra. La línea de ascendencia que vincula a los jefes con los ancestros era la que le otorgaba su estatus dentro del grupo, al ser estos descendientes de la divinidad (Bowden, 1979; Tcherkézoff, 2004).

La cosmovisión⁴ polinésica entendía a lo divino como un todo integrado, intangible e invisible donde existían manifestaciones visibles y tangibles de éste. Estas eran manifestaciones parciales de esa totalidad, es decir expresiones palpables y materiales. Lo divino de este modo podía presentarse en los ancestros, la figura del jefe como también en ciertos elementos materiales (Tcherkézoff, 2004).

³ Muchas de las características de las sociedades polinésicas que serán descritas han persistido incluso después de la colonización y cristianización de los territorios insulares. Sin embargo, nos interesa demarcar sus características pre contacto para otorgar un marco de referencia cultural que nos permita entender a la sociedad Rapanui correspondiente al mismo periodo histórico.

⁴ Hablaremos cosmovisión u ontología, entendida esta como una forma de comprender el mundo, es decir de ver la relación entre el hombre y el mundo que habita, entre lo material y lo inmaterial, entre lo humano y lo divino. Y cosmología como lo relativo al mundo de las divinidades, es decir al ordenamiento del cosmos.

Tcherkézoff (2004) señala que para el caso de Tonga y Samoa los más altos jefes eran considerados como “los encarnados”. El jefe encarna el principio sagrado representado en el nombre del ancestro. Todo esto es *atua (divinidad)*. A su vez cada dios en el panteón polinésico era una forma parcial del todo, y estaba vinculado con aspectos de la vida humana, de modo que las actividades humanas estaban protegidas o potenciadas por el poder de los ancestros o dioses en sus diferentes esferas (Keesing, 1984; Tcherkézoff, 2004).

Para las sociedades polinésicas la luz era también reflejo de lo divino. Tcherkézoff (2004) hace referencia a la importancia de la blancura o palidez de la piel como marcador de estatus. Las personas de alta jerarquía social se quedaban dentro de sus casas para evitar que la palidez de la piel se oscureciera con el sol. En Tahití las mujeres de alto rango comúnmente eran retiradas de sus actividades normales al aire libre con este objetivo. Para el caso samoano la blancura se relaciona con el valor cosmológico que se le daba a la luz del sol (Tcherkézoff, 2004). Sahlins (2008: 34), a su vez, señala que para la cultura hawaiana las jefaturas daban cuenta de la gran importancia y prestigio de la luminosidad, de este modo el jefe era denominado “el celestial”. “La cualidad específica de la belleza aristocrática es su brillo y luminosidad que los hawaianos no dejan de relacionar en el rito, el mito y el canto, con el sol. Esa belleza es adecuadamente llamada divina, pues como los dioses mismos, hace que las cosas se vean” (Sahlins, 2008: 34).

La cualidad de la luz que es puesta en valor acá es la de la visibilidad. La luz hace visible a las cosas y a los hombres, permitiendo de esta manera ver el mundo. Los jefes al ser encarnaciones de los antepasados, eran el receptáculo de la luz, eran iluminados pues en ellos se manifestaba lo divino. Esta cualidad da cuenta nuevamente del ordenamiento social jerárquico polinésico, poniendo de manifiesto la relación de interdependencia entre el jefe y los integrantes del grupo. Así como la existencia de la luz depende de los objetos para iluminarlos, el jefe depende del grupo para ejercer su autoridad. Sin embargo, esta relación posiciona a los participantes en dos polos, uno es la fuente de luz y el otro se hace presente al ser iluminado (Tcherkézoff, 2004; Sahlins, 2008).

En las sociedades polinésicas dentro del sistema de intercambio, basado en la obligación de regalar, existía una diferenciación en torno a los bienes intercambiados o donados, los denominados *tonga* (término samoano, tahitiano, tongano, y mangarevano) o *taonga* (maori) que se diferenciaban de los objetos comunes porque estaban vinculados estrechamente con el clan al cual pertenecían. Llevaban en ellos marcada la historia familiar, dando cuenta de la unión de los linajes con sus territorios. Más ampliamente este término denotaba una “propiedad talismán”, propiedad que te hace rico y poderoso (Mauss, 1991; Weiner, 1992; Tcherkézoff, 2012).

Mauss (1991) señala que son estos objetos los que estaban animados por el *hau* (la esencia de la persona que se impregna en la cosa). Sin embargo, lo que es relevante no es el *hau* en sí, sino el hecho de que dichos objetos (*taonga*) representan las conexiones con la tierra ancestral, y refuerzan la identidad del complejo de parentesco y sus autoridades. Al dar cuenta del vínculo de pertenencia con el grupo mayor dan cuenta de aspectos sagrados, pues relacionan al grupo con los ancestros fundadores del linaje y por ende con parte de la divinidad (Weiner 1992; Tapsell, 1997; Tcherkézoff, 2012). De este modo el *taonga* no es sino “lo sagrado” en el sentido maussiano como un símbolo del vínculo de pertenencia con el grupo. Mauss concibe la idea de que cualquier regalo dentro de una *prestación total*, entra en circulación como una forma de expresar y referir el vínculo que ata al individuo con el grupo (Tcherkézoff, 2012).

Tcherkézoff (2012) en una relectura de Mauss señala que la teoría de lo sagrado maussiana muestra como las *representaciones* colectivas de un grupo social son la materialización inconsciente del sentimiento de pertenencia que crea la noción de una fuerza externa que es permanente. De este modo las *representaciones* colectivas de lo sagrado se materializan en formas circulatorias, donde esta fuerza va y viene, invade a una persona o a un objeto por lo menos por un tiempo. En este escenario el *mana* es lo sagrado como una fuerza total que mantiene a los individuos atados al grupo y siempre está en circulación. Mauss (1991) analiza los regalos como vehículos del *mana*. En opinión de Tcherkézoff, el interés de Mauss en el *hau* maorí no se debió a que podría llevar su caso a una teoría local de la magia, sino porque el *hau* es una explicación local del *mana*.

El concepto de *taonga* está estrechamente vinculado con el de *mana* y *tapu*. *Tapu* en términos simples refleja el tabú de lo sagrado; lo sagrado debe ser mantenido bajo ciertas restricciones alejado y protegido, por ende está rodeado de una serie de prohibiciones, como no ser tocado, no ser visto, no ser mirado. La violación de un *tapu* puede acarrear una serie de castigos que caen sobre la persona que lo transgredió. El *tapu* asociado al *taonga* actúa como un agente controlador, previniendo que el *mana*, o el poder sagrado sea transgredido. Otro elemento importante de destacar en relación al *taonga*, es el concepto de *karakia* que significa recitación, oración altamente ritualizada, mediación con los dioses. El *taonga* al estar relacionado con lo sagrado, eran objetos destinados a intercambios rituales entre los hombres y sus antepasados, donde la oración y la recitación de la historia familiar eran parte importante para hacer visible las cualidades del *taonga* (Tapsell, 1997).

Keesing (1984) señala que para la Polinesia oriental el concepto de *mana* está relacionado con el poder espiritual del jefe. Su cabeza es el receptáculo del *mana* de los ancestros, siendo éste el medio invisible que conecta al jefe con la divinidad. Por esta razón la figura del jefe está rodeada de una serie de prohibiciones, particularmente su cabeza, la cual es considerada *tapu*. Sin embargo, el autor señala que para la Polinesia occidental, el *mana* no refiere a una sustancia, una energía invisible y espiritual en sí, sino a una potencia que se evidencia en los resultados de una acción. El *mana* sería, una cualidad, un estado que estaría dando cuenta de la eficacia, del éxito de una acción, así en el ámbito de lo cotidiano una persona tendría *mana* si las acciones que emprende son exitosas, a su vez en el ámbito de lo sagrado un ritual o un objeto tendría *mana* en función de que el resultado fuera eficaz (Bowden, 1979; Keesing, 1984). De este modo, el *mana* es algo que se manifiesta, algo que las cosas y las personas tienen en mayor o menor grado. El *mana* es la explicación de la diferencia entre una piedra usada ritualmente que funciona y una que no. Esta diferencia es invisible y está potenciada por los espíritus, funciona por su protección. Sin embargo, existían diferencias de *mana*; el *mana* que posee una piedra sagrada es diferente al *mana* de un objeto de la vida cotidiana. De este modo los diferentes ancestros, convocan diferentes poderes, para diferentes aspectos de la vida.

Bajo esta concepción, la sacralidad de los ancestros expresada en imágenes concretas de personas de alto rango, estaba ligada a las capacidades y logros que esta persona demostrara. Así un jefe cuyas acciones fueran exitosas, demostraba que poseía el respaldo de los ancestros, evidenciando que el *mana* de éstos se manifestaba en él. Del mismo modo el estatus que poseía en virtud de su vínculo con lo divino, estaba sujeto a la demostración de sus capacidades para liderar, pudiendo perder *mana* y por ende influencia y poder político si sus acciones no eran exitosas (Bowden, 1979; Keesing, 1984).

4.2 La importancia del textil en la sociedad polinésica

En las sociedades del don las formas de adquirir prestigio y poder se cimientan a partir del acto de regalar. En la Polinesia existen dos categorías relevantes en torno al hecho social de intercambiar regalos, uno está constituido por la comida y otro por la “ropa sagrada”. Un elemento diferenciador entre ambas categorías es el carácter sagrado del objeto dado, lo sagrado debe ser entendido como un elemento que simboliza la totalidad, es decir al grupo mayor, sea este la sociedad en su conjunto o uno de sus subgrupos, como familias, linajes o clanes. Ciertas telas tienen este carácter de sacralidad en la Polinesia, las telas de corteza, las esteras y las esteras finas (fine mats). No son propiedad de un individuo sino que pertenecen al grupo mayor, y tienen inscritos en ellas la historia familiar (Weiner, 1992; Tcherkézoff, 2003).

Dentro del ordenamiento social polinésico las telas jugaban un rol fundamental, tanto en lo que respecta al ámbito político como a los aspectos ligados con la cosmovisión y sus manifestaciones rituales; ciertos tipos de vestimenta eran considerados objetos sagrados, es decir *taonga*, y por ende representaban la conexión con los ancestros-dioses, siendo los puntos de unión entre los grupos de parentesco, sus genealogías y tierras. Las telas eran un “tesoro trascendente”, un documento histórico que autentificaba los poderes asociados con los ancestros (Weiner, 1992; Tcherkézoff, 2003).

Según Weiner (1992) estas telas al ser consideradas como *taonga* y estar imbuidas de la identidad y la historia del grupo, eran apreciadas como “*posesiones inalienables*”, lo cual implicaba que se mantenían dentro de la familia: la pérdida de una de estas propiedades implicaba la disminución del poder del grupo. Las capas de tela de corteza que pertenecían a los jefes, daban cuenta de su autoridad y estatus, al estar imbuidas del *mana* de los ancestros. De este modo existían posesiones que se intercambiaban y otras que se mantenían pues otorgaban estatus y daban cuenta de la jerarquía entre los diferentes grupos. Aunque los individuos o grupos de individuos intercambiaban en diferentes niveles, en cada intercambio la posesión de bienes inalienables marcaba una diferencia entre las partes que intercambiaban. Tapsell (1997: 362) hace una corrección sobre los planteamientos de Weiner, señalando que los *taonga*, no pueden ser entendidos como posesiones, los hombres no pueden “apropiarse” de un *taonga* pues estos son sus ancestros, ellos pueden convertirse en sus protectores y cuidadores pero no en sus dueños, pues la persona es la que pertenece al *taonga* (ancestro) no al revés.

En las sociedades polinésicas el establecimiento de lazos políticos y económicos a partir del acto de intercambiar era primordial. El hecho de poseer bienes para el intercambio otorgaba estatus a los diferentes grupos. Ahora bien, el poder e influencia de un jefe se manifestaba en la capacidad de expandir la identidad del grupo y esto era posible en la medida que se era lo suficientemente rico como para capturar un *taonga* de otro grupo, teniendo acceso de este modo al poder de sus ancestros (Weiner, 1992).

Tcherkézoff (2003: 52-53) señala que para el caso de la Polinesia occidental (Samoa, Tonga, Fiji), las denominadas *esteras finas* (fine mats) hechas con fibra de pandano y las telas manufacturadas con la corteza vegetal principalmente de la morera de papel (conocidas genéricamente como *tapa*), eran textiles ceremoniales que se envolvían alrededor del cuerpo de personas de alto rango y se utilizaban en espacios rituales para envolver las representaciones materiales (piedras, estatuillas, esculturas) de los dioses-ancestros. A su vez en Polinesia oriental (Tahiti, Islas Cook, Nueva Zelanda) las *capas* fabricadas con tela de corteza y las telas o *tapa* eran utilizadas para envolver representaciones de los dioses. En la Polinesia en general la única prenda de vestir que

cumplía sólo un rol funcional era las faldas de hojas; éstas no se disolvían al mojarse a diferencia de las *tapas* y por ende eran más apropiadas para aspectos prácticos de la vida diaria. Las faldas de hojas funcionales eran utilizadas afuera de las casas, dentro de ellas se utilizaba una vestimenta formal, la cual correspondía a una tela de *tapa* (Figura 2).



Figura 2: Izquierda. Obra de Francesco Bartolozzi y grabado de Nathaniel Dance que representa a Omai, jefe de Huahine Islas de la Sociedad, en su presentación al rey Jorge III en 1774, vestido con sus insignias de rango, el asiento que lleva en sus brazos y las capas de telas de corteza. (<http://www.captcook-ne.co.uk/ccne/exhibits/c2221-01/index.htm>). Derecha: grabado de Theodore Kleinschmidt que representa al jefe Tui Nadrau de Fiji, 1877, vestido en 600 pies de tapa oscura (tela de corteza) para la ceremonia de bienvenida del nuevo gobernador colonial en Fiji (Museo de Hamburgo).

El principal atributo de las telas sagradas (*tapa*) en la Polinesia es que éstas dotan a la gente de la capacidad para capturar lo sagrado (el *mana* de los ancestros) a través del acto ritual de descubrirse y cubrirse. Según Tcherkézoff (2004) este acto sirve para oscurecer la fuente de vida y al mismo tiempo la manifiesta, por esta razón las telas son

consideradas “blancas” o “luminosas” y se les atribuye el poder de otorgar vida. El significado ritual de la tela de corteza se asocia con la piel, ciertas vestimentas son vistas como una piel cultural, así el acto de envolver la piel, evidencia el hecho de que dentro del cuerpo está el origen sagrado luminoso e invisible de la vida. La asociación entre tela y piel y los actos de vestir y desvestir son parte de un mismo complejo simbólico: La piel cubre y oscurece el principio de vitalidad que corre en la sangre, principio de vitalidad que es invisible y presente por definición. A su vez, las telas posibilitan a los cuerpos invisibles de los dioses manifestarse, simbolismo que provee una analogía de la piel. Bajo esta concepción, la tela es la piel de los dioses y manifiesta su luminosidad, los hace visibles. Esta es la razón para que el simple hecho de envolver y desenvolver una piedra, una estatuilla o a un hombre los vinculaba directamente con lo divino suministrándole eficacia (Badbazan, 2003; Tcherkézoff, 2003; Thomson, 2003).

A lo largo de la Polinesia los actos rituales donde las telas tienen un papel fundamental, están relacionados con los ritos funerarios (Ver Figura 3) y la investidura de un jefe, en ambas ceremonias se envuelve el cuerpo para atraer el *mana* de los ancestros-dioses. (Badbazan, 2003; Tcherkézoff, 2003; Thomson, 2003).

Un ejemplo de la ritualidad polinésica vinculada con los textiles se encuentra en el caso de Tahiti y el ritual *Pa'iatua* donde se envolvía en *tapa* el *To'o* o estatuilla ritual. Cada familia, cada linaje, cada clan, cada distrito poseía gran cantidad de estas estatuillas que representaban a diferentes ancestros-dioses. Estas se mantenían en un *marae*, un terreno ceremonial, donde cada estatuilla estaba depositada según el rango dentro del orden social de quien lo ostentaba. La más grande pertenecía al rey y estaba cubierta con plumas y *tapa*, las estatuillas pertenecientes a personas de menor rango eran más pequeñas y con menos adornos. El ritual de *Pa'iatua* representaba el momento cuando las estatuillas eran poseídas o embarcadas por el espíritu de los dioses (*mana*) al ser desvestidas y revestidas con telas de corteza. La ceremonia denota una dialéctica entre el ocultar (*tapu*) y el exponer, los participantes tienen ciertas prohibiciones de acercarse, tocar, o mirar muy de cerca cuando la estatuilla está siendo desvestida. De este modo el ritual representaba tanto las jerarquías sociales como divinas manifestando el ordenamiento social y cosmológico polinésico (Badbazan, 2003).



Figura 3: Rito mortuario de un jefe en la isla de Tahiti, de acuerdo a las descripciones del último viaje del I Capitan Cook (1778-1779) grabado de John Webber y William Byrne. Auckland Art Gallery Toi o Tāmaki, (<http://www.aucklandartgallery.com/explore-art-and-ideas/artwork/15050/the-body-of-tee-a-chief-as-preserved-after-death-in-otaheite>).

4.3 Rapa Nui una sociedad polinésica

La primera fuente de información sobre la sociedad rapanui previa al contacto con occidente proviene precisamente de los diarios de viaje de las expediciones europeas que tuvieron contacto con los isleños desde la primera mitad del siglo XVIII. Si bien los tripulantes de dichas expediciones no realizaron estudios profundos pues no permanecieron en la Isla más que algunos días, en sus notas se encuentra la información sobre la sociedad previa a la crisis demográfica producida por las expediciones esclavistas a mediados del siglo XIX.

Otra de las fuentes de información proviene de estudios etnográficos realizados durante la primera mitad del siglo XX. Destacan entre ellos las recopilaciones hechas a partir de la memoria oral del pueblo rapanui realizadas por el antropólogo suizo Alfred Métraux en 1934 (Métraux, 1941) y el padre Sebastián Englert a largo de su prolongada estadía en la isla (Englert, 2007). Estos estudios con un claro enfoque rescatista hablan de la desaparición del sistema de creencias, de los mitos y ritos, de las costumbres e incluso de la organización social, señalando que el pueblo rapanui llegó casi a la extinción fruto de las expediciones esclavistas de mediados del siglo XIX, las epidemias de tisis y la posterior colonización. Destacan que el pueblo que habitaba la isla en ese entonces era la decadencia de un gran pueblo que vivió y creó las esculturas megalíticas del complejo *ahu-moai*. Esta idea de decadencia hace que muchas de las observaciones realizadas por los autores sobre la sociedad rapanui estén teñidas de una visión negativa que invisibiliza los elementos culturales propios del pueblo rapanui. De este modo nos encontramos con una escritura que muchas veces niega la importancia que podrían haber tenido ciertos elementos dentro de la misma cultura, como por ejemplo manifestaciones rituales que son vistas como meras celebraciones de carácter social (Métraux, 1941; Englert, 2007).

Sin embargo, a lo largo de dichos estudios se encuentran aspectos de la sociedad rapanui y su organización social que dan cuenta de su vinculación con el mundo polinésico y de donde podemos relacionar aspectos a dicho universo cultural.

La sociedad rapanui con la cual se encuentran los primeros viajeros europeos, estaba estructurada como el resto de las sociedades polinésicas sobre la base de un sistema de obligaciones recíprocas que se materializaba en la acción de regalar o de entregar ciertos objetos en intercambio. Métraux (1941) la define como una sociedad que funcionaba bajo el sistema del don y lo ejemplifica en su relato de su llegada a la isla:

Ese fue nuestro primer regalo, nuestra entrada a un ciclo del cual ya no saldríamos, al aceptar aquellos obsequios modestos, sentábamos las bases de la red sutil de obligaciones recíprocas que, durante toda nuestra estadía, nos vincularía a tantos desconocidos (Métraux, 1941: 23).

McCall (1996) a su vez sostiene que la organización social y económica rapanui antes de los contactos se basaba en un sistema de intercambio, cimentado en la reciprocidad, donde se daba una distribución diferencial de los recursos.

La sociedad rapanui estaba dividida en grandes grupos familiares o clanes denominados *mata*, los cuales tenían un espacio delimitado del territorio insular donde cada uno residía. Este territorio y la composición de los grupos estaban ligados con aspectos mitológicos. Cada *mata* estaba formado por el grupo de descendencia de los hijos del fundador mítico de la isla, el gran *ariki* Hotu a Matu'a,⁵ quien, según cuenta la leyenda, repartió los territorios entre sus descendientes (Métraux, 1941; Englert, 2007).

De las familias de los colonos, radicados por Hotu Matu'a en los diferentes campos, se formaron con el tiempo distintos grupos o tribus, llamados "mata", que, en parte, eran descendientes de hijos de Hotu Matu'a. (...) En cada tribu había un jefe y personas de rango, los tañata honui (Englert, 2007: 50).

La jerarquía social rapanui estaba ligada directamente con aspectos sagrados, al igual que el resto de las sociedades polinésicas. La figura del gran jefe *ariki-henua* o *ariki mau*, quien se encontraba en la cima del orden social, estaba imbuida del poder sagrado (*mana*) de los ancestros-dioses. Él era el representante de la divinidad entre los hombres y su poder radicaba en la fuerza que ejercía sobre el mundo vegetal y animal, pudiendo otorgarle a su pueblo los recursos necesarios para vivir (Métraux, 1941; Englert, 2007).

Estaban en posesión del "mana" que era un poder sobrenatural, mágico (...) la persona y la residencia del rey eran consideradas "tapu", o sea sagradas. Nadie podía tocar al rey ni era permitido cortarle los cabellos. Profundamente estaba arraigada en el alma de los antiguos la fe en el gran poder mágico, inherente a la figura del ariki henua, el "mana" (...) este poder lo ejercía como

⁵ *Hotu a Matu* es la versión más adecuada del nombre, que significa *Hotu hijo de Matua* (ver en Barthel, 1978)

una bendición a favor del pueblo. Gracias al mana, así se creía, crecían bien los frutos de la tierra, se multiplicaban las aves, eran abundantes los peces en el mar (...) A esta creencia se debe también el que se hayan apreciado mucho los cráneos de los difuntos reyes (Englert, 2007: 48).

El *ariki henua* pertenecía al *mata* de los Miru, considerada la tribu real, pues sus miembros llamados *ariki paka* eran los descendientes directos del primogénito de Hotu Matu'a y por ende considerados nobles. La jefatura del *ariki henua* era heredada del padre a su primogénito, quien pasaba a ostentar el título al casarse. Los jefes del resto de los *mata*, denominados *taŋata honui* no poseían el carácter de *ariki*, pero eran apreciados como jefes guerreros o *matata'o*. Al resto de los miembros del *mata* se los denominaba con el nombre genérico de *uru manu* (Routledge, 2005 [1919]; Cain, 1996; Englert, 2007).

La figura del *ariki henua* estaba imbuida de una serie de restricciones o prohibiciones que afirmaban su carácter sagrado y lo separaba del resto de sus súbditos. Vivía recluido en su residencia en Anakena que quedaba alejada del resto de los habitantes de la isla y estaba prohibido entrar en ella. Su cabeza, al ser el receptáculo del *mana* de los ancestros, era la parte más sagrada del cuerpo y considerada *tapu*, nadie podía tocar sus cabellos (Routledge, 2005 [1919]; Métraux, 1941; Englert, 2007).

Las atribuciones del *ariki henua* estaban ligadas a aspectos sagrados, más que políticos; él daba orden a las actividades sociales, religiosas y económicas de la sociedad rapanui, poniendo y levantando *tapu* sobre actividades y objetos. Un ejemplo de esto es el tabú de no alimentarse de peces durante los meses de invierno, donde solo la familia real podía hacerlo; al llegar el verano, los pescadores debían entregar la primera pesca al *ariki* para que el tabú fuera levantado (Métraux, 1941: 94).

Cain (1996: 22) señala que el ordenamiento social rapanui se estructuraba en función de las restricciones y prohibiciones establecidas por los *tapu*, que podían ser permanentes o transitorios. En este escenario todo lo que no era reglamentado ni limitado era considerado *noa (profano)*. El *tapu* estaba estrechamente ligado al *mana*,

pues un *tapu* que no podía ser violado era porque estaba respaldado por un *mana* poderoso. El autor argumenta que en este sentido el *mana* no puede ser entendido como una sustancia mágica sino como la eficacia de los resultados de una acción. En este sentido se puede entender que el respeto al *tapu* impuesto por el *ariki* daba cuenta del poder de su *mana*.

Otro elemento importante ligado a la figura del *ariki henua* que nos estaría hablando de su vínculo con lo divino, tiene relación con el valor de la luz. Al estar recluido en su residencia el *ariki henua* poseía una piel y tez blanca (Routledge, 2005 [1919]: 241). Esto se ve reforzado por el hecho de que la blancura era altamente valorada como símbolo de belleza y de estatus. Los denominados *poki huru hare o neru* eran niños que se les recluía para mantener la blancura de su piel, la cual era luego admirada en celebraciones donde los niños bailaban y daban cuenta de su conocimiento con cantos y recitaciones (Métraux, 1941; Englert, 2007).

Finalmente podemos encontrar en los escritos de los navegantes europeos, que dentro de la población rapanui con la cuál ellos se encontraron, había diferencias claras en el color de la piel, destacando que había un grupo que ostentaba un color de piel claramente más blanca que el resto de los isleños. Carl Behrens quien era parte de la expedición holandesa, la primera en llegar a la Isla, comandada por Jacob Roggeveen, señala que: “Generalmente tienen color moreno, más o menos como los españoles, pero uno encuentra entre ellos algunos más oscuros y también otros enteramente blancos” (Behrens, 1722. En, Foerster, 2012: 74).

Como en el resto de las sociedades polinésicas, en Rapa Nui los ancestros eran deificados, mientras más antiguo fuera el lugar que ocupaba en la línea de ascendencia genealógica más sagrado se consideraba al antepasado. El término “*atua*”, significa el viejo o el antepasado, y era el utilizado para designar a los ancestros deificados (Cain, 1996: 17). Los estudios etnográficos de Métraux y Englert muestran algunas diferencias en torno a las aproximaciones que hacen sobre el sistema de creencias rapanui. Según Englert (2007: 168) los *ivi atua* representaban a los espíritus de los muertos y los *aku aku* a espíritus tutelares que pertenecían y resguardaban a los diferentes grupos

familiares protegiendo su territorio y hostilizando a los miembros de otros *mata*; los hombres podían comunicarse con ambos y pedirle su protección y favores. Métraux (1941: 124-129) señala que los *aku aku* eran seres sobrenaturales que representaban espíritus protectores de los grupos familiares, mientras que sólo relaciona el término *atua* con Makemake, identificándolo con el creador del universo y “*el atua por excelencia*”.

En relación al *atua* Makemake, Cain (1996: 18) argumenta que éste no representaría la divinidad suprema de un panteón jerárquico, sino más bien al antepasado deificado de uno de los *mata*, el *mata* real de los Miru, al cual pertenecía el *ariki henua* mítico Hotu a Matu’a, quien según la leyenda habría traído a Makemake desde la tierra de Hiva. De todos modos al ser el antepasado de la “aristocracia” rapanui, estaría bajo esa lógica jerárquica por sobre los ancestros-dioses del resto de los *mata*, y por ende sería el dios principal o supremo. Lo importante acá es el hecho de que Makemake como divinidad también estaba vinculada a la concepción de ancestro-dios. Esto se ve reforzado por la importancia que daban los rapanui a las genealogías y a las líneas de ascendencia que los vinculaban con los diferentes ancestros, dependiendo su rango del lugar que ocupaban sus ancestros dentro de la jerarquía divina.

El rango de cada cual dependía de la pureza de la sangre y del número de antepasados que se le conocieran. Eso había de tener (...) como resultado un interés casi morboso por las genealogías. No había fiesta en que no se recitase la lista completa de antepasados de todos los jefes presentes (...) ese valor otorgado a la genealogía contaminó la religión y la literatura. Los mismos dioses recibieron un pedigree y fueron presentados como fruto de largas secuencias de uniones entre seres imaginarios (Métraux, 1941: 130).

En este universo polinésico donde los antepasados eran parte de la vida cotidiana, las estatuillas de madera llamadas *moai kavakava* eran las representaciones de los *akuaku*. Estas eran guardadas en las casas y se traspasaban de generación en generación antes de la época del contacto, donde comenzaron a ser objetos de intercambio con los

navegantes europeos. “Estas figuras se guardaban cerca de la entrada de las casas y cuevas para obtener la protección de estos espíritus” (Englert, 2007:169).

Las plataformas de piedra llamadas *ahu* era donde los antiguos rapanui erguían las figuras megalíticas denominadas *moai ma’ea*, en memoria de los antepasados y cremaban y enterraban las reliquias de sus muertos. Cada *ahu* correspondía a un grupo de descendencia, representando los *moai mae’a* a los ancestros dioses de cada *mata* (Routledge, 2005 [1919]; Métraux 1941; Cain, 1996; Englert, 2007).

(...) los moai ma’ea no representaban a dioses, sino a difuntos; por eso los llamaban “ariŋa ora”, que literalmente traducido significa: “rostros vivos”, o sea, retratos vivos, retratos al natural, recuerdos de personas difuntas. Eran pues efigies de personas de rango, de los ariki y jefes, de los hombres de influencia y miembros de familias pudientes (Englert, 2007:93).

Si bien Englert no identifica a los *moai* con dioses, esto se debe a que los antepasados no cabían dentro de la concepción católica de divinidad; sólo Makemake era bajo esta noción considerado dios. Sin embargo, Métraux (1941) señala que los *moai* y ciertas estatuillas de madera eran encarnaciones de jefes de familia que luego de la muerte se deificaban.

Si ha sido el jefe de una gran familia y su nombre se ha pronunciado con respeto, quizás se convierta en un demonio benigno y después en un dios que, por conjuro de los sacerdotes, se encarnará pasajeramente en estatuas sobre los mausoleos o en imágenes de madera (Métraux, 1941: 181).

No obstante, más adelante señala que los *moai* eran encarnaciones de difuntos, pero las estatuillas de madera denominadas *moai kavakava* sólo representaban espíritus tutelares de los diferentes grupos, coincidiendo con la versión de Englert al respecto. De todos modos lo importante es que dicho complejo (*moai-ahu*) se puede entender como un espacio ceremonial ligado con lo sagrado, donde se hacían ofrendas a las divinidades “y a los que se suponía que los antepasados acudían para proteger a sus descendientes y preservarlos de todo peligro. Los *ahu* eran en la Isla de Pascua lo mismo

que los *marae* en las islas Sociedad o en las Tuamotu y que los *meae* en las Marquesas” (Métraux, 1941:121). Esta analogía hecha por el autor resulta muy relevante en relación a entender la sociedad rapanui bajo la lógica cultural polinésica.

Por otro lado Cain (1996: 21) hace un análisis lingüístico de la palabra *moa'i*, señalando que esta se encuentra relacionada con los conceptos tahitianos de *mohoi* o *mehoi*, que significan “la sustancia de la imagen de un dios” y “el poder o la potencia divina”; con el tuamotu *mohoi*, que significa la aparición de un muerto como un ancestro o el espíritu, el alma. Argumenta que la palabra *moa'i* era utilizada tanto para la imagen fetichizada del ancestro como para la esencia del antepasado deificado.

4.4 Los textiles en la sociedad rapanui

En los estudios etnográficos hechos por Métraux (1941) y por Englert (2007) todo lo descrito sobre las vestimentas rapanui antiguas, es decir previas al contacto, se basa en la información presente en los relatos de viaje de las expediciones europeas. Al parecer no ahondaron mayormente sobre dicha temática en las conversaciones con sus informantes, remitiéndose a reproducir la información entregada por las expediciones. Estos relatos nos dan cuenta de las características de las vestimentas rapanui, su materialidad y forma.

La prenda de vestir más elemental era el taparrabo, “hami” (...) este papiro es la fibra de mahute (...) La más típica prenda de vestir era una capa, llamada ‘nua’ o ‘nua mahute’, porque se hacía únicamente de la fibra de éste árbol. El nua tenía el tamaño de una frazada y se llevaba arrojado sobre los hombros. En el pecho se amarraba y se juntaba los dos extremos superiores, de manera que formaban como un moño el ‘taki’ (Englert, 2007:226).

Métraux señala que tanto la ropa como los tatuajes eran marcadores de diferenciación social, siendo ambos símbolos de estatus: “El rango y la riqueza de un individuo quedaban a menudo indicados por la extensión y la belleza de los motivos tatuados en la piel” (Métraux, 1941:79). Añade luego que el *ariki* se diferenciaba del resto de los rapanui, en relación sólo a los motivos y la extensión de sus tatuajes, así como la

longitud de sus capas de *mahute* (Métraux, 1941:93). Otro elemento que denotaba estatus eran los sombreros. Englert señala en relación a los guerreros “*mata’u*, que llevaban como distintivo un sombrero alto, hecho de totora y plumas de ave” (Englert, 2007:133).

Los textiles en rapanui estaban, al igual que en el resto de la Polinesia, asociados con el espacio de lo sagrado. Englert (2007) señala que los dioses como Makemake recibían ofrendas en comida y telas de tapa. Otro elemento que da cuenta de la vinculación de los textiles con el espacio de lo sagrado en Rapa Nui, es la asociación de la blancura con la divinidad. En sus estudios Englert nos habla de cómo los vestidos blancos eran asociados a lo sagrado, a partir del relato de un informante quien narra como el *atua* Makemake a veces se mostraba con “su vestido [que] era blanco como ranji-puña, o sea, como una nube cúmulo, con colores de arcoíris en la orla” (Englert, 2007:164).

En relación a la ritualidad rapanui, Englert (2007: 301-305) en su revisión de las festividades, habla sobre los *koro* señalando que bajo este concepto se englobaban todas las celebraciones de carácter social con cantos y comida. Los denominados *koro riu*, específicamente el *paina*, se celebraba en honor a un difunto, recordándolo en recitaciones y cantos. Si bien Englert no le atribuye una significación sagrada, en dicha celebración se puede encontrar elementos que contienen un simbolismo común con otros rituales relacionados con ancestros en la Polinesia y donde las telas juegan un papel crucial. Para la celebración se elaboraba una figura antropomorfa de paja que era envuelta en telas de *mahute* y dispuesta de pie frente al *ahu* del grupo familiar.

Podemos vincular acá esta ceremonia con la ceremonia del *pa’iatua*, descrita anteriormente, bajo la idea de que en ambas está presente la lógica de envolver a la divinidad. Babadzan (2003) traduce el nombre de *pa’iatua* como “envolver los dioses”, cuya etimología sería la palabra *pa’i*: envolver, vestimenta y la palabra *atua*: dios(es). Seelenfreund (2013) por su lado señala que la palabra *paina* en rapanui tiene posiblemente el mismo significado, argumentando que *na’a* en rapanui alude a ocultar, encubrir. Postula de esta forma que la palabra está compuesta de *pa’i* y *na’a*, es decir

envolver algo que se oculta. Lo relevante de la ceremonia del *pai'atua* era la sumatoria de acciones rituales, de desvestir, limpiar y vestir que simbolizaban el cierre de ciclos, donde se despedía a las deidades para permitirles regresar a su lugar en el universo. Sahlins (1962) en Fiji registra que las telas de corteza que se guardaban o que protegían las imágenes de los dioses eran el medio por el cual los dioses descendían. En este sentido concordamos con Seelenfreund (2013) quien postula que la acción de envolver en *tapa* la figura de paja estaría relacionado con el acto ritual de impulsar al espíritu del difunto a ocupar un nuevo lugar en el universo.

Otra de las celebraciones rituales donde aparece el textil como un elemento relevante a lo largo de toda la Polinesia es en el ritual de investidura del jefe. En el caso rapanui donde encontramos información para este rito está representado por el denominado culto al hombre pájaro, *taηata manu*, celebrado en Orongo. Este consistía en una competencia donde participaban todos los *taηata honui* de los diferentes matas (excepto los Miru), quienes competían por el título de *taηata manu*, figura que ejercía la jefatura política de toda la isla durante un año, respaldado por el mana del dios Makemake, permaneciendo la autoridad religiosa en manos del *ariki henua* (Routledge, 2005 [1919]; Métraux, 1941; Englert, 2007). Durante la celebración ritual se pueden apreciar ciertos elementos donde los textiles juegan un rol análogo a otros casos de la Polinesia. Por ejemplo, Métraux en su descripción señala que:

(...) el elegido del dios Makemake se rapaba la cabeza, las cejas y las pestañas. Un sacerdote anudaba, alrededor del brazo que recibía el huevo sagrado, un trozo de tapa roja bajo el cual deslizaba una astilla de madera de sándalo. Durante esa investidura los cantores salmodiaban himnos y plegarias (Métraux, 1941:138).

Si bien esta ceremonia de investidura del *taηata manu* no se articula en torno al acto de envolver y desenvolver al jefe en capas de *tapa*, renovando sus vestimentas, como en otras islas de la Polinesia, la presencia de las telas dentro del ritual es innegable. El *tapa* era anudado por un sacerdote en el brazo del vencedor, es decir el nuevo jefe político. Dentro de la acción ritual la tela de *tapa* está presente ligada a aspectos

sagrados, como la figura de Makemake, el huevo y la presencia de cantos y recitaciones. Podríamos interpretar esta acción ritual bajo el marco polinésico, como el acto de imbuir al *taŋata manu* mediante la tela, del *mana* de Makemake, necesario para gobernar, pues además la tela se anuda alrededor del brazo que recibe un objeto sagrado, en este caso el huevo.

El ungido del dios sostenía el huevo en la palma de la mano que llevaba recubierta de un trozo de tapa rojo (...) La actitud del hombre - pájaro delataba una turbación y una agitación extrema. Se comportaba "como un dios", es decir como alguien que se ha convertido en receptáculo de la divinidad (Métraux, 1941: 138).

El *taŋata manu* se convierte en jefe, bajo la potencia de lo divino, comienza a ser considerado como el *ariki* un receptáculo de la divinidad, y el detentador del poder político por un año. Si bien es el hecho de encontrar el huevo de *manutara* lo que lo enviste del poder sagrado, en la ceremonia de investidura la utilización de *tapa* se vincula al elemento sacro, es decir el huevo. De hecho éste era vaciado y rellenado de *tapa* rojo para ser guardado. Además la ceremonia del hombre pájaro era celebrada durante los días de primavera y se asocia a la celebración de la fertilidad.

En la sociedad rapanui pre-contacto los ancestros deificados jugaban un rol importante, siendo parte de la vida cotidiana, al apoyar y respaldar las acciones de su grupo familiar. Así también en los rituales mortuorios existía un tratamiento especial hecho a los cuerpos de los muertos. Estos eran envueltos en esteras y secados sobre la plataforma o delante del *ahu*, por largo tiempo hasta dejar solo los huesos, que luego eran envueltos en telas de mahute y conservados dentro de cámaras sepulcrales llamadas *avaŋa* (Métraux 1941; Englert, 2007). Los cráneos de los difuntos, eran la parte más valorada de las reliquias, los cuales eran tratados con especial cuidado, en particular los pertenecientes al *mata* de los Miru, pues éstos representaban el receptáculo del *mana* de los ancestros transmitidos a los *ariki*. Eran marcados con diseños de aves o peces y envueltos con telas para ser guardados (Routledge, 2005 [1919]; Métraux, 1941; Englert, 2007). Este tratamiento del cuerpo de los muertos es analogable con ciertos

rituales presentes en otras islas de la Polinesia donde las reliquias de personas de alto rango eran cubiertas con tapa para denotar su carácter sagrado. Un ejemplo de esto lo encontramos en Englert donde un informante relata sobre el tratamiento que se le hizo al cadáver de Hotu a Matu'a, separando su cráneo y guardándolo: "Lo llevó a un lugar que se llama Patuna, lo lavó y lo envolvió en una tela (*mahute*) y lo enterró, colocándole entre dos piedras huecas" (Englert, 2007:73).

Métraux nos proporciona otro ejemplo de la importancia que tenían las reliquias de los familiares muertos. Señala que en la sociedad rapanui durante la guerra los huesos de los enemigos caídos en batalla eran utilizados luego para hacer armas que contuvieran el mana del guerrero al cual pertenecían. Esto representaba una derrota para la familia pues esta "(...) ofensa a sus despojos la sentía el grupo entero, ese modo de utilizar los huesos era una humillación de lo más odiosas" (Métraux, 1941:70).

Podemos apreciar entonces ciertos elementos que nos posibilitan decir que dentro de la cultura rapanui los textiles desempeñaban un rol importante ligado con lo sagrado, comparable con otros casos en la Polinesia.

CAPITULO V: EL TEXTIL EN LOS PRIMEROS ENCUENTROS

En el presente capítulo se realiza una revisión del papel que tuvieron los textiles en los encuentros entre europeos e isleños durante los siglos XVII y XVIII a lo largo del Pacífico, dando cuenta de cómo las formas de entender el “vestir” y el rol que las telas tenían dentro de ambas culturas se vieron confrontadas y fueron parte importante en las maneras de ver y entender al “otro”.

Para ello se hace en primera instancia una revisión de los acontecimientos de contacto en la Polinesia en general, dando cuenta de cómo fueron vistos los isleños por parte de los viajeros europeos y como esa visión influyó en la creación de un imaginario por parte de la sociedad europea de la época, sobre las islas del Pacífico. Luego se realiza una revisión de las formas en que los isleños interpretaron y vieron a estos visitantes.

Finalmente se analiza el caso Rapa Nui, a la luz de los antecedentes para Polinesia, para ver cómo se dieron estos primeros encuentros con navegantes europeos y la cuál fue la participación del textil en las formas que tuvieron de relacionarse ambos grupos. Para este capítulo se trabajó con los diarios y bitácoras de las tres primeras expediciones europeas a Rapa Nui durante el siglo XVIII: la expedición holandesa, la expedición española y la expedición inglesa. Se utilizaron como material de trabajo las tres primeras expediciones porque lo que interesa indagar es el acontecimiento de los “primeros contactos”, como un fenómeno que implica la incorporación de una alteridad desconocida, y a partir de la visita del capitán J. Cook el pueblo rapanui comenzó a contar con una experiencia acumulada sobre las llegadas de barcos extranjeros a la isla donde estos pasaron a ser parte de lo “conocido”. En el análisis se pone énfasis en cuáles fueron las acciones de parte de los rapanui que se repitieron de diferentes maneras en las tres expediciones, y que nos hablan de la forma en que estos vieron a los europeos.

5.1 El doble descubrimiento: Los primeros encuentros en Polinesia

Los encuentros entre europeos e isleños durante los siglos XVII, XVIII y XIX a lo largo del Pacífico representan un acontecimiento histórico *denso*, donde se produce un contacto entre dos mundos diferentes que intentan comprenderse mutuamente; generándose procesos de incorporación de la alteridad desde ambos lados, donde el “otro” es entendido desde la ontología propia de cada una de las sociedades. Los estudios históricos y antropológicos sobre esta materia se han centrado en el recibimiento dado a los europeos por parte de los isleños y las percepciones mutuas que se generaron, como en los malos entendidos o interpretaciones erradas que dieron los europeos a las prácticas isleñas, y también en las miradas que los polinésicos tuvieron del encuentro (véase Davidson, 1966; Pearson, 1970; Howe, 1977; Campbell, 1982, 1997; McLachlan, 1982; Kuschel, 1988; Quanchi & Adams, 1993; Tcherkézoff, 2003, 2012; Sahlins, 2008; Jolly & Tcherkézoff 2009 entre otros).

Los primeros contactos en Polinesia se dan a finales del siglo XVI pero comienzan a ser más extensos y sostenidos a finales del siglo XVIII, dos siglos más tarde. El motor detrás de las exploraciones europeas fueron en primera instancia las ambiciones coloniales de Francia e Inglaterra, superadas luego por el interés científico y la contribución al conocimiento (Campbell, 1997).

En sus comienzos la visión de los viajeros que se expresa en la narrativa de los diarios y bitácoras de las expediciones a las islas del Pacífico estuvieron influenciadas por el imaginario europeo de la época sobre los territorios marítimos. Douaire-Marsaudon (2009) señala que las islas fueron inventadas por la literatura fantástica de la Europa medieval y renacentista para luego ser descubiertas por los navegantes. Durante los siglos XV y XVI se generó en Europa la creación de relatos y cartografías imaginarias sobre tierras insulares lejanas y desconocidas, ejemplo de ello es la aparición de la fantasiosa *Tierra Australis*, donde se mezclaba la existencia de comunidades exóticas con un popurrí de fauna proveniente de América, Asia y África. Las primeras expediciones a las islas del Pacífico van a estar entonces influenciadas por este

imaginario, teniendo que contrastar los viajeros las islas imaginadas con las reales. Por esta razón es que muchos de los nombres que se les dieron a las islas “descubiertas” dicen relación con el imaginario fantástico de tierras mitológicas y paraísos perdidos. Un ejemplo de ello son las islas Salomón, bautizadas así por los españoles, pues esperaban encontrar en ellas las míticas minas del Rey Salomón, o las islas del Espíritu Santo, en alusión al imaginario cristiano de la Nueva Jerusalén (Campbell 1997; Baert, 1999; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Es así como se produce un fenómeno de influencia mutua entre la literatura de viaje y los relatos de expediciones reales. Si bien las publicaciones de las bitácoras y diarios de viaje van a influenciar la publicación de literatura, esta a su vez va a permear las escrituras de las expediciones posteriores. Un ejemplo lo encontramos en la publicación de los viajes ficticios de Robinson Crusoe, que estuvieron por un lado inspirados en las expediciones, pero a su vez moldearon las posteriores preconcepciones que tuvieron los viajeros del siglo XVIII sobre los territorios insulares del Pacífico e insulares en general. Esta literatura tuvo mayor influencia sobre el imaginario europeo de la época pues tenía mayor difusión que las bitácoras o diarios de los viajeros reales (Ballard, 2009).

En respuesta o para diferenciarse de la creación literaria e influenciados por el interés científico, los viajeros del siglo XVIII van a fundamentar la veracidad de sus relatos en la premisa de la exploración- observación, donde el hecho de *estar ahí* les otorgaba la capacidad de tomar una cierta distancia crítica de las especulaciones de la literatura, al contrastar lo imaginario con lo visto y lo vivido. Así la figura del diario o bitácora resalta el valor del testigo ocular, como un certificado de la autenticidad de la información contenida en ellas, valores que son otorgados por la creciente importancia de la contribución al conocimiento científico, influenciados por la ciencia empírica, por el naturalismo y el realismo de la época (Campbell, 1997; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Varios estudiosos de los encuentros entre isleños y europeos (Campbell, 1997; Mondragón, 2006; Jolly & Tcherkézoff, 2009) plantean que es necesario entender este

contacto como un proceso que tiene antecedentes en la mayoría de las islas de la Polinesia. En este sentido argumentan que es un error nominar a dicho acontecimiento histórico como “primeros” contactos, pues los patrones de lenguaje común sugieren que la mayoría de las sociedades de las islas del Pacífico se habían relacionado entre sí a lo largo de la historia, ya sea a partir de procesos migratorios o de intercambio de bienes. Esto implicaba que habían existido contactos anteriores al producido con los europeos, y por ende se hacía necesario explicitar dichos antecedentes como un elemento para comprender la forma en que los isleños se acercaron a dichos encuentros.

Cuando los viajeros europeos llegaron a las costas de las diferentes islas en el Pacífico, tanto ellos como los isleños debieron enfrentarse al hecho de tener que determinar a qué tipo de seres o criaturas correspondían estos “otros” diferentes. Es decir, el fenómeno del encuentro generó en ambas partes la necesidad de posicionar a la otredad dentro de una categoría nueva o adaptar las categorías preexistentes para dar espacio a la otredad dentro de la estructura significativa (Campbell, 1997; Tcherkézoff, 2004; Sahlins, 2008). Así como desde los viajeros se observó al isleño desde los imaginarios de la Europa de la época, los isleños, a su vez, percibieron a los europeos como seres diferentes a ellos, no pertenecientes al mundo de lo humano polinésico. Si bien existieron antes otros contactos, estos habían sido entre poblaciones del Pacífico y como señalan Tcherkézoff (2008) y Sahlins (2008) “los polinésicos solo conocían hombres como ellos mismos”.

Según Campbell (1997) el fenómeno del encuentro cultural en el Pacífico generó transformaciones en la ontología polinésica. Las estructuras significativas e incluso la mitología tuvieron que adecuarse para que estos seres de otro tipo o humanos de otro tipo fueran incorporados y registrados dentro del mundo conocido por los isleños. A su vez Tcherkézoff (2008) en sus estudios sobre los primeros encuentros entre isleños y europeos en Samoa intenta reconstruir el punto de vista de quienes fueron “descubiertos”, destacando la visión que tuvieron los polinésicos de esta nueva alteridad que constituían los europeos. El autor propone que los polinésicos adoptaron

un modelo de alteridad que les permitió la integración de la diferencia, generando transformaciones a nivel cosmológico.

Sahlins (2008) en su clásico estudio sobre la visita del capitán James Cook a Hawái, señala que en dicho encuentro los isleños vieron a Cook como una manifestación del dios local Lono, pues sus barcos habían llegado a las costas desde el este, de donde proviene la luz del sol justo en la época en que se realizaba el ritual de renovación, donde dicha divinidad era representada para cerrar un ciclo y abrir uno nuevo. Lo importante de visualizar acá es que los polinésicos no entendieron a los europeos como dioses u hombres bajo la concepción judeocristiana, de conceptos opuestos excluyentes, sino como manifestación de lo sagrado, manifestación que era parte de un todo integrado. Dentro de la ontología polinésica, la divinidad tenía relación con la integración del todo (el cosmos) con sus diferentes partes. Así como lo divino era un todo invisible que se manifestaba parcialmente en personas y objetos, el jefe era una parte de ese todo, una manifestación visible de la divinidad. Bajo esta forma de entender el mundo los “visitantes” o extranjeros que llegaron a las costas podían ser expresiones de esa totalidad (Tcherkézoff, 2004; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Varios elementos propios de la concepción de mundo polinésica fundamentan esta visión de los europeos. En primera instancia los isleños prestaron atención sobre la blancura de las pieles de los extranjeros, blancura que se asociaba a las características sagradas de la luminosidad del sol, que hace visible el mundo. Los navegantes europeos además traían consigo varios artefactos que también fueron asociados a aspectos supra humanos pues encajaban en el lugar privilegiado que se le otorgaba a la luminosidad: sus armas de fuego, sus ornamentos, de vidrio y metal que reflejaban la luz del sol y finalmente sus ropas (Tcherkézoff, 2004; Sahlins, 2008).

En segunda instancia, están los nombres dados a los extranjeros. Los polinésicos no consideraron a los europeos como simples hombres, pues no se referían a ellos como *tangata* sino que utilizaron palabras asociadas a lo sagrado. Así los nuevos visitantes fueron nominados como *atua*, o *akua*, palabra que se utilizaba para nombrar a una

divinidad en particular, como también cualquier manifestación de lo sagrado, fuera este un objeto o un hombre. Además los capitanes de los barcos, fueron nominados como *ariki*, lo cual los sitúa nuevamente es un espacio cercano a la divinidad (Tcherkézoff, 2004).

Finalmente dentro de la ontología polinésica a los extranjeros que venían del otro lado del mar se les otorgaba un estatus de divinidad, como a su vez, los altos jefes, que poseían un carácter sagrado, eran considerados como extraños o invasores, como seres de origen extra-local (Thomas, 1991). La razón de esto lo encontramos en los mitos de origen y en la concepción espacio tiempo polinésica. El origen se encontraba en el mundo de la luz, los antepasados deificados de los polinésicos habían llegado en sus islas-barcos a habitar los mares desde aquel lejano lugar. “En esta visión geográfica-y-cronológica del mundo, la isla que estaba más distante en el espacio, era siempre aquella que podía estar más próxima en tiempo al punto de origen cuando el mundo de la ‘luz’ comenzó”⁶ (Tcherkézoff, 2004: 162).

En este escenario, los nuevos visitantes fueron incorporados dentro de la estructura significativa polinésica como seres vinculados con lo sagrado que venían de un espacio más cercano al origen. Las acciones de los isleños estuvieron orientadas a domesticar a los extranjeros para poder incorporar sus poderes o capacidades de controlar cosas que ellos no conocían.

⁶ Traducción propia de: “In this geographical-and-chronological view of the world, the island that was most distant in space was always that which could be closest in time to the point of origin when the world of “light” began”.

5.2 Textil en los primeros encuentros en Polinesia

Así como dentro de la cultura Polinésica el textil desempeñaba un papel fundamental dentro del sistema de intercambio ritual, en la historia del contacto entre Europa y las sociedades polinésicas las telas jugaron un rol importante como objeto de intercambio entre navegantes europeos e isleños. También fueron parte de los malos entendidos que se generaron entre ambas culturas, donde las formas de entender del “vestir” y el “desvestir” se vieron confrontadas y muchas veces mal interpretadas por los viajeros europeos que vieron en la “desnudez” un indicador de libertinaje sexual en las islas. Las interpretaciones que hicieron los viajeros europeos sobre los polinésicos estaban basadas en prejuicios y preconcepciones, las cuales impidieron comprender las razones detrás de los actos de los isleños (Tcherkézoff, 2003; Sahlins, 2008; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Tcherkézoff (2003) en su estudio sobre el fenómeno de la incomprensión o la mala interpretación de los europeos acerca de las costumbres polinésicas durante los primeros encuentros, en particular las interpretaciones erróneas en relación a las vestimentas, señala que dentro del intercambio cultural producido durante el contacto, las telas tuvieron un papel importante en la forma en que ambas sociedades se comprendieron mutuamente. El punto de unión entre las dos culturas era el hecho de que tanto para los europeos como para los polinésicos, cubrirse el cuerpo en capas de tela constituía un signo de estatus. De este modo, tanto los polinésicos como los europeos reconocían a las jefaturas de ambos grupos: al capitán que poseía un uniforme diferenciado del resto y al jefe cuyo cuerpo estaba cubierto de tapas y esteras.

La interpretación errada de los europeos se dio en primera instancia por considerar que la vestimenta podía variar sólo en términos de la técnica o del diseño de las confecciones y no en términos de su significado dentro de las relaciones sociales, sin darse cuenta que en la Polinesia ciertos tipos de vestimenta eran objetos de gran valor ceremonial. Malinterpretaron la utilización y manipulación social de las telas, viendo en el acto de envolver y desenvolver en *tapa* sólo una acción de vestir y desvestir desde

la concepción occidental judeocristiana, basada en categorías opuestas y excluyentes, donde lo vestido se opone a lo desvestido, como el estar “vestido” se opone al estar desnudo, y donde lo primero se asocia directamente al cumplimiento de las normas y la moral establecidas por la sociedad, y lo segundo a lo que se encuentra fuera de esas normas, haciendo un vínculo directo entre desnudez y deseo sexual (Tcherkézoff, 2003).

Al enfocarse los europeos en el diseño y la materialidad como marcadores de estatus social, pasaron por alto el hecho que el vestir y desvestir tenía un significado más allá de la materialidad del objeto. Lo que los europeos no sabían era que la cultura polinésica tenía una forma particular de entender los regalos en telas que se daban a un extranjero. Cuando un extranjero arribaba a una isla, este se ofrecía a quedar bajo el mando del jefe local para lo cual llegaba con comida, a lo cual los residentes en respuesta le entregaban un regalo en tela de tapa. El acto ritual de bienvenida tenía un significado doble, por su parte el anfitrión daba cuenta que considera al extraño como superior, al presentarse con sus más preciadas pertenencias, y por otro, el acto de envolver en *tapa* era también una forma de incorporar al extraño y domesticar sus poderes.

En dichos rituales de bienvenida la entrega de telas implicaba el acto de envolverse y desenvolverse. El receptor del regalo podía estar representado por una divinidad, un jefe o un visitante, el cual era considerado por la población local como detentador de una posición superior dominante. Así, los ritos de bienvenida sirven para establecer esta superioridad y fundar relaciones basadas en el respeto y no la violencia. En otras palabras, el rito sirve para transformar una forma externa de sacralidad que es peligrosa y tabú, en algo posible de tocar. Estos ritos fueron interpretados por los europeos como actos de provocación sexual, particularmente cuando las personas que se desenvolvían en metros de capas de telas eran mujeres muy jóvenes. En Polinesia hasta hace poco la forma más respetuosa de presentar un regalo de telas, era que lo llevara una mujer envuelta en ella, la cual se desenvolvía frente al receptor hasta desnudar la parte superior del cuerpo (Tcherkézoff, 2003; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Los europeos vieron entonces en esta “desnudez” femenina una conducta lasciva, cuando en realidad dicha desnudez significaba un acto de respeto y sumisión. Esta percepción europea se liga además con la interpretación de las conductas femeninas como hospitalidad sexual, pues las jóvenes isleñas estaban constantemente invitando a los marineros a tener relaciones sexuales con ellas. Sin embargo, el hecho que los jefes tahitianos, samoanos, hawaianos y también rapanui incitaran a las mujeres sobre todo a las vírgenes a tener relaciones sexuales con los europeos era para capturar el poder (*mana*) de los visitantes a través del establecimiento metafórico de un matrimonio sagrado, domesticando así la potencia de los extranjeros a través de la descendencia común. Esto podría deberse a la importancia que tenía el primer hijo nacido en Polinesia, el cual poseía una esencia sagrada. Sin embargo, las consecuencias de dichos encuentros sexuales no fueron los esperados por los isleños, pues en vez de atraer el *mana* de los extranjeros, lo que obtuvieron fue contraer una serie de enfermedades venéreas (Tcherkézoff, 2003; Sahlins, 2008: 131; Jolly & Tcherkézoff, 2009).

Otra de las consecuencias o resultados de los primeros encuentros entre europeos y polinésicos, fue que los primeros transformaron un acto ritual de bienvenida en uno de comercio. En una primera instancia los isleños no esperaban nada a cambio de los regalos sagrados. Sin embargo, al entregarles los europeos telas en retribución a los objetos, los polinésicos comenzaron a exigir dichas telas a las expediciones posteriores (Jolly & Tcherkézoff, 2009).

5.3 Los primeros encuentros y el textil en Rapa Nui

Los primeros encuentros son testimonio del vínculo que se estableció entre los rapanui y los europeos del siglo XVIII. McCall (1990) plantea que la experiencia con la primera expedición holandesa va a modelar la forma en qué los rapanui se relacionaran con los extranjeros, posibilitando el establecimiento del comercio en especies de alimentos y el ofrecimiento de los favores sexuales de las mujeres como una de las características de

dichas relaciones. Foerster (2012) por su parte afirma que el “misterio” sobre Rapanui se construye a partir de estos primeros encuentros, producto de las narrativas europeas que centraban su interés sobre las estatuas monumentales más que sobre los habitantes de las islas y sus costumbres, resaltando una imagen negativizada y empobrecida de un pueblo con escasos elementos para entregar al forastero.

En las narrativas europeas existen variadas aproximaciones sobre los isleños, que difieren según las diferentes exploraciones que llegaron a la isla, pero también según las versiones de los distintos tripulantes dentro de una misma exploración. Encontramos tanto visiones negativas como positivas sobre el isleño. Las primeras están relacionadas con la asociación a un estado primitivo del ser humano, donde lo salvaje se asocia, a lo indómito, lo violento. Las segundas visiones sobre los isleños resaltan las virtudes de domesticidad y docilidad hacia el europeo, sin embargo igual se los considera dentro de un estado inferior de desarrollo en comparación a la sociedad occidental.

A diferencia de los encuentros con europeos en el resto de la Polinesia, el contacto de los rapanui con los holandeses en 1722 puede haber sido el “primero” después de largo tiempo y por ende de varias generaciones. Decimos el primero pues sin los materiales para construir grandes canoas el aislamiento de los rapanui se habría incrementado drásticamente, viéndose imposibilitados de navegar hacia otras islas. Si este aislamiento duró años incluso siglos, podríamos decir que el conocimiento de otras poblaciones de la Polinesia podría haber pasado a ser parte del ámbito mítico dentro de la cultura rapanui. Lo cierto es que en Rapa Nui los contactos con otras poblaciones polinésicas no eran un fenómeno tan recurrente como entre otras islas del Pacífico durante la misma época.

En este escenario nos centraremos en cómo los rapanui se acercaron a este encuentro y cómo fueron incorporados los “nuevos visitantes” dentro de la estructura significativa rapanui. Postulamos que la tesis planteada por Sahlins (2008), Campbell (1982, 1997) y Tcherkézoff (2003, 2004) para otras islas de la Polinesia, también puede ser válida

para Isla de Pascua, donde los rapanui en un comienzo pueden haber considerado a los europeos como manifestaciones del todo divino invisible. Sin embargo, al igual que Foerster (2012) creemos que cada una de las experiencias moldeó la relación con el siguiente barco, y los rapanui fueron acomodando su comportamiento del contacto inicial, con las visitas subsiguientes. Efectivamente los rapanui no fueron actores pasivos en estos hechos. Lo que sucedió en los tres días de estadía de los primeros barcos europeos en llegar a la Isla, correspondientes a la flota holandesa, sin duda fue de profunda significancia y debe haber incidido en cómo fueron recibidos los españoles 48 años después, y ésta a su vez sobre la expedición inglesa cuatro años más tarde.

Expedición Holandesa

Los primeros europeos en llegar a Rapa Nui fueron los holandeses que el 5 de abril de 1722 arribaron a las costas isleñas en una expedición compuesta por tres navíos: Theinhoven, comandada por el capitán Cornelius Bouman; Arend, por el capitán Jan Koster; y Afrikaansche Galeij por el capitán Roelof Rosendael, todas bajo la comandancia de Jacob Rogeween.

En primer lugar se puede destacar al impacto visual que debe haber causado la llegada de la expedición, compuesta de tres naves con 271 tripulantes y 78 cañones, naves con altos mástiles de madera, en una isla desprovista desde hace al menos 50 años de grandes árboles, según lo atestigua la evidencia arqueológica (Flenley, 1996; Flenley et al. 1991; Horrocks et al. 2012). Más aún, los mástiles están envueltos en telas blancas y coronados con banderas y banderines de colores (rojo, blanco y azulino, los colores de la armada holandesa de la época). Lo que no se menciona del momento del desembarco pero que se puede inferir son las vestimentas de los holandeses.

(...) marchamos cercanos, los unos de los otros, pero no en orden de rango, sobre las rocas, las que yacían en gran cantidad de la costa hacia el nivel de la tierra o llanura, indicando por gestos que los habitantes, quienes vinieron hacia nosotros en gran número, debían apartarse y hacer lugar. Habiendo

llegado ahí, el cuerpo de batalla de todos los marinos de las tres naves fue formado, el Comandante, los capitanes Koster, Bouman y Rosendaal a la vanguardia, cada uno al frente de la compañía de su propia nave; cuyo cuerpo de tres filas de profundidad parados unos detrás del otro, estaba protegido por la mitad de los soldados al mando del teniente Nicolas Thonnar (...) (Roggeveen, en, Foerster, 2012: 79).

Vemos entonces que el desembarco fue un acto formal, siguiendo todos los protocolos de la Armada. Hay que imaginar entonces un pequeño cuerpo de hombres uniformados de la Armada holandesa, uniforme que en aquella época constaba de chaquetas azulinas, vestones rojos y pantalones blancos, pañoletas al cuello y coronados con diversos sombreros, además de portar estandartes con banderines multicolores (Figura 4). Entonces se hace relevante tomar en consideración en este análisis el impacto visual generado por las naves, acompañado de los objetos, sus colores y gran cantidad de telas que envuelven personas y maderos.



Figura 4. Pintura que ilustra los barcos holandeses de fines del S.XVII, de Johan Herman (a partir de un croquis de Willem van de Velde, padre). En, <http://www.sailingwarship.com/category/willem-van-de-velde-the-elder>

En relación a las reacciones mutuas que se dieron en este primer encuentro hay varios elementos que es importante destacar. Lo primero que encontramos en la relación de Behrens son las reacciones isleñas previas al desembarco de los holandeses.

Otros permanecieron en la costa, corriendo y viniendo de un lugar a otro, como bestias salvajes. También llegaron muchos a ver nuestros barcos de cerca, aparentemente curiosos de la novedad del espectáculo o para saber qué habíamos venido a buscar. También alumbraron fuegos frente de sus ídolos, para hacerles ofrendas o bien para implorarlos (Behrens, en Foerster, 2012: 72).

Si bien la narrativa de Behrens es fuertemente especulativa sobre la razón de las acciones de los rapanui, nos entrega alguna información interesante. Los ídolos a los cuales Behrens hace referencia, son los *moai* que frente a los cuales los rapanui realizaron actividades hoy difíciles de reconstruir, que podrían haber sido acciones rituales ante la llegada de los extranjeros. Argumentamos esto pues en dos de las siguientes expediciones, los navegantes registran actividades ceremoniales delante de los *ahu-moai*, las cuales según sus descripciones se asemejan a los *koro paina* (Ver Capítulo IV).

Un elemento que se observa en todas las relaciones descritas, es la curiosidad que despierta la construcción y la envergadura de los barcos europeos, como por ejemplo, en el caso del primer isleño que hace contacto con ellos y sube a bordo del navío Arend.

Fue muy sorprendido por la construcción de nuestra nave y todo su aparejo, como pudimos entender de sus gestos. Como no podíamos comprenderle en lo absoluto, sólo podíamos interpretar sus gestos e indicaciones. Le dimos un pequeño espejo, en el que vio, lo que lo aterró de sobremanera, al igual que el tañer de nuestra campana (Bouman, en Foerster, 2012: 86).

En la mañana el Capitán Bouman (...) llevó a nuestra embarcación un pascuense con su nave (...) Esta pobre persona apareció estar muy encantada

de vernos, y muy maravillado a propósito de la construcción de nuestra nave, y lo que el observó sobre ella, la gran altura de los mástiles, la espesura de las sogas, las velas, el cañón, que él tomó con sus manos y todo lo que él vio (Roggeveen, en Foerster, 2012: 78).

Este primer isleño que sube a bordo realiza una serie de acciones frente a la tripulación, acciones que nos hablan de una forma particular de relacionarse con los extranjeros.

*(...) **Debió haber estado avergonzado de su desnudez ya que vio que todos estábamos vestidos.***⁷ *Luego puso sus brazos y su cabeza en la mesa, parecía estar dirigiéndose a su dios, lo que podíamos advertir claramente de sus movimientos cuando elevaba su cabeza y manos muchas veces hacia el cielo, usando muchas palabras en voz alta. De esta manera estuvo ocupado por media hora y cuando cesó, comenzó a saltar y a cantar. Se mostró muy alegre y alborozado. **Atamos una pequeña pieza de lona de vela sobre su área pélvica lo que le agradó de sobremanera.** Tenía por naturaleza un semblante feliz. Bailó junto a los marineros cuando les dejó tocar el violín para él. Se sorprendió mucho con la música y la construcción del instrumento (Bouman, en Foerster, 2012: 86-87).*

*Le hicimos señas de subir a bordo de nuestra nave Almirante, donde lo recibimos bien. Empezamos por darle un trozo de tela con el fin que se cubriera, **pues estaba completamente desnudo.** También le ofrecimos coral y otras bagatelas. Todo junto con un pescado seco lo prendió a su cuello. Su cuerpo estaba enteramente pintado con todo tipo de figuras (...) **En seguida le vestimos y le colocamos un sombrero, pero bien vimos que no tenía costumbre pues se sintió muy molesto.** Después le dimos de comer, pero no supo utilizar la cuchara, ni el tenedor, ni el cuchillo. Después que fue atendido, se ordenó a los músicos hacer sonar toda clase de instrumentos. La sinfonía le*

⁷ Los resaltados en negrita son nuestros

*produjo mucha alegría y cada vez que le tomaban la mano, comenzaba a saltar y a bailar. En cuanto a nosotros, estábamos encantados con la venida del isleño. Como no pudimos echar el ancla el mismo día, **lo enviamos a su casa con todos los pequeños presentes, con el fin de que los demás pudieran saber de qué manera lo habíamos recibido.** Pero pareció lamentar la partida: levantó amabas manos, volvió los ojos hacia la isla y comenzó a gritar con fuerza pronunciando estas palabras: ¡Odoorroga! ¡Odoorroga! Le costó bastante decidirse a volver a su canoa, nos hizo entender que él deseaba permanecer en el barco y posteriormente lo desembarcáramos en su isla (Behrens, en Foerster, 2012: 72).*

Este primer isleño que se acerca al navío es identificado por Fischer (2006: 49) como un *tumu ivi 'atua*, sacerdote, quien se habría aproximado para levantar el *tapu*, tabú de los extranjeros, antes del desembarco y hacer los rituales apropiados. Fischer además señala que *ondorroga*, equivaldría a *otoroka* en la lengua rapanui antigua, el cual significa *bienvenidos*. Lo primero que llama la atención en las relaciones de Behrens y Bouman es que este rapanui llega completamente desnudo, y como vimos anteriormente, el acto de desnudarse era señal de respeto hacia un extraño, que es considerado superior (Jolly & Tcherkézoff, 2009). Si bien el isleño no se desnuda frente a los extranjeros como en otras islas de la Polinesia sino que llega ya desnudo arriba del barco, podríamos interpretar este hecho como un acto de respeto frente a los visitantes extranjeros, quienes además le entregaron una pieza de tela. Es más, lo envolvieron en ella, con posterioridad a la acción ritual, según la relación de Bouman. A la luz de estos antecedentes podemos entender dichos gestos como acciones de una ceremonia de recibimiento.

Luego de dos días, el mismo rapanui vuelve a interactuar con los holandeses pero esta vez se acerca a los barcos acompañado de otros hombres que traen presentes en forma de comida previamente preparada.

*(...) el insular que recibimos dos días antes, vino una segunda vez acompañado de varias personas para traernos gran cantidad de gallinas y raíces preparadas condimentos a su manera. **Entre ellos había un hombre decididamente blanco llevaba pendientes de orejas blancos y redondos, gruesos como un puño. Tenía un aire extremadamente devoto y la apariencia de uno de sus sacerdotes*** (Behrens, en Foerster 2012: 72).

Este hombre “decididamente blanco” que Behrens asocia a uno de sus sacerdotes, podría corresponder, debido a la blancura de su piel a un alto jefe, al *ariki henua* de los Miru, quien se acerca al barco para iniciar la ceremonia de bienvenida con comida, la cual se ve interrumpida por uno de los hechos que marcará a la presente expedición, la violencia. Behrens nos relata que al momento de los intercambios uno de los tripulantes disparó contra uno de los pascuenses⁸. Este suceso les otorgará otro elemento de interpretación a los isleños sobre la cualidad de los visitantes, su capacidad de producir truenos y relámpagos, que son capaces incluso de matar a una persona. Truenos y relámpagos en la Polinesia eran considerados del ámbito de lo divino (ver Tcherkézoff, 2004)

Luego durante el desembarco nuevamente sucede un episodio de violencia, mientras adelante se formaba la tropa en la retaguardia uno de los suboficiales dispara contra los rapanui que habían llegado a las playas.

Llegamos a la orilla sin resistencia alguna (...) los habitantes no tenían armas en lo absoluto, se acercaron a nosotros con las manos vacías para recibirnos, brincando y saltando de alegría. A pesar de esto, 9 a 10 de ellos fueron muertos por disparo y muchos heridos. Lo que fue responsabilidad de mi segundo timonel, Cornelis Mens, quien había disparado sin instrucción (Bouman, en Foerster, 2012: 88-89).

Las relaciones son contradictorias en cuanto a los hechos de violencia. Bouman, Roggeveen y Behrens señalan que los disparos fueron accidentales, es decir realizados

⁸ Este acontecimiento sólo se describe en esta relación, pues está ausente en las otras tres relaciones (Anónimo, Bouman y Roggeveen).

por soldados que no habían recibido órdenes; mientras que el anónimo describe una escena donde los rapanui llevaban armas razón por la cual se les disparó. Estos disparos generaron que la población rapanui se dispersara, alejándose de los holandeses. Un dato importante que nos entrega Behrens es que dentro de los rapanui muertos se encontraba el que días antes había subido por primera vez al navío Arend.

Luego de un tiempo uno de los jefes regresa y hace las ofrendas necesarias para el apaciguamiento de los extranjeros. En primer lugar como relata Behrens hay un ritual que involucra hojas de palma y un estandarte rojo y blanco.

Estas buenas gentes para tener los cuerpos muertos nos dieron nuevamente toda clase de víveres. Su consternación era, por lo demás muy grande, gritaban y se lamentaban de manera lúgubre. Todos hombres, mujeres y niños pasando delante de nosotros portaban ramas de palma y una especie de estandarte rojo y blanco. Sus presentes consistían en higos de India, nueces, caña de azúcar pollos y raíces. Luego se arrodillaron, plantaron sus banderas y nos presentaron sus ramas de palma en señal de paz. Nos dieron testimonio a través de sus humildes posturas de cuanto deseaban nuestra amistad. Finalmente nos señalaron sus mujeres, dándonos a entender que podríamos disponer de ellas llevándonos algunas a nuestros barcos (Behrens, en Foerster, 2012: 73).

No sabemos si efectivamente se trataría de hojas de palma, dado que a esas alturas no está claro si aún quedaban palmeras en la isla. Alternativamente si no fuesen hojas de palma, podría haberse tratado de hojas de banano. Las hojas de plátano en otras islas de Pacífico se usaban en contextos ceremoniales, como signos de intenciones pacíficas. Además los estandartes con banderines de color rojo eran usados en momentos de firmar acuerdos de paz después de una guerra (Salmond, 2009). No creemos que este hecho de violencia haya iniciado las relaciones de comercio como indica Foerster (2012: 21); pues lo que ocurre a continuación es un acto ceremonial donde las ofrendas indican respeto y sumisión, no comercialización.

Un habitante se nos acercó con pasos débiles. Portaba un tocado de plumas blancas en su cabeza, un vestido blanco alrededor de su cuerpo y una concha blanca en su pecho. Ya desde cierta distancia hizo reverencias mediante inclinaciones y otros movimientos de su cuerpo; traía un pollo y un racimo de bananas que puso en el suelo a alrededor de 30 pasos de nosotros y luego huyó como Pegaso. Pero volvió cuando vio que era agradable para nosotros junto con algunos otros habitantes de nuevo trajeron pollos, ñames, bananas, plantas jóvenes y caña de azúcar; le hicimos dejar esto en el suelo y sólo tomamos los pollos y las bananas con nosotros. Este indígena con las plumas era su jefe como pudimos juzgar por aquel evento (...) Este jefe ordenó que nos trajeran más pollos y bananas, pero no estaban bien provistos de ninguno de aquello porque podíamos inferir claramente por su timidez que si hubieran tenido más, los hubieran traído. Al ver lo pobres que eran los honramos en recompensa con una media pieza de tela de Haarlemmer⁹ de 5 a 6 peniques por vara, la que aceptaron con gran gratitud (Bouman, en Foerster, 2012: 89-90).

(...) los habitantes que habían estado todo el tiempo cerca volvieron hacia los oficiales, y especialmente uno que parecía tener autoridad sobre los demás, dando órdenes que todo lo que tenían, es decir frutas, verduras y aves, tenía que ser buscado y traído desde todos los lados para nosotros, esta orden fue adecuadamente recibida con respeto e inclinación de cuerpos y obedecía de una sola vez, como el resultado nos atestiguó, porque después de un pequeño tiempo ellos nos trajeron una gran cantidad de caña de azúcar, aves, yams¹⁰ y plátano, pero nosotros le hicimos entender con signos que queríamos nada más excepto las aves, siendo alrededor de 60 el número y 30 bultos de plátanos para cuales pagamos el valor generosamente con tela estriada, con cual

⁹ Se refiere a textiles de Haarlem, que era un centro de blanqueado de telas de seda y lino importantes en Holanda en el siglo XVII y XVIII (Solana 2006)

¹⁰ Ñame (*Dioscorea alata*)

parecieron estar bastante contentos y satisfechos (Roggeveen, en Foerster, 2012: 80).

Los alimentos que se ofrecen tampoco son alimentos cualquiera, sino aquellos reservados para la élite: pollos, bananos, ñame. Es importante hacer notar que los alimentos además venían cocidos. No se presentan camotes, ni ratones, que conformaban la dieta del común de la población (Métraux, 1941; Englert, 2007). Los europeos a su vez, refuerzan la percepción rapanui, dando a entender su posición sobrenatural al elegir de entre los alimentos sólo los pollos (generalmente reservados para los *ariki* y altos sacerdotes) y las cabezas de bananos, despreciando todo el resto de los alimentos, dando cuenta además que conocen las “reglas del juego” al retribuir las ofrendas de alimentos con los objetos correctos: telas.

Otro elemento que está presente es el hecho de la desnudez femenina, y el ofrecimiento sexual, que como vimos anteriormente para el caso de otras islas de la Polinesia está relacionado con el interés de captar la potencia de los extranjeros.

*Sus mujeres están en general maquilladas de un rojo muy vivo y que sobrepasa de lejos el que conocemos (...) Ellas se cubren con coberturas rojas y blancas y llevan un pequeño sombrero hecho de cañas o de pajas. **Se sentaban a menudo cerca de nosotros y se desnudaban, sonriendo y provocándonos con toda clase de gestos.** Otras que permanecían en sus casas, nos llamaban y nos hacían señas para ir donde estaban (...)* (Behrens, en Foerster, 2012: 74).

Pero al igual que en relación a otras materias, se observan ciertas contradicciones con respecto al tema de las mujeres en los relatos contenidos en las diferentes relaciones, Roggeveen señala que no vieron más de dos o tres mujeres mayores, “pero las mujeres e hijas jóvenes no se mostraron” (Foerster, 2012: 81).

Finalmente parece interesante destacar es la dirección desde donde llegaron los holandeses. Al mirar la carta de navegación en el diario de Bouman, vemos que se aproximaron a la isla desde el suroriente, dirección de la salida del sol y se dirigen hacia

el poniente rodeando la isla para luego tomar la ruta hacia el norte hacia el territorio de los Miru donde finalmente se hace el desembarco. El hecho de que los holandeses hayan desembarcado en el territorio de los Miru (la tribu de mayor rango) y no en el de otro *mata* debe haber tenido algún tipo de impacto en la forma en cómo fueron percibidos estos primeros visitantes. Podemos especular que este es uno de los factores que incidieron en que los rapanui identificaran a los europeos como ancestros deificados del clan de Hotu a Matu'a el mítico jefe fundador, sin embargo, no contamos con suficientes elementos que nos permitan asegurarlo.

Podemos ver entonces que ante esta primera visita de los europeos, la reacción de los rapanui fue enfrentar a los extranjeros con las ceremonias de bienvenida, que implicaban discursos y ofrendas de comida con la presentación de ramas verdes. Estos rituales, como ha demostrado Pearson (1970) son parte de una recepción formal panpolinesia para los viajeros. Por otro lado éstos fueron sorprendidos por los hechos de violencia a los cuales reaccionaron con actos rituales de sumisión.

La expedición española

La segunda visita a la isla por parte de una nave europea fue casi 50 años más tarde. La expedición española al mando del capitán de Felipe González de Haedo a diferencia de la expedición holandesa, perseguía un fin colonial. Así el año 1770 toma posesión de la isla en el nombre del rey Carlos III de España, bautizándola con su mismo nombre. Esta expedición fue la que más tiempo permaneció en la isla, y sus crónicas constituyen una interesante fuente de información.

En este encuentro observamos que se repiten algunos de los acontecimientos que se desarrollaron durante la visita de los holandeses, pero algunas de las actitudes de los isleños cambian. No hay relatos de que se les lanzaran piedras al desembarco, todo lo contrario. Por otro lado, las ofrendas de comida, el acto de desnudarse y la presentación de mujeres se repiten.

*Entraron a bordo de ambos buques multitud de yndios de ambos sexos, en quienes siempre se experimenta mucha sinceridad y Amor; trajeron Platanos, pollos, y raíces, **ofreciendo con ynstancia el miserable Ropaje que tienen, que es un misero taparrabo de pita o de ojas de cañas,** y una especie de diadema o corona de plumas de Gallo o yerba seca del Mar (F. A. Aguera, en Mellén Blanco, 1986: 307).*

Estando en la dicha balisa esperando al Navio, vinieron nadando tres hombres de estos naturales, pintados de distintos colores, manteniendose cerca del Bote, con mucho gritos, hasta que el uno de ellos, se acercó tanto que me regaló un pedazo de Ñame: le di biscocho y tabaco, todo recibió: su comida trahía en una taleguita hecha de Paja fina bien texida (Hervé, en Mellén Blanco, 1986: 259).

Lo que primero se observa es que los tres hombres que van al encuentro nadando llevan expresamente comida para entregar a los extranjeros. Se repite, de esta manera, una bienvenida con ofrendas en forma de alimentos. Sin embargo no encontramos la presencia de un sacerdote o *tumo ivi'atua* como en el caso de los holandeses, quien se acerca solo y desnudo a recibir a los visitantes. En esta ocasión, según la relación de Aguera, llegaron varios isleños a bordo de los navíos (Figura 5), lo cual podría estar dando cuenta de la ausencia de una actividad ritual formal de bienvenida. Aunque debiéramos incorporar otro elemento al análisis, pues si bien el acto de bienvenida no se repitió de la misma manera y no subió solo un sacerdote como en el encuentro anterior, los rapanui llevaron a cabo actos que tienen una clara connotación de bienvenida, desnudándose y ofreciendo sus ropajes a los españoles.

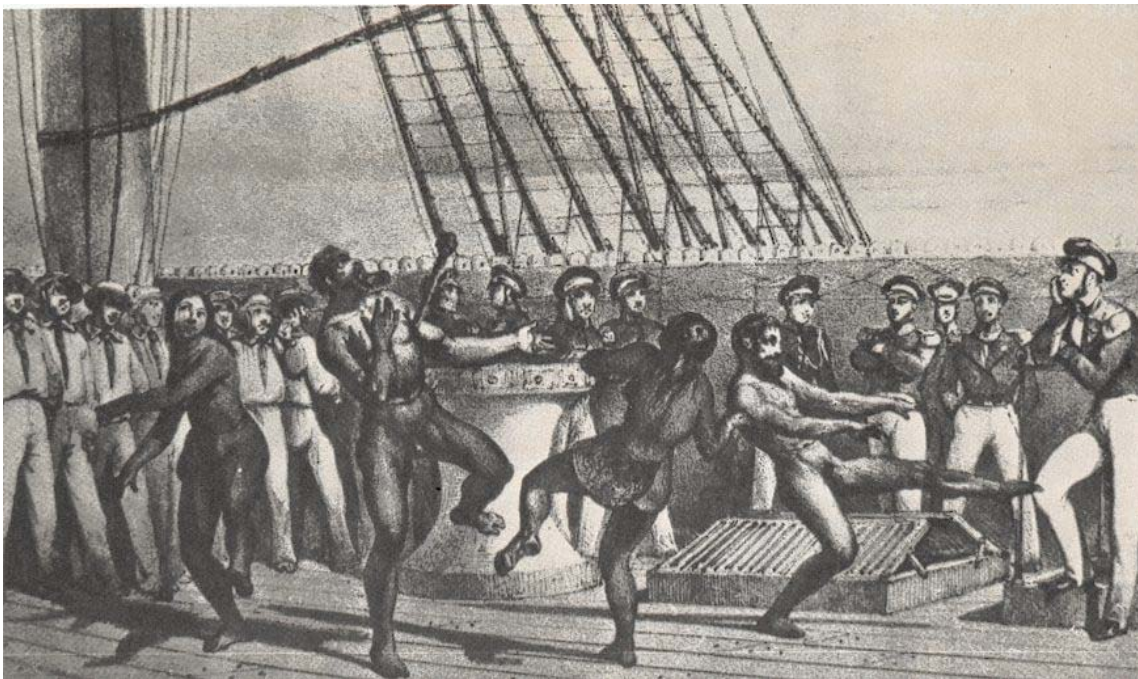


Figura 5: Grabado de Masselot, en el cual aparecen los nativos de Rapa Nui bailando a bordo de la fragata Venus (*Atlas in Pictures of the Voyage around the World of the frigate Venus, 1830 - 1839* por Dupetit-Thouars) Imagen de Chauvet 1935 en <http://www.chauvet-translation.com/>)

Este acto de bienvenida resulta importante de destacar, pues evidenciaría una actitud abierta hacia los extranjeros, y no una de rechazo teniendo en cuenta la experiencia de violencia que habían experimentado, décadas atrás, con los holandeses.

Un hecho que encontramos nuevamente, es el recibimiento femenino que los europeos ven como hospitalidad sexual.

Las mujeres estilan el mismo ropaje y por distintibo usan de una canastilla de junco fino, el que colocan en la cabeza, como sombrero; unos y otras (quando están en tierra) se cubren con una manta de algodón teñida de amarillo azafranado con una cierta raíz que tienen en la Ysla (Aguera, en Mellén Blanco, 1986: 307).

*Son así como los hombre son oportunas en el pedir, pero unos y otros ofrezan con la misma franqueza quanto tienen y **en particular las mugeres llegan a ofrezan con instancia y demostraciones quanto una de estas tiene que tributar á un hombre apasionado de ellas: Sin que esto al parecer sea reparable respecto de que los mismos hombres las presenten en ofrenda***

por vía de agasajo (...) advirtiendo que los viejos y mayores tienen alguna preferencia en este asunto, pues siempre estos son los que las acompañan, y ofrecen y a quienes ellas ofrecen subordinación, y no a los Mozos con quienes jamás los hemos visto hazer liga, de manera que en los muchachos y gente moza se observa más compostura que en los mayores: ellas por naturaleza son recatadas y vergonzosas, pues en medio de su desnudez siempre procuran cubrirse cuanto les es posible sus pechos (Aguera, en Mellén Blanco, 1986: 284).

Este relato de Aguera, nos habla de un hecho que se había dado con la expedición anterior: el “ofrecimiento” sexual de mujeres a los extranjeros. Sin embargo, aparece un elemento nuevo, esta vez son también los hombres quienes las incitaban a ello, y no todos los hombres, sino que los más viejos. En este sentido nos encontramos con un paralelo de los sucesos ocurridos en otras islas de la Polinesia, donde las mujeres jóvenes, sobre todo las vírgenes, eran entregadas para capturar el poder de los extranjeros a partir del establecimiento metafórico de un matrimonio sagrado.

Al segundo día un grupo de isleños sube al barco con ofrendas de alimentos: plátanos, tubérculos, pollos y trozos de tela de corteza que a los españoles les parecieron bastante míseros.

*(...) Vimos que entre esas peñas salían dos canoitas pequeñas con dos hombres en cada una de ellas, las que fueron á la lancha de Santa Rosalía, y las esperamos para que se incorporase con nosotros. Estos dieron á la gente de dicha Lancha Plátanos guineos, Camotes y Gallinas, **y los nuestros les dieron Sombreros, Chamarretas, & y con esto se fueron gustos para tierra** (Hervé, en Mellén Blanco, 1986:260).*

Saltamos todos en tierra para comer lo que trahíamos para este fin y vinieron a vernos como 100 Ysleños, ofreciendonos ya Fruta, ya Gallinas. El Oficial Don Cayetano de Langara mandó so pena de ser castigados severamente á nuestra gente, que nadie recibiese cosa alguna de los Ysleños, sin que se les diese otra cosa equivalente (...) pues se conocía que el animo de ellos era de cambiar con

otras cosas nuestras y en efecto así se executó (Hervé, en Mellén Blanco, 1986:261).

Acá se evidencia una actitud explícita de parte de los europeos de “comerciar” con los isleños, dando cuenta de la importancia que tenía para los españoles establecer relaciones pacíficas a través de satisfacer las necesidades de intercambiar que según ellos tenían los isleños.

Aguera nos relata que cuando descenden de los barcos, son recibidos por un gran grupo de personas, todas con capas amarillas o blancas sobre los hombros. En el día del desembarco, cuando los españoles iban a tomar posesión de la isla mediante el acto simbólico de posicionar tres cruces sobre uno de los montes, sucede un hecho relatado por Hervé que resulta importante de destacar.

Al saltar a tierra los recibieron mucha gente de este pais y se ofrecieron á desembarcar á nuestros Oficiales; en efecto así lo executaron, y cargaron las tres cruces, las que llevaron á dichos cerros (...) (Hervé, en Mellén Blanco, 1986:262).

El hecho de querer desembarcar y cargar a los oficiales, da cuenta de la comprensión por parte de los rapanui del status de dicho extranjero en relación al resto de la compañía. Los rapanui identifican a los oficiales y los diferencian del resto del grupo. Pues el hecho de levantar a una persona y cargarla, está asociado a la figura del *ariki*, el cual en ocasiones era llevado en andas, pues éste no debía tocar el suelo a fin de no contaminarlo con su *mana* y hacerlo *tapu* para el resto de la población (Métraux, 1941).

González de Haedo es el único que nos deja un detallado informe de las maniobras del desembarco y de la formalidad que ello implicaba. Al igual que los holandeses, la toma de posesión de la isla en nombre del rey Carlos III, fue un acto que siguió un protocolo formal en el cual participaron la tropa, y la gente de mar, 250 hombres en total, 60 de tropa y 190 hombres de mar formados en columnas precedidos por los artilleros del Real Cuerpo de Brigadas. En el ascenso al cerro para colocar las tres cruces iban además

los capellanes. Los rapanui simultáneamente y activamente celebraban su propia ceremonia, cargando las cruces y durante todo el ascenso del cerro:

*Observé que el día de la colocación de las Cruces en que nuestros Capellanes iban acompañando las Sagradas figuras, revestidos de sotana y Pelliz cantando las Letanias les salían al Camino muchos Yndios, **ofreciéndoles sus mantas, y las mugeres les portaban gallinas y pollos, y todos gritaban Máca Máca**, tratándoles con mucha veneración, hasta adelantarse a quitarles las piedras que embarazaban la senda por donde hivan (Aguera, en Mellén Blanco, 1986:285).*

Formada la Tropa y gente de Armas emprendimos la marcha acompañados de los Yndios quienes ayudaron gustosos a llevar las Cruces cantando y baylando a su modo: Transitamos todo el circuito de la ensenada con bastante trabajo, por ser el terreno (aunque llano) mui fragoso, llevando siempre al rededor una gran comitiva de naturales hasta el pie del Monte, en donde se quedó la mayor parte por ser la suvida mui penosa, y dilatada. A la 1 1/2 llegamos al sitio destinado para la colocación lo que se celebró a todo júbilo, precediendo la bendición, y adoración de todo el concurso a las Sagradas Imágenes, con cuyo ejemplo los Yndios practicaron la misma ceremonia. Plantadas ya las Cruces en sus respectivos cerros se arboló la Vandera española y puesta la tropa sobre las Armas, el Capitán de Fragata Don Josef Bustillos, con las ceremonias acostumbradas tomó posesión de esta Ysla de San Carlos, en nombre del Rey de España nuestro Amo y Señor Don Carlos Tercero, hoy 20 de Noviembre de 1770, de que se tomó posesión con la acostumbrada formalidad y para mayor corroboración de este acto tan serio, firmaron, ó signaron algunos Yndios concurrentes gravando en el documento testimonial ciertos caracteres según su estilo (Aguera, en Mellén Blanco, 1986: 287-88).

En el relato de Aguera sobre los acontecimientos nos encontramos con dos hechos destacables en relación a la participación de los rapanui en la toma de posesión del territorio. En primer lugar, cuando los españoles descienden con sus cruces, varias

isleños (multitud de ellos) los rodean y los acompañan, sin embargo cuando suben el cerro solo algunos los siguen, quedándose la mayor parte al pie del cerro. En segundo lugar, quienes subieron con los españoles y los acompañaron en las acciones rituales occidentales, tuvieron una actitud como señala Foerster (2012) mimética, imitando las acciones rituales de los europeos.

Otro hecho que resulta importante de resaltar es la ceremonia que se efectúa el día anterior a la colocación de las cruces, pues no sólo muestra la importancia que suscitan para los rapaii estos extranjeros, sino que sugiere la clasificación de estos seres dentro de la estructura de significación polinésica, como seres con características diferentes a las humanas:

También se le há visto otro ídolo, como de 3 varas, con su cavellara, todo blanco, á que llaman Gecopeco y la mañana del dia antes de la colocación de las Cruces, lo situaron á la orilla del mar, poniendo con orden distintas piedras unas sobre otras, y al rededor se sentaron varios Ysleños (lo que practican en cuclillas como los Moros), permaneciendo en esta forma hasta que con la oscuridad de la noche no fue posible continuar la observación(Gonzalez de Haedo, en Mellén Blanco 1986 : 274).

Aguera describe esta misma figura, especie de muñeco con extremidades móviles, de unas cuatro varas de alto, que se asemeja a lo que denomina una figura de Judas, rellena con pasto seco. Relata que tenía brazos y piernas y en la cabeza están indicados los ojos, la nariz y la boca. En la cabeza tiene pelo negro y largo que le alcanza hasta la mitad del dorso. Según comprendió en determinadas ocasiones estas figuras eran trasladadas y levantadas en los lugares de ceremonia. Dieciséis años más tarde la expedición francesa también tuvo la oportunidad de observar los restos de una de estas figuras de junco levantada frente a una plataforma o *ahu*, de algo más de 3 metros de altura cubierta de una tela de corteza blanca (P. A Marie Fleuriot en Foerster, 2012: 248). Tanto Métraux como Englert recogieron algunos datos en relación a estas figuras, relacionándolas con la celebración de los *koro riu paina* (ver Capítulo IV), donde estas figuras eran parte de las acciones rituales ofrecidas a un familiar fallecido.

La ubicación de estas figuras cerca de la línea de costa, frente al *ahu*, como también el acto de envolver en telas a los muertos o a las figuras que los representan en las celebraciones rituales del *koro riu*, estarían dando cuenta de una forma particular de entender a los extranjeros. Entonces, esta figura levantada frente al barco de los españoles, ¿tenía la intención de dar la bienvenida a los seres ancestrales, o fue una ceremonia con la esperanza de mandarlos de regreso a su lugar de origen en el universo, o tal vez un ritual para domesticar sus poderes sagrados?

No contamos con los suficientes elementos como para contestar a ciencia cierta dicha pregunta, pero lo que sí es claro es que frente a la llegada de los españoles los rapanui los enfrentaron con actos rituales propios, y todo acto ritual persigue un fin determinado. Se lleva a cabo para poder, en el caso polinésico, domesticar las fuerzas invisibles y hacerlas propias. Por otro lado comienza una acción que va ser propia de los rapanui al relacionarse con los occidentales, la imitación de las acciones y formas extranjeras.

La visita del Capitán Cook

La expedición inglesa por los mares del sur, fue de gran importancia en relación a la construcción del imaginario europeo sobre los isleños. Las publicaciones de los diarios de J. Cook y de G. Forster sobre la segunda expedición alrededor del mundo (1772-1775) marcaron profundamente a la sociedad europea de la época y dio forma a la visión que esta tuvo de los pueblos visitados por los viajeros. Fue uno de los hitos que marcaron la visión europea sobre las sociedades de los mares del sur.

La visita del capitán J. Cook a Rapa Nui tuvo ciertas diferencias con las expediciones anteriores. En primer lugar, Cook había acumulado experiencia durante su primer viaje alrededor del mundo (1768-1771) en cómo relacionarse con los “nativos” de otras islas del Pacífico sur, había estado en las Islas de la Sociedad, Nueva Zelandia, y en Tonga. Como bien comenta Foerster (2012) los fines de la visita de Cook a Rapa Nui estaban relacionados con el abastecimiento de alimentos, para reabastecer sus barcos y

principalmente para que la tripulación se pudiera recuperar del escorbuto que los aquejaba. Ahora bien, en su descripción de la isla constantemente se puede leer la comparación entre Rapa Nui y Tahiti, donde la primera siempre quedaba en desventaja frente a la segunda, en los ámbitos relativos a la riqueza y abundancia de la tierra.

La expedición deseaba llegar a Tahiti con premura a sabiendas que allí encontrarían frutas y verduras en cantidad. Hay que precisar que Cook en cada una de sus visitas a Tahiti, siempre llegó durante la temporada de abundancia, y por ello siempre fue agasajado con la generosidad de los isleños (Salmond, 2009). Nunca estuvo durante una temporada de escasez o de invierno. En su visita a Rapa Nui, hay que considerar que Cook arriba en marzo, fines del verano, y después de la fiesta del Mataveri, al final del ciclo ritual anual, hecho que también podría incidir en la cantidad de comida con que contaba la población para esa fecha. Por otro lado se suma a esto el hecho de que la expedición inglesa contaba con conocimiento previo de Rapa Nui a través de las relaciones holandesas de Roggeveen y Behrens, relaciones cargadas de una mirada positiva sobre la isla, donde nos encontramos con tierras fértiles y abundantes en comida, conocimiento que como plantean La Pérouse (en Foerster 2012) y Foerster (2012) cargó a la expedición de ciertas expectativas que se vieron contrastadas con una realidad al parecer muy diferente.

Creo oportuno dar ahora más amplias referencias sobre esta isla, que es sin duda la que tocó el almirante Roggeveen en abril de 1722, aunque la descripción de los autores de este viaje no concuerde en absoluto con lo que hemos visto ahora(Cook, en Foerster, 2012: 161).

En este sentido, es notorio el cambio en las relaciones de Cook en cuanto a la infertilidad de la tierra, la escasez de comida, la baja cantidad de campos cultivados y mayor número de estatuas derribadas. Nos encontramos con relatos que están dando cuenta constantemente de la pobreza de la Isla y sus habitantes.

A pesar de ello, leemos en las relaciones de la expedición inglesa cómo se vuelven a repetir algunos de las acciones que ya habíamos observado durante las expediciones

anteriores. En primera instancia, los isleños nuevamente reciben a los extranjeros con regalos de alimentos antes del desembarco

Llegaron a nuestro lado en poco tiempo, habiendo remado muy enérgicamente e inmediatamente clamaron por una cuerda, nombrándola con la misma palabra que los tahitianos. Habíamos apenas lanzado la cuerda, cuando le ataron un gran racimo de bananas maduras, haciendo señales para que las subiéramos (...) El Capitán mandó a buscar algunos cabos (cintas), a los que ató algunas medallas y cuentas y las bajó de su obsequio. Parecieron admirarlas mucho, pero se apresuraron hacia la costa con ellas inmediatamente (G. Forster, en Foerster, 2012: 173).

(...) al situarse a popa, ataron un pequeño trozo de tela a una línea de pesca que remolcamos hacia nosotros. Al recogerla vimos que parecía estar hecho de la misma corteza que la tela tahitiana, y de color amarillo (...) (G. Forster, 1778-80: 412).¹¹

Aquí encontramos nuevamente con dos actos de bienvenida, que podrían tratarse de actos rituales. En esta ocasión quienes llegan a bordo de una canoa son dos rapanui, quienes entregan ofrendas en comida, una cabeza de plátanos y luego atan el trozo de tela al barco. Decimos actos rituales, por la información que nos estrega el relato de G. Forster, donde los rapanui envolvieron con tela un objeto de los extranjeros. Además estos actos de bienvenida están dando cuenta nuevamente de una actitud particular de los rapanui frente a los extranjeros, al parecer estos no eran considerados como seres que había que expulsar rápidamente sino, por el contrario, seres que había que recibir. Este hecho fue captado por la tripulación inglesa y descrito por la relación de J. R. Forster padre de George Forster:

¹¹ Traducción hecha por A. Seelenfreund de: (...) Als sie auf dem Rückweg um das Hinterteil des Schiffes herum ruderten, und daselbst eine ausgeworfene Angelschnur vom Verdeck herabhängen sahen, banden sie zum Abschiedsgeschenk, noch ein klein Stückchen Zeug daran. Beym Heraufziehen fanden wir, dass es aus eben solcher Baumrinde als das Tahitische verfertigt und gelb gefärbt war (...)

Al ver a unos extraños llegar a [la costa de] su isla, no podrían entender cuáles eran nuestras intenciones, ni si no íbamos a cometer algún acto violento. Y a pesar de ello, multitudes de ellos llegaron a la orilla, desarmados, y en vez de oponerse a nuestra llegada, consideraron que era mejor ofrecernos los mejores frutos y raíces que su pobre isla genera; en todo momento eran muy hospitalarios y esta pureza de ellos fue tan conmovedora que nos hizo derramar lágrimas de alegría¹² (J.R Forster, en Jakubowska, 2014: 81).

En relación a los objetos que los ingleses traían para intercambiar de nuevo nos encontramos con telas, pero en este caso la tripulación traía mucha tela de corteza de Tahiti, la que usó como medio de intercambio.

Las telas tahitianas y europeas eran valoradas en siguiente grado (después de las cáscaras de coco vacías) según el tamaño de las piezas; y los utensilios de fierro tenían un precio inferior. La mayor parte de los nativos que comerciaban con nosotros corrieron al instante con la tela, la cáscara o el clavo que había sido dado a cambio de sus papas (...) la escasez de tela entre ellos era muy grande, la mayoría del pueblo viéndose obligado a ir desnudo; pero esto no les impedía vender la poca tela que tenían a cambio de la Tahiti (G. Forster, en Foerster, 2012: 182)

El relato de G. Forster en relación a las telas y las formas de vestir isleñas está nuevamente reproduciendo la narrativa de la escasez y la pobreza de la Isla, que “obliga a los isleños a ir casi desnudos”, sin embargo pareciera que no es un tema de escasez lo que prima, pues la población las intercambiaba de igual modo. Según Foerster (2012) esta forma de vestirse junto al hecho de no mostrar las fuentes de agua dulce, no entregar tanta comida a los extranjeros, estarían dando cuenta de una actitud planeada por parte de los rapanui frente a los extranjeros. Plantea que fue una forma de

¹² Traducción propia de: “Seeing strangers arriving at [the coast of] their island, they neither could figure out what were our intentions, nor if we were not going to commit some violent act. And in spite of that, crowds of them were coming to the shore, unarmed, and—instead of opposing to our arrival—they found it better to offer us the best fruits and roots that their poor island yielded; all the time they were extremely hospitable and this purity of theirs was so touching that it made us shed tears of joy”.

mostrarse para obtener mayores beneficios de los visitantes. Si bien adhiero a los postulados del autor en relación a que los rapanui fueron adaptando las formas de relacionarse para obtener beneficios de los europeos, postulo que en relación a las formas de vestir la relativa desnudez descrita por los navegantes tiene que ver más con aspectos rituales que con intentar dar una imagen de “pobreza”.

Otro elemento en relación a las vestimentas y las telas va ser relevada por J.R Forster:

Tenían mucha curiosidad acerca de nuestras telas; un trapo de una vieja camisa desgarrada siempre era rápidamente aceptada y a cambio nos ofrecían algunas patatas dulces (...). Nuestra ropa, y especialmente nuestros sombreros, suscitaban tal fascinación entre varios miembros de esta nación (que tiene absolutamente nada para protegerse del calor del Sol) que se llevaron dos o tres [de nuestros sombreros], a riesgo de ser heridos por nuestras armas de fuego¹³ (J. R Forster, en Jakubowska, 2014: 77).

La relación de J.R Forster nos entrega una información importante en tanto, los isleños no sólo estaban interesados en las telas que los europeos llevaban para intercambiar, sino que además en las prendas que ellos llevaban puestas, sobre todo en los sombreros. De hecho los sombreros europeos van a ser uno de los elementos más requeridos por los rapanui a la llegada de los barcos. Al respecto unos años después, La Pérouse (en Foerster, 2012), va hacer reiteradas referencias a los robos de sombreros a los cuales la expedición francesa se vio enfrentada.

¹³ Traducción propia de: “They were extremely curious about our canvas; a rag of an old, torn shirt was always hastily accepted and they offered us some sweet potatoes in return (...) Our clothes, and especially our hats, excited such fascination among several members of this nation (that has absolutely nothing to protect themselves from the heat of the Sun) that they took away two or three [of our hats], at the risk of being wounded by our firearms”.



Natural, Chile (foto Paola Moreno). Derecha capa de tela de corteza recolectada en Isla de Pascua en 1774 durante la expedición del Capitán J. Cook, actualmente en el Museo Pitt Rivers en Inglaterra. (foto gentileza Museo Pitt Rivers, Inglaterra).

Nos encontramos luego con la apreciación de los ingleses en relación a la población femenina de la isla, la cual se asemeja a los relatos de las expediciones anteriores, pero no hace mención a la participación de los hombres en el “ofrecimiento de favores sexuales”.

(...) pero como todas las mujeres que vimos eran muy liberales en sus favores, conjeturé en ese momento que a las casadas y modestas (...) eran forzadas por los hombres a quedarse en sus viviendas en las zonas remotas de la isla. Esas pocas que aparecieron eran quizás las más lascivas de su sexo (...) (G. Forster, en Foerster, 2012: 183).

La mayor parte de las mujeres que vimos no nos dieron ninguna razón para suponer que estaban acostumbradas a una pareja única; por el contrario, parecían habitualmente haber llegado al espíritu de Mesalina, o de Cleopatra (G. Forster, en Foerster, 2012: 187).

Cuando los ingleses desembarcaron y durante el reconocimiento de la isla, éstos fueron acompañados todo el tiempo por un personaje que portaba un bastón con una especie de bandera blanca.

Tuvimos a muchos de los nativos acompañándonos cuando cruzamos el istmo y un hombre constantemente estuvo a la delantera de nosotros, acarreado una bandera blanca que parecía dirigir la multitud (Pickersgill, en Foerster, 2012: 205)

Y con él pudieron pasar por varios distritos de la isla, donde fueron recibidos formalmente por uno de los *ariki* locales:

*Vimos un número de hombres reunidos sobre un cerro a alguna distancia de nosotros y algunos con lanzas pero a la gente que estaba con nosotros llamándolos a ellos se dispersaron excepto unos pocos entre (ellos) que era un hombre al parecer de cierta notoriedad, era un hombre robusto con un buen semblante abierto, **su cara pintada, su cuerpo tatuado y algo más blanco que el resto, usaba un mejor ah-hou**, nos saludó antes de que llegáramos hasta él estirando los brazos con ambos puños cerrados alzándolos sobre su cabeza, abriéndolos completamente y dejándolos caer gradualmente a sus lados, nos dijeron que era el arreeke de la isla, la que llaman Wy-hu, en esto parecieron concordar todos (Pickersgill, en Foerster, 2012: 206).*

*Vimos ahora al rey de pie sobre una colina y caminamos hacia él (...) **Llevaba un trozo de tela de corteza de morera, revestido con hilos de hierba y teñido de amarillo con cúrcuma; y en su cabeza tenía un gorro de plumas negras y brillantes, al que podrían llamarlo diadema** (G. Forster, en Foerster, 2012: 185).*

Es aquí durante esta excursión a Vaihu que a consecuencia de un robo de un bolso se descarga un tiro contra un isleño, ante lo cual un rapanui reacciona efectuando un acto de humildad y sumisión, al sacarse su capa frente a los extranjeros:

La mayoría del resto huyó aunque algunos permanecieron y un hombre sacándose su ah-hou habló muchísimo y después corrió varias veces alrededor de nosotros, tras lo cual ellos desplegaron una vez más su bandera (...) (Pickersgill, en Foerster, 2012: 206).

Es muy relevante este hecho pues nos encontramos con una reacción similar, a la visita con la expedición holandesa, donde los rapanui frente a las armas de fuego de los extranjeros van a reaccionar con actos de sumisión.

Vemos que si bien hay cosas que claramente habían cambiado en esos 55 años desde la primera visita de un barco europeo a las costas de Rapa Nui, ciertos elementos se mantienen y se repiten. En cada una de las visitas, los extranjeros europeos son recibidos con actos de bienvenida que incluyen la ofrenda de comidas y la participación de las telas. En relación a las mujeres todas las expediciones hacen referencia a su escasa cantidad en relación a la población masculina, además de resaltar sus actitudes lascivas y provocadoras.

Con el tiempo y la llegada de más barcos para los isleños, estas visitas inicialmente esporádicas, se hicieron parte de la vida y se desarrolló una cultura de relación entre los barcos y los rapanui, en la cual se estableció como base el comercio donde cada lado fijaron condiciones y precios, objetos que se valoraban, que también incluía el intercambio sexual que siguió siendo promovido por los ancianos y las mujeres mayores. Es interesante ver que al igual que en el resto de la Polinesia, las llegadas de las expediciones europeas del siglo XVII convirtieron un acto ceremonial de bienvenida en el establecimiento de comercio entre rapanui y extranjeros.

CAPITULO VI: LOS TEXTILES EN TIEMPOS DE LA MISIÓN

Luego que los habitantes de las islas del Pacífico tuvieran su primer encuentro con viajeros de diferentes nacionales europeos en el siglo XVII, gracias al expansionismo colonial, los contactos entre ambas sociedades se incrementaron durante el siglo XIX. En este escenario se comienzan a generar los imaginarios sobre el “otro” isleño. Así vemos como la creación de los imaginarios sobre los habitantes de las Islas del Pacífico se dio a partir de los escritos de los primeros navegantes que hicieron contacto con los isleños durante el siglo XVIII, estableciendo una alteridad imaginada y construida.

Los misioneros católicos que llegaron a evangelizar las islas del Pacífico conocían de antemano estas sociedades gracias a estos imaginarios creados por las narrativas de los navegantes (Delaire, 2005; Caranci, 1976). Delaire (2005) señala que es a partir de estos escritos que se construye la imagen de un salvaje frecuentemente idealizado, de un isleño con características específicas, basada en un discurso fundado en una ideología que se sitúa a partir de categorías opuestas (civilización v/s barbarie, razón v/s naturaleza, pueblos con historia v/s pueblos sin historia) que justifican la presencia occidental.

El presente capítulo abordará el establecimiento de las misiones en las Islas del Pacífico para ahondar en cómo la acción evangelizadora impactó en la población local isleña. En la primera parte de este capítulo abordo principalmente los cambios que se evidencian en los usos y significados de los textiles. Luego de la revisión de los casos polinésicos, me centro en el análisis de los acontecimientos para Rapa Nui.

6.1 Misioneros en las islas del Pacífico:

La implantación del dominio de las misiones en las Islas del Pacífico prepara la conquista imperialista de las colonias europeas, a partir del adoctrinamiento moral y espiritual de las poblaciones isleñas. Según Caranci (1976) la penetración europea en Oceanía se dio en cuatro etapas principales: la primera etapa exploratoria (siglo XVI); seguida de una etapa comercial-geográfica (siglos XVII-XVIII); luego una misional-comercial (siglos XVIII-XIX); y finalmente una etapa imperialista, desde la última mitad del siglo XIX hasta finales de siglo XX (Caranci, 1976).

La experiencia misionera en Polinesia, abarcó congregaciones religiosas de dos tipos: la primera de índole protestante y la segunda católica apostólica romana. La primera tiene sus orígenes en varios factores, el principal está relacionado con el dominio de los mares por parte de los ingleses fruto de la expansión imperialista de Gran Bretaña en el siglo XVIII y XIX, que vio en las islas polinésicas una gran oportunidad para establecer nuevos dominios ultramarinos. Las dos grandes congregaciones protestantes que se dividieron el Pacífico fueron la "London Missionary Society" (LMS) fundada en 1795 y la Sociedad Misionera Metodista "Wesleyan" fundada en 1817, ambas con sede en Gran Bretaña. La LMS envió en 1796 la primera nave con 30 misioneros al Pacífico, quienes comenzaron su labor evangelizadora en las islas de la Sociedad (principalmente en Tahití). Esta congregación ya llevaba 25 años en el Pacífico cuando arribaron los Wesleyanos. Las primeras misiones de la LMS se establecieron en Tahití, Tonga y las Islas Marquesas en 1797, pero, como en las últimas dos islas la población demostró ser poco receptiva, éstas fueron abandonadas. Hacia 1822, los pueblos de las Islas de la Sociedad se había convertido al cristianismo, momento que inició una expansión de la misión hacia el oeste a través del Pacífico, en manos de religiosos nativos, conocidos como "profesores nativos"(Tippet, 2005).

El comercio británico prosperaba en las islas donde se habían instalado las misiones, las cuales se multiplicaron extendiéndose a lo largo y ancho del Pacífico. Si bien el control religioso de las poblaciones nativas no tuvo la misma fuerza en todas islas,

dándose casos de control sólo nominal hasta la instauración de verdaderas teocracias (Caranci, 1976).

La intervención europea en el Pacífico fue determinada menos por la rivalidad imperialista de las diferentes potencias que por la competencia por “salvar almas” entre misiones protestantes y católicas. De este modo frente al adelanto de la iglesia protestante, la iglesia católica tuvo que tomar ciertas medidas para contrarrestar este avance. Ello podía ocurrir siempre y cuando tuviese a un país aliado para transmitir el mensaje de Cristo. Este fue Francia, a pesar de que la Iglesia había sido fuertemente afectada por la revolución francesa. Fue la naciente Orden de los Sagrados Corazones fundada para hacer frente al sufrimiento que todos los miembros de la Iglesia habían padecido en el marco de la Revolución (1789-1815), que se plantea luego del término de ésta, expandir su labor a otros lugares del mundo (Caranci, 1976; Delaire, 2005).

Cuando el cristianismo estaba ya reestablecido en la Francia decimonónica (gracias a un decreto dictado por Napoleón en 1829) la iglesia católica comenzó a mirar hacia las tierras que aún estaban sumidas en las “tinieblas de la idolatría”, abocándose en especial a la Polinesia, bajo la idea de combatir en dos frentes: primero de extirpar la “herejía” instalada por los protestantes y luego erradicar las “supersticiones” de la población local. El decreto firmado por el Papa León XII, en 1833 estableció la división de las islas del Pacífico en dos vicariatos oceánicos, uno correspondiente a la Polinesia oriental otorgado a la congregación de los Sagrados Corazones de Picpus y otro occidental puesto en manos de la congregación Marista. Los primeros se instalan en las Islas Gambier (1834), luego en Tahití y las islas Marquesas (1838), mientras que los segundos desembarcan en Futuna (1837) pasando a Nueva Zelanda (1838) para luego instalarse en Fiji, Samoa y Nueva Caledonia (1844) (Caranci, 1976; Tippet, 2005).

En la “competencia” por salvar almas llevada adelante por las congregaciones católicas y protestantes se dieron formas diferentes de enfrentar la evangelización las cuales influyeron en las comunidades locales. Los misioneros católicos que estaban más interesados en la cantidad de conversos que en la calidad de la conversión, generaban

misiones centralizadas, y muchas veces impusieron fuertes “dictaduras misionales” por medio de la fuerza y la violencia. Un caso paradigmático lo encontramos en la congregación de los Sagrados Corazones, particularmente en la misión de las Islas Gambier, donde el padre Honorato Laval instauró una verdadera dictadura teocrática, gobernando a partir del terror. Este hecho es de importancia de destacar, pues será uno de los discípulos de Laval quien estará a cargo de la misión en Rapa Nui (Caranci, 1976).

6.2 El textil en la Polinesia en tiempos de la misión

La historia del cambio en los usos del textil indígena y la introducción textil occidental está ligada a la historia de la conversión al cristianismo en el Pacífico. Los misioneros protestantes acompañados de sus mujeres, impulsaron a las mujeres de la aristocracia isleña a que tomaran clases de costura y produjeran prendas de vestir bajo los cánones occidentales de modestia especialmente para el uso dentro de las ceremonias en las iglesias (Thomas, 2003; Jolly, 2014).

El poder colonial misionero basado en el modelo occidental victoriano, instaura ideales de vida doméstica, donde la esfera de lo privado va a estar ligado a lo femenino, y lo público a lo masculino. Las mujeres misioneras promovían un culto del “verdadero ser mujer”, idealizado la figura de la madre y la esposa abnegada.

Ahora bien, la adopción de las telas introducidas y de las formas de vestimenta occidental, no fue una simple imposición colonial de los misioneros extranjeros sobre una población local de isleños pasivos, ni formas represivas de dominio sobre los “cuerpos salvajes”. Por el contrario, las telas y la ropa fueron activamente buscadas por los oceánicos, pues como vimos en los capítulos anteriores su materialidad era el signo de la eficacia y el poder de los extranjeros (mana). Las formas dominantes y los significados hegemónicos (de virtud cristiana) de la ropa introducida, fueron transformadas a partir de la apropiación de las mujeres oceánicas. De este modo no fueron sólo materiales y signos de domesticidad cristiana sino telas saturadas con los valores indígenas de sacralidad y rango (Küchler & Were, 2005; Jolly, 2014).

Küchler & Were (2005) señalan que en la conversión de los isleños al cristianismo y la adopción de las vestimentas extranjeras se dio un acto de *traducción material*, que estaría dando cuenta de la mezcla de elementos culturales propios y ajenos para entender el nuevo escenario, permitiendo la modelación de la identidad a través del cambio. Así como dentro las sociedades polinésicas las telas jugaban un rol central en la traducción de los nuevos valores culturales, para los misioneros las vestimentas fueron esenciales en la labor evangelizadora. El vestir al isleño era una de las preocupaciones fundamentales. Las vestimentas pasaban a ser un instrumento para la conversión, las cuales estarían evidenciando una nueva forma de pensar y de ser. Los misioneros veían en el modo de vestir occidental cristiano un indicador de “civilidad”, así el hecho de ver a los isleños “vestidos” era la prueba material de que una “conversión verdadera” había ocurrido en ellos.

A lo largo de la Polinesia las nuevas telas introducidas estaban asociadas a la eficacia y potencia de los extranjeros, así los isleños se apropiaban ansiosamente de las vestimentas. Un ejemplo de ello lo encontramos en Tahití donde la élite local utilizaba las vestimentas europeas para resaltar su estatus y rango en relación al resto de la población. Küchler & Were (2005) señalan que este hecho está vinculado con una estrategia de lidiar con el cambio, donde se evidencia la reorganización de elementos culturales propios y ajenos.

En Hawái también encontramos un ejemplo de la apropiación de las vestimentas occidentales por parte de la élite local, particularmente por parte de las mujeres de alto rango quienes monopolizan los materiales y las técnicas entregadas por las mujeres de los misioneros en talleres de costura y confección, para asegurar que el *mana* extranjero quedase en sus manos. En estos círculos de costura, las misioneras enseñaron a las isleñas a trabajar con técnicas de patchwork que daría nacimiento al cobertor (o *quilt* en inglés) el cual pasaría a ocupar un rango similar al *tapa* (Jolly, 2014).

Este tipo de cobertor lo encontramos en varias islas y archipiélagos donde la misión protestante se instaló. Uno de ellos es el *tivaevae*, en las Islas Cook, o el *tifeifei* de Tahiti, el cual retuvo algunos de los significados de la tela de corteza como las asociadas con los altos rangos y la sacralidad. Sus nuevos usos como decorados en las casas, como posesiones de riquezas y como una forma de marcador de tiempo, ejemplifican el modo en que las telas hacen de mediador en la constitución de nuevos contextos sociales y nuevas relaciones sociales (Küchler, 2003).

El cobertor polinésico está hecho de superposiciones de capas de telas, en una forma similar a la fabricación de la tela de corteza. Es como si la disponibilidad de telas y de hebras y costuras de algodón releva el potencial de una tecnología inseparable de una forma de conocer y de estar en el mundo. El *tivaeva* rápidamente se convirtió en un objeto que permitía la traducción de los ideales occidentales atajándolos dentro de la forma Polinésica de entender la materialidad (Jolly, 2005; Küchler, 2003).

Único de la Polinesia, es la conversión al cristianismo hecha de polinésicos hacia polinésicos. La conversión fue un proceso donde los objetos mediadores, anteriores al cobertor, como prendas de la parte superior del cuerpo conocidas como ponchos o *tiputas*, aparecieron para jugar un rol primario. El cobertor por ende no fue el único testamento de la llegada del cristianismo, pero fueron parte de los objetos traductores o materiales traductores que pusieron de relieve la eficacia de la ropa (Küchler, 2003; Thomas, 2003).

6.3 La discursividad misionera

Ahora bien la evangelización de estos territorios, como vimos, no es un hecho fortuito pues hubo, antes del siglo XIX, una producción literaria que describió e imaginó a la Polinesia, la cual influenciaría la mirada de los misioneros y el trabajo de conversión y evangelización. Es esta producción literaria la que estará a la base de la discursividad misionera. De este modo las imágenes y discursos que los misioneros de los Sagrados Corazones de Picpus tuvieron sobre los isleños a lo largo de la Polinesia y en particular

en Rapa Nui, estuvieron influenciados e incluso condicionados por los relatos de los primeros navegantes europeos del siglo XVIII.

Los círculos de pensadores de la ilustración comienzan a generar una literatura que se basaba en estos relatos recreando un nativo idealizado, cuyas cualidades que van desde el ideario del paraíso terrenal hasta la degradación del hombre sumido en las oscuridades de la barbarie, desde la exotización, a la erotización del isleño, y hasta el imaginario del salvaje feroz, violento y caníbal (Delaire, 2005).

Francia se había posicionado como la propagadora de la civilización, otorgando así un carácter legítimo a su accionar colonial en el siglo XIX. De este modo, los misioneros católicos de los Sagrados Corazones llegan a la Polinesia buscando remediar el salvajismo mediante la evangelización que aproximara a los nativos no sólo a Dios, sino que también a la civilización (Caranci, 1976; Delaire, 2005).

La base ideológica que está detrás del catolicismo, es la idea de la salvación de las almas mediante la vida eterna, vida que se alcanza no en el espacio terrenal sino después de la muerte. El hombre podrá alcanzar la vida eterna siempre y cuando se rija por las normas morales impuestas por la iglesia. El ideal de las misiones es pues expandir la fe católica, existiendo un deber moral de enseñar y llevar la religión a los confines más apartados del mundo, pues su primera tarea es evangelizar a todos que están alejados del “camino de Dios”.

Delaire (2005) señala que en las narrativas misioneras está presente la idea de sacrificio en pos de la evangelización. Se presenta un misionero que arriesga su vida en “las tinieblas de la idolatría” para salvar a las “almas perdidas” de los “salvajes”, y acercarlos a la gracia de Dios. Este sacrificio le da también un carácter épico al relato misionero, los padres se enfrentan a toda clase de peligros, se adentran en tierras de salvajes, bestiales y caníbales, sólo portando la fe. Esto es relevante pues el sacerdote tiene que legitimar su acción frente a sus superiores. Para lograrlo los relatos

misioneros utilizan una narrativa exagerada, mostrando al lector pueblos feroces, idolatras e incluso caníbales, cercanos a las bestias.

Esta forma de escritura se da de igual manera en el caso de la misión en Rapa Nui donde los misioneros legitiman su acción partir de esta imagen exagerada del otro nativo y también de los acontecimientos. “Antes de nuestra llegada a Rapanui los habitantes de esta isla eran salvajes, bárbaros y antropófagos” (Zumbohm, 1880. En, Foerster, 2013: 149).

Luego de mostrar la imagen feroz del nativo, el misionero resalta las cualidades que tienen los isleños, destacando que detrás del manto de ferocidad, se encuentran almas buenas y piadosas, la salvación para estos hombres se encuentra en la conversión a la fe católica. Es a partir de esa presentación que la acción misionera se justifica.

*Sus habitantes indolentes sin duda, y embrutecidos como los otros canacas (...)
Un rasgo notable de su carácter es su confianza ilimitada en la palabra del misionero* (Oliver, 1866. En, Foerster, 2013: 53).

Comprendieron que este extranjero no era en modo alguno un hombre ordinario; atendieron sus instrucciones y percibieron poco a poco la influencia de su santa religión (Oliver, 1866. En, Foerster, 2013: 50).

Se deja leer en los escritos misionales que frente a aquellos “terribles” y “despiadados” guerreros, se impuso el mensaje de Cristo; acá se encontramos nuevamente con una narrativa exagerada que muestra primero a un nativo indómito que se transforma en un piadoso cristiano, en cosa de cuatro años, mostrando la eficacia y poder del catolicismo.

Es hoy día, Nuestra Señora del Rosario, que el paganismo ha quedado sepultado en Rapanui (...) todos nuestros indios han sido regenerados con el bautismo (Zumbohm, 1868. En, Foerster, 2013: 79).

*(...) todos los indios eran cristianos y se habían agrupado **libremente**, alrededor de los misioneros en la bahía de Hanga Roa. La alegría más pura y la concordia más perfecta reinaban entre ellos; ¡ni un solo infeliz! **Estos caníbales de otros tiempos se volvieron suaves como corderos, hospitalarios, amigos de los extranjeros*** (Roussel, 1971. En, Foerster, 2013: 185).

6.4 Misioneros de los Sagrados Corazones en Rapa Nui

Los primeros misioneros que llegaron a la Isla de Pascua, correspondían a los sacerdotes católicos de la orden de los Sagrados Corazones de Picpus. El primero de ellos fue el hermano laico Eugenio Eyraud, un carpintero francés radicado en Copiapó, que tarde en su vida decidió dedicarse a la evangelización y la salvación de almas. En el año 1864, luego de un periodo de entrenamiento en la isla de Mangareva donde se encontraba la misión principal, desembarcó en las costas de la Isla de Pascua, en donde vivió durante nueve meses, impartiendo las enseñanzas de la fe católica entre los isleños.

Los padres de la congregación de los Sagrados Corazones se habían vinculado con el Estado chileno mucho antes de pisar suelo rapanui. El puerto de Valparaíso fue utilizado como punto de contacto entre la Congregación y los lejanos territorios insulares donde fueron instalando sus misiones. La segunda misión de dicha congregación se detuvo en Valparaíso en 1834 y sus miembros, los padres Juan Crisóstomo Lienzu, Honorato Laval y Francisco Caret, decidieron instalarse en dicho puerto para, desde allí, dirigir las acciones hacia el Pacífico. La propiedad de la congregación se ubicó en la avenida Independencia, donde levantaron un convento. El Padre Juan Crisóstomo Liausu permaneció en Valparaíso, puerto que se convirtió en un punto de abastecimiento de las misiones de las islas del Pacífico. Por su parte los padres Laval y Caret, partieron a Mangareva, para dedicarse a la labor misionera (Departamento de Historia Militar, 2006: 62).

La primera estadía del hermano Eugenio Eyraud sería el antecedente para la posterior instalación de la misión en la isla. Eyraud vuelve a Valparaíso donde escribe un informe sobre su experiencia evangelizadora en la Rapa Nui al Provincial Reverendo Padre¹⁴ Pacôme Oliver, quien decide fundar una misión en territorio pascuense, para lo cual se designa como primer sacerdote encargado de la misión al R. P. Hipólito Roussel. Éste había comenzado su labor misionera en 1854 como discípulo de P. H. Laval en las islas de archipiélago de las Tuamotu y las islas Gambier (Mangareva) (Englert, 1996).

En abril de 1865, el hermano Eyraud se embarcó rumbo a Tahití, sede del Vicario Apostólico, y residencia del obispo Monseñor Stephan (Tepano) Jaussen. Allí se reunió con el P. Hipólito Roussel y ambos viajaron desde Papeete (Tahití) a Mangareva misión a cargo del P. Honorato Laval. En marzo de 1866 llegan a Rapa Nui en la goleta Favorita, el Padre Roussel, Eyraud y tres nativos de Mangareva, quienes instalan la misión católica en Hanga Roa. En noviembre de ese mismo año llega el Capitán francés Jean-Baptiste-Onèsime Dutrou-Bornier, al mando de la goleta *Tampico*, donde lleva al Padre Gaspard Zumbohm y al hermano Théodulo Escolan, junto a los primeros árboles frutales, semillas y animales domésticos europeos (Edwards, 1918; Englert, 1996; Foerster, 2013).

En la isla se fundan dos misiones una en Hanga Roa a cargo del P. Roussel y otra en Vaihú en manos del P. Zumbohm, además de un internado para niñas y otra para niños llamado "*pupuraña*". Los misioneros debieron enfrentar una fuerte epidemia de tuberculosis que afectaba a la población y que fue reduciendo drásticamente el número de habitantes en muy pocos años.

En 1868, Dutrou- Bornier vuelve a la isla y se instala en Mataveri. Junto a los misioneros fundan la villa "Santa María de Hanga Roa" donde concentran a la mayoría de la población. El comerciante francés se auto designa el cargo de Presidente del "Consejo de Estado de la Villa de Santa María de Rapa Nui". Ese mismo año fallece el hermano

¹⁴ En adelante R.P o P.

Eyraud de tuberculosis. Si bien en un comienzo la relación entre los misioneros y el comerciante fue de mutuo apoyo, esta no permaneció en el tiempo, produciéndose fuertes intereses contrapuestos que desembocaron en un conflicto armado entre ambas partes.

En 1871 debido al creciente conflicto entre los misioneros y Dutrou- Bornier, el Obispo de Tahití, Monseñor Jaussen, ordena a sus misioneros abandonar la isla y dirigirse a las Islas Gambier, junto a los isleños que quisieran acompañarlos. Esto llevó a que 168 rapanui se trasladaran a Mangareva con el Padre Roussel y el Hermano Escolán, mientras que 109 de ellos fueron a trabajar a las plantaciones tahitianas de Brander enviados por Bornier (Conte, 1994; McCall, 1996).

Entre los años 1872 y 1877, la isla estuvo en manos de Dutrou Bornier, quien se había autoproclama Rey Juan I y gobernaba junto a su mujer Koreto, nombrada arbitrariamente por el reina de Rapa Nui. El comerciante había formalizado la formación de la Sociedad Brander- Bornier, convirtiendo durante su “reinado” a la isla en una hacienda ovejera, para lo cual reclutó mano de obra isleña.

En 1879 llega a la isla Alexander Salmon (Arii Paea), acompañado de 20 tahitianos y se instala en Vaihu. Heredero de su cuñado John Brander, visita las “propiedades” de Dutrou-Bornier en la isla, iniciando un juicio por la sucesión en Francia. El Obispo Jaussen interpone un recurso a favor de la Iglesia y los rapanui. Ese mismo año el P. Roussel insta una monarquía al estilo tahitiano, y bautiza a los reyes de Adán (Atamu Tekena) y Eva (Uka a Hei a Arero), y nombra a Atamu Tekena como jefe, con dos consejeros y dos jueces (Conte, 1994; Fisher 2005, McCall, 1996).

6.5 La conversión al cristianismo

Los misioneros de los Sagrados Corazones llevaron a cabo la evangelización en Rapa Nui a partir de seis principios o frentes fundamentales:

- 1) El uso de la violencia
- 2) La re-ubicación territorial
- 3) Los regalos materiales
- 4) La cura de los enfermos
- 5) Suprimir las creencias locales
- 6) Vestir al nativo

El primer principio de evangelización está dado por el uso de la violencia, la cual era ejercida sólo por el P. Roussel hacia los isleños y desaprobada por los demás misioneros.

En primer lugar el P. Gaspard y los otros dos hermanos desaprueban los procedimientos del P. Roussel (...) Además (...) ha imposibilitado la separación de los dos padres, obligando a todos los indígenas a venir a establecerse a la parte sureste de la isla, lo que no ha podido hacer sin llegar a emplear la violencia (Ropert ,1868. En, Foerster, 2013: 66).

El segundo frente es a partir de la reubicación territorial de la población. Los misioneros de los Sagrados Corazones al igual que en el resto de la Polinesia evangelizaban suprimiendo el poder local, a partir de la reorganización territorial de los isleños en una sola aldea y aboliendo sus formas propias de organización espacio territorial por grupos familiares o matas (Ver Figura 7).

Dos meses después de la primera llegada del padre Gaspard Zumbohm a la isla, y antes que yo llegara a establecerme, el padre Roussel con cierta cantidad de hombres de todas las tribus armados de cuatro fusiles y de lanzas fue a Hotu-

iti (sic) hizo prisionero y demolió las casas. El día siguiente fue a Anakena quemó la aldea y se llevó a las gentes prisioneras. Este es uno de los medios del padre para propagar la fe (Dutrou Bornier, 1871. En, Foerster, 2013: 79).

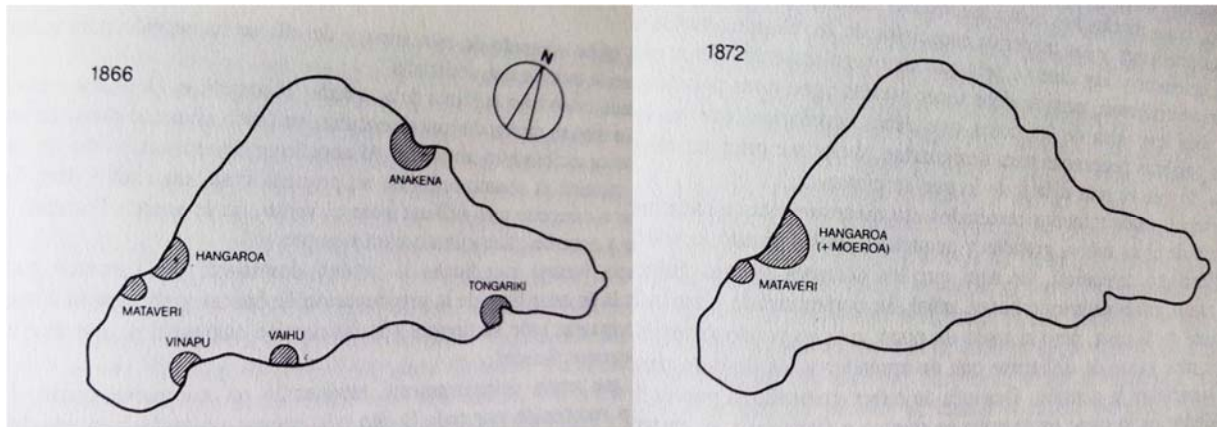


Figura 7: Poblados de la Isla de Pascua entre 1866 y 1872. Fuente: Englert 1996

El tercer principio de evangelización se dio a partir de regalos materiales. El padre Roussel relata que a unos días de haber llegado a la isla, atrajo a los isleños a su cabaña, en la cual estaba encerrado para no ser víctima de robos. La forma particular para atraerlos fue a partir de objetos que llamaran su atención, agregando que los que eran más apetecidos eran las agujas e hilo.

*Debo agregar entonces que cultivamos con cuidado esta docilidad infantil (...)
Viendo cuan sensibles eran a las menores sensaciones de nuestra satisfacción,
estimulábamos su pasión por el bien distribuyendo pequeñas recompensas
(Zumbohm, 1880. En, Foerster, 2013: 170).*

*Quedaron prisioneros dos meses al cabo de los cuales, por las ventanas
abiertas a propósito, por paseos cortos y furtivos, habían domesticado y se
habían ganado a sus vecinos (Jausen, 1873. En, Foerster, 2013: 194).*

Luego su estrategia fue ir a ver a los enfermos con una caja (donde llevaba medicamentos) para aprovechar de bautizarlos, pero al darse cuenta los rapanui que esta caja no podía curar todas las enfermedades, es decir, que su *mana* no era poderoso, o carecía de *mana*, dejaron de prestar interés en ella.

Todo esto no era del gusto de los indios que pensaban que yo tenía el poder de curar todas las enfermedades. Concibieron un tal horror por mi caja que no quisieron seguir avisándome de los enfermos (...) Pregunté la causa a mis pequeños seguidores que me contestaron que tenían miedo de la caja (Roussel (sin fecha). En, Foerster 2013: 76).

El quinto principio de evangelización fue suprimir las creencias locales. Los misioneros se centraron principalmente en erradicar los *tapu* de ciertos objetos materiales o lugares, para lo cual trasgredían la prohibición sin sufrir perjuicio por ello. Los misioneros intentaban hacerles ver a los rapanui “lo infantil” de dicha creencia, demostrándoles que nada pasaba si los *tapu* eran transgredidos.

Los misioneros sólo tuvimos que destruir la superstición de los ‘tapu’ que los jefes pronunciaban sobre algunas porciones de terreno de las que querían reservar el uso (Zumbohm, 1880. En Foerster, 2013: 151).

Sin embargo, al trasgredir los misioneros los *tapu*, sin sufrir por ello ninguna desgracia, los rapanui no dejaron de creer en ellos, sino que vieron a los misioneros como seres detentadores de un *mana* poderoso. Esto es muy importante pues los isleños leyeron en estos actos, que el *mana* de los misioneros era mayor que el de los jefes que habían levantado el *tapu*. De este modo se puede apreciar como el dios cristiano es comenzado a ser visto como un dios que posee mayores poderes que los debilitados dioses locales. Así, bajo la lógica polinésica donde el panteón está imbuido de estatus y rangos, el dios cristiano comenzó a posicionarse como el de mayor rango.

(Roussel) Rodeado por una muchedumbre compacta, su situación no era tranquilizadora, ni mucho menos; por prudencia y siguiendo el consejo de un indígena, que desde el principio se constituyó en defensor suyo subió a una roca vecina y esta sencilla precaución lo salvó, porque según lo supo después esa piedra era 'tapu' (sagrada), y los indígenas por temor supersticioso no se atrevieron a hacerle daño (Jaffuel, 1917. En, Foerster 2013: 236).

Hasta aquí se había hecho correr el rumor de que estábamos abandonados a nosotros mismos como en su tiempo el hermano Eugène. Esta mentira había detenido a muchos que en el fondo deseaban el bautismo, porque no veían nada peligroso en la presencia del 'papa', pero cuando vieron el navío que nos traía refuerzos, sus temores fueron disipados y lejos de temer a los paganos endurecidos comenzaron a burlarse de ellos mismos (Roussel (sin fecha). En, Foerster, 2013: 77).

Esta cita resulta muy relevante en relación al tema de la “conversión” o mejor dicho de las transformaciones culturales. Vemos como los rapanui reconocen en los habitantes extranjeros la capacidad de atraer a los barcos y dotar de alimentos, ropas y otros bienes materiales. De este modo se puede ver que los sacerdotes tenían un *mana* poderoso, y que al ver que los barcos vuelven cargados de bienes esto se ve reforzado. En este sentido, notamos como un elemento cultural ajeno, la religión cristiana, es entendida a partir de la propia forma de ver el mundo polinésica, adaptando estos nuevos elementos a la ontología propia. De este modo el dios cristiano es aceptado, pues se comprende como una deidad con mayor eficacia, con mayor *mana*, para dar bienestar a la población.

Finalmente, el sexto principio de evangelización estuvo constituido por el acto de vestir al nativo. En los relatos de los misioneros encontramos una visión de la “desnudez” nativa como equivalente a lo salvaje, lo bárbaro, que nos remite además a un estado del hombre, el hombre asemejado a la bestia. Vemos como el vestir al nativo se convierte en un eje central, al ser la vestimenta sinónimo de civilización, así como lo desnudo de

barbarie. Al estar vestidos se van acercando a las virtudes de la “discreción, de la modestia”, propias de las mujeres de la civilización occidental. De este modo se civiliza.

La gracia de los sacramentos operó un cambio sensible en las costumbres de los indígenas en general (...) la discreción y la modestia de las niñas o jóvenes mujeres que hace mucho tiempo estaban disipadas y evaporadas. Hubo realmente entre ellas verdaderas y sólidas conversiones (Montiton, 1888. En, Foerster, 2013: 226).

Desde mi primer descenso a la orilla de la isla, (...) fui golpeado con la modestia y la reserva de las jóvenes muchachas y personas del sexo en general. En la iglesia y en la escuela su tenida, como la de los hombres, es perfectamente correcta e instructiva (Montiton, 1886. En, Foerster 2013: 221).

Los párrafos anteriores nos muestran como el pudor, presente en la modestia y la reserva, se vuelve un elemento que da cuenta del triunfo de la misión en nombre de la civilización. De este modo al igual que en otras islas de la Polinesia el vestir al nativo es un eje central de evangelización y un indicador de la conversión al cristianismo, pues es visto por los misioneros como un reflejo material de la moral occidental.

La evangelización en Rapa Nui, como hemos visto, estuvo a cargo de misioneros católicos, por ende, si bien uno de los ejes para la conversión era vestir al nativo, la apropiación de los textiles occidentales por partes de los isleños no se dio de la misma forma que en las islas donde llegaron misioneros protestantes. Al no haber llegado mujeres a la isla que traspasaran el conocimiento de confeccionar prendas occidentales a las isleñas, estas no pudieron adquirir el conocimiento de forma directa. Además la mayoría de las prendas de vestir utilizadas en este periodo por los rapanui, eran prendas que llegaban ya confeccionadas, las traídas por los misioneros y las intercambiadas con los barcos, que eran mayoritariamente uniformes militares.

Los misioneros católicos, como vimos anteriormente, estaban más interesados en la cantidad de conversos que en la calidad de la conversión. La misión en Rapa Nui no fue la excepción a la regla. En las cartas de los misioneros se deja entrever la importancia que le daban a cuantificar la cantidad de conversos. La conversión se evidenciaba en el sacramento del bautismo; de hecho, por esta razón es que el P. Roussel escribe a sus superiores en Tahiti, que luego de la muerte de Eyraud en 1868, todos los isleños eran cristianos, profesaban la fé. Pero esto estaba relacionado únicamente con el hecho de que todos habían sido bautizados, lo cual no implicaba que hubiesen dejado de realizar ciertas prácticas que los misioneros calificaban como “paganas”. Una de ellas como veremos es la vestimenta, al estilo “pagano”.

6.6 La sociedad rapanui durante el periodo de la misión

La realidad social con que se encuentran los primeros misioneros de los Sagrados Corazones, es muy diferente a la que vieron los viajeros de las expediciones científicas un siglo antes. Se ha mencionado anteriormente las transformaciones que vivió la cultura rapanui debido a la disminución dramática de la población, lo cual se presume produjo una crisis de *mana* y un debilitamiento del panteón rapanui (Castro, 2006).

Durante este periodo la organización política de la isla, según Moreno Pakarati (2011), ya había sufrido transformaciones. El autor señala que la figura del *ariki mau* se había debilitado con la aparición del nuevo culto de Orongo, donde se escogía al *taŋata manu*, figura que correspondía al jefe político militar quien detentaba y concentraba el poder durante un año, viéndose relegada la figura del *ariki mau* solo a un cargo religioso, que fue perdiendo cada vez más fuerza, al ser capturado el último por las expediciones esclavistas. A esto hay que sumarle que a la llegada de los misioneros no se identificó la celebración ritual de Mataveri, donde se escogía al *taŋata manu*. Esta fue documentada por los misioneros recién para el año 1868, lo cual nos habla de que no estaba siendo celebrada anualmente, existiendo un debilitamiento también de esta figura política. Los misioneros identificaron, sin embargo, la existencia de jefaturas ligadas a diferentes

territorios, las cuales deben haber correspondido, a los jefes de los linajes familiares o *mata*, conocidos como *taŋata honui*.

Estos linajes se ordenaron en dos confederaciones, las que durante el periodo de la misión se adhirieron unos a los intereses del comerciante francés Dutrou Bornier y otros a la de los padres católicos. Algunos autores (Cristino, 2011) señalan que fue la acción de los extranjeros la que produjo esta división de la población en dos bandos, sin embargo, postulo, siguiendo a Moreno Pakarati (2011) y Foerster (2012), que dentro de la población rapanui ya existían diferencias entre los distintos *matas* y que ante la llegada de los extranjeros decidieron adherirse a cada uno de los “partidos” viendo que esto les proporcionaba ciertos beneficios¹⁵.

En este escenario los misioneros vieron a la población isleña como carente de culto religioso, señalando que esto había facilitado la labor evangelizadora. Sin embargo, en los escritos misionales se observa la descripción de variadas prácticas que dan cuenta de una forma de entender el mundo polinésico, y que nos habla de la persistencia de elementos culturales, que tal vez no se evidenciaban en prácticas rituales ordenadas y por ende los misioneros no supieron relevarlas.

En primer lugar, encontramos la forma básica polinésica de organizar las sociedades a partir de prohibiciones, conocidos como *tapu*, los cuales no podían ser trasgredidos pues el *mana* que ostentaban era poderoso.

Había sin embargo una práctica que se ligaba al sentimiento religioso: era el respeto mezclado con temor hacia ciertos objetos sagrados, llamados ‘tapu’: este sentimiento era habitualmente mantenido por aquellos en cuyo beneficio giraba (Zumbohm, 1880. En Foerster, 2013: 150).

¹⁵ Profundizaré sobre esta temática más adelante en el apartado sobre el textil.

(...) pero este era un niño que murió de cuatro años en casa del padre Roussel, defendiendo sus cabellos que querían cortárselos para minorar las fiebre que le costó la vida. Es curioso ver que un niño de tan tierna edad ya estuviese imbuido en las ideas del tabú y procurase hacerlas valer aun en los momentos más críticos de su existencia (Gana, 1870. En, Foerster, 2013: 444).

Ambas citas dan cuenta de que la forma de entender el mundo, propia de la cultura rapanui no había “desaparecido” con los acontecimientos que la sociedad había vivido. El hecho de que el niño no hubiese dejado que le cortaran sus cabellos, habla de un fuerte arraigo a elementos de la cultura propia.

Esta supuesta pérdida de las tradiciones o inexistencia de culto religioso, que se evidenciara en la ausencia de un “sistema ritual ordenado” para los misioneros, se contraponen a la existencia de varios elementos del mundo simbólico que se evidencian en aspectos materiales de la cultura rapanui.

*(...) encontró a Kutano (Torometi) con una **insignia del paganismo** (...) Toma dijo Torometi, despojándose de sus plumas, me las había puesto por última vez sólo para divertirme y dártelas después (...) Torometi ya no habla de sus objetos que antes le eran tan queridos (Zumbohm, 1868. En, Foerster, 2013: 80).*

Esta cita da cuenta de cómo dentro de la cultura rapanui ciertos elementos materiales estaban relacionados con lo que los misioneros identificaban como “costumbres paganas” y nosotros identificamos como ontología polinésica. En este caso en particular, Torometi, quien poseía un estatus de jefe, sus prendas y objetos eran, como bien dicen los misioneros, insignias del estatus que este detentaba. Por lo mismo podemos argumentar que también ciertas prendas como la corona de plumas era detentadora de un mana importante, al ser Torometi jefe.

Algunos jóvenes de Vaihu (...) encuentran el dios de madera y los dos bastones de la autoridad pagana. Mataveri está furioso de que el dios pagano haya sido robado (Roussel, 1870. En, Foerster, 2013: 124).

Otro elemento de la cultura material que estaba presente en parte de la ritualidad rapanui, son los textiles específicamente en los ritos mortuorios.

*Tampoco he visto ritos religiosos con motivo de la muerte. Cuando uno está enfermo todo tratamiento consiste en sacarlo de la choza durante el día, y volver a colocarlo en ella por la noche. **Si el enfermo da su último suspiro, se le envuelve a una estera de paja un poco más larga que el cadáver, se aprieta la estera con hilo de 'purau', y se coloca todo en frente de la casa, en la costa; estos cuerpos envueltos en las estereras son colocados sobre un montón de piedras o sobre una especie de caballete de madera. La cabeza hacia el mar** (Eyraud, 1864. En, Foerster, 2013: 24).*

Si bien esta cita da cuenta del abandono de la celebración de ritos mortuorios asociados al complejo *ahu-moai*, la forma de ritualidad presenta elementos propios de la cultura polinésica y rapanui. Se observa una continuidad en el tratado de los cuerpos, los cuales son expuestos al aire y al sol, envueltos en estereras, acto ritual que permite que la esencia de la persona abandone el cuerpo a través de las fibras.

6.7 El Textil en la Misión

En relación a los textiles, lo primero que se encuentra en los escritos misionales es una visión sobre lo vestido y lo no vestido o desnudo. En primera instancia, se plantea una desnudez “relativa”, que tiene como punto de referencia las formas occidentales. Encontramos miradas contrapuestas al respecto: En un principio los misioneros representan al isleño como desnudo, para luego comenzar a describir sus formas de vestir.

*Son amenazadores, armados de lanzas; **la mayor parte están enteramente desnudos**. Las plumas que llevan como adorno, las pinturas de sus cuerpos, sus gritos salvajes, todo les da un aspecto horrible (...) el tejido con que se cubren las mujeres se hace ordinariamente con una especie de paja; el de los hombres está hecho de otro material (...) todos tienen el mismo traje. A demás este uniforme es de la mayor sencillez (Eyraud, 1864. En, Foerster, 2013: 15-16).*

Esta contradicción en los relatos se refuerza con la siguiente cita, donde el padre Eyraud destaca la importancia que tiene para los rapanui el vestirse

*En otro tiempo conocí un sastre que dividía a los hombres en dos clases: las gentes que se cubren y las gentes que se visten. Es evidente que los habitantes de la Isla de Pascua pertenecen a la segunda clase. Les importa poco el cubrirse, y no tienen como fin defenderse del calor o del frío; **lo que más les interesa es vestirse** (Eyraud, 1864. En, Foerster, 2013: 23).*

Luego los misioneros resaltan en sus escritos la imitación que hacían los rapanui de las formas de vestir europeas, cómo llevaban puestos los sombreros, chaquetas y camisas de marineros. Señalando que varias veces iban vestidos con estos atuendos a la iglesia, o bien las utilizaban en las festividades nativas. A la vista del misionero aparece como

una actitud ridícula e infantil, pero se puede apreciar detrás de esta forma de utilizar las prendas una lógica rapanui y polinésica de entender las vestimentas.

(...) va vestido como un marinero europeo: pantalón, camisa estilo Garibaldi, gorro de género, su hermoso pelo negro es rizado, su aspecto es serio (Ropert, 1868. En Foerster, 2013: 63)

*Naturalmente estas **fiestas son la ocasión de una demostración de lujo extraordinario. Cada uno acude con lo máspreciado que tiene. Entonces se presentan los trajes más excéntricos** (...) se visten, se adornan y se cargan con todo cuanto pueden colgar de cualquier manera. **El hombre que ha podido conseguirse un vestido, se lo pone como vestido; y si tiene dos se pone los dos. La mujer que tiene a mano un pantalón, una chaqueta, un abrigo, compone todo esto con la mayor elegancia posible** (Eyraud, 1864. En, Foerster, 2013: 22).*

Eyraud se refiere a esta forma “extraña” o “excéntrica” que tienen los rapanui de utilizar las prendas occidentales, pues a los ojos del misionero los isleños no hacen un adecuado uso de las vestimentas, al vestirse hombres con prendas femeninas y viceversa.

*El domingo siguiente nuestro insular, muy orgulloso de su adquisición, **vino a la iglesia disfrazado de almirante inglés** (...) como buen marido que era, quiso compartir del goce de un bello vestido con su querida mitad. Así en la tarde en la capilla. **Vimos aparecer a la señora en la túnica con las bellas cintas y los botones brillantes** (Zumbohm., 1880. En Foerster, 2013:169).*

¿Ahora bien, por qué decimos que es bajo la lógica rapanui? Porque las formas de utilizar dichas prendas, es a partir de la superposición de capas, siendo estas utilizadas sólo para una ocasión particular, la misa dominical, es decir un contexto ceremonial. Luego estas prendas particulares se mantenían guardadas, no siendo utilizadas en lo cotidiano. Esto da cuenta de una forma de entender la ritualidad y la vestimenta

particular del universo cultural rapanui y polinésico, que no tiene relación con la forma de entender esa vestimenta desde occidente.

Las vestimentas también eran utilizadas en esta época como diferenciadores de los bandos opuestos que existían entre los rapanui. Así la división de la población en dos confederaciones, una aliada a la misión, que residía junto a esta en Hanga Roa y otra la otra asociada a Bornier residente en Mataveri, se diferenciaban a partir de las vestimentas. Los designados como “paganos” por los misioneros iban solo “desnudos” con sus “adornos” y los otros vestían a la usanza de la misión, con prendas occidentales.

En tanto que muchas de sus gentes vestidas y pintadas al estilo pagano se pasaban entre los de la aldea y se burlaban de ellos que no les prestaban ninguna atención (...) Torometi y sus seguidores de Mataveri han venido a provocar a las gentes de Hanga Roa con sus gestos, palabras y vestimentas paganas (Roussel, 1870. En, Foerster, 2013: 116).

Esto es algo que también aprecian los viajeros de las expediciones científicas que visitan la isla, entre ellos nos encontramos con la descripción de Gana quien visita la isla el año 1870, y que observa dos grupos, unos vestidos y otros desnudos. A su vez está el relato de Loti quien visitó la isla en 1872, en la época del “reinado” de Bornier señalaba que había identificado a dos grupos dentro de la población isleña, unos que vestían prendas paganas y tenían sus pieles tatuadas y otros que vestían al estilo europeo.

Son capaces del mayor sacrificio por una camisa, un pantalón y un sombrero, Andan desnudos, con la excepción de aquellos que los misioneros han vestido con las limosnas de Chile. Los demás se visten con mantas del ya descrito mahuto o con tiras de trapo (Gana, 1870. En, Foerster, 2013: 440).

*(...) mientras estos palmotean y se divierten, mezclados tan familiarmente con nosotros, otros personajes nos observan en absorta inmovilidad. Sobre las rocas (...) **se ha escalonado otra parte de la población, más temerosa o***

más sombría, con la que no hemos podido entrar en tratos. Hombres muy tatuados (...) mujeres sentadas en actitud de estatuas, llevando sobre los hombros una especie de capas blanquecinas, y en sus cabellos peinados a la antigua, coronas de caña (Loti, 1998: 30).

Podemos ver como el pueblo rapanui ejercía un control cultural sobre elementos tanto propios como ajenos, pues para el caso de los textiles, se da un proceso de apropiación de los elementos culturales ajenos a partir de decisiones propias, dadas por las formas de utilizar las vestimentas bajo una lógica de elementos simbólicos propios del universo cultural rapanui y polinésico.

En el caso de las dos mitades antagónicas, la forma en que se diferencian entre los propios rapanui, y como los occidentales los identifican, es partir de la utilización de vestimentas propias en el caso del llamado “bando pagano” y de vestimentas occidentales en el caso del “bando de los conversos”.

Por otro lado se aprecia en el relato de los misioneros la práctica del intercambio por textil con los padres y hermanos de la misión, práctica que atestigua el valor otorgado por la población rapanui al textil a la llegada de los misioneros.

No tenemos víveres y casi nada de ropa. Nos hemos despojado para comprar batatas. Ropas de invierno serían muy adecuadas visto que en la mala estación hace bastante frío (Roussel, 1866. En, Foerster, 2013: 46).

(...) intervenimos como intérpretes y pacificadores (...) incluso, hicimos sacrificios en trajes para reemplazar aquellos que, decían, habían sido quitados a la gente de Sr. Dutrou Bornier. Se hizo la paz (Zumbohm, sin fecha. En, Foerster, 2013: 129).

(Bornier) Se puso a comprar, por unas brazas de tela, tierras a los verdaderos propietarios o a terceros (Roussel, 1873. En, Foerster, 2013: 195).

El intercambio por textil con las tripulaciones de barcos que llegan a la isla durante la época de la misión, es una práctica que se mantiene a lo largo de todo el periodo en cuestión. Lo cual implica una continuidad en las formas de relacionarse con los extranjeros por los viajeros un siglo antes.

Los indígenas les rodean (a los tripulantes que habían descendido) con grandes agasajos, acompañándolos y anticipándose a sus menores deseos. El desembarcadero está lleno. Los gritos y vocerío que hacen al llegar una embarcación harían creer que su actitud es hostil. Muchos llegan a bordo a nado, trayendo sobre la cabeza o sobre pequeños palos, divertidos objetos de cambalache (Echaurren, 1870. En, Foerster, 2013: 419).

Los naturales llegan a bordo en mayor número en las embarcaciones de los misioneros y del capitán Bornier. Casi todos traen objetos de cambalache, pequeños ídolos de piedra y en madera, gallinas, conejos, caracoles, camotes, cetros de jefes, etc., y lo que más piden en cambio es ropa, pantalones. Prefieren el paño al brin y se muestran desconfiados, no entregando la especie sino hasta que reciben el cambio (Echaurren, 1870. En, Foerster, 2013: 420).

El robo de sombreros y de vestimentas occidentales es otro elemento que resalta en los relatos de los misioneros, es relevante de destacar porque implica también una continuidad en la forma que los rapanui tenían de relacionarse con los extranjeros.

*Pero estos defensores de la propiedad habían tenido la precaución de adjudicarse todo lo que habían encontrado a su alcance. **Uno usaba con orgullo mi sombrero, otro había tenido bastante habilidad para ponerse mi abrigo** (Eyraud, 1864. En, Foerster, 2013: 19).*

Repentinamente sentí que me quitaron mi sombrero. En el mismo tiempo y sin que tuviera tiempo de mirar a mí alrededor, dos o tres brazos vigorosos me

quitan, con la misma facilidad y los despedazan, mi gabán, mi chaleco, mis zapatos. (...) cuando pude echar un vistazo alrededor mío, ví a mis saqueadores adornados con mis despojos (Eyraud, 1864. En Foerster, 2013: 31).

Tanto el robo como el intercambio por textil hablan de una continuidad en las formas de relacionarse con los extranjeros en relación al textil, que se registra desde la llegada de las primeras expediciones científicas durante el siglo XVIII y se mantiene durante todo el periodo de la misión.

6.8 Nueva ritualidad

En el escenario de crisis de *mana* en que se encontraba la isla, en dicha época, después de la disminución dramática de la población por las expediciones esclavistas, podemos ver que se dan ciertas formas diferentes de ritualidad, que podrían estar bajo la lógica de los cultos del cargo, pues en dichas manifestaciones se escenificaba la llegada de los barcos, a partir de danzas utilizando trajes de marineros con el fin ritual de atraer el *mana* de los barcos, que eran quienes traían los bienes (*mana*) a la isla.

La siguiente es una cita de Eyraud que hace referencia a una ocasión en que los rapanui le piden que construya un barco.

Se les metió en la cabeza hacerme construir una barca. (...) Estaban seguros que sabía de todo, que lo podía todo, incluso construir una embarcación sin madera y sin instrumentos (Eyraud, 1864. En Foerster, 2013: 28).

El mismo día y antes que el betún estuviera seco (...) habían decidido hacer la fiesta completa. Acordándose de haber visto los remeros de las embarcaciones, que se habían alguna vez acercado a la isla, vestidos con camisas y pantalones, pensaron también en ponerse uniformes. Por su puesto yo tenía que

proporcionar los trajes, y uno de ellos, Teoni, tuvo la audacia de entrar a mi casa para quitarme mi pantalón (Eyraud, 1864. En Foerster, 2013: 29).

Algunos días después las gentes de Hanga Roa con la intención de hacer un modelo de navío en la plaza de la aldea citaron a las gentes de Vaihú, para reunirse y tener un día de fiesta (Roussel, 1870. En Foerster, 2013: 116).

Con esto queremos resaltar que si bien según la visión de los sacerdotes, los rapanui fueron “domesticados” y evangelizados pues comenzaron a vestir a la forma europea, la manera en que utilizaban las prendas da cuenta de la persistencia de elementos culturales propios del universo rapanui y polinésico, demostrando con ello que a pesar de la facilidad de conversión al cristianismo no existe una aculturación sino más bien una acción consiente de parte del pueblo rapanui de utilizar ciertos elementos culturales ajenos a su cultura e incorporarlos para poder obtener ciertos beneficios.

CAPITULO VII: CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se ha indagado en los procesos de transformación cultural, particularmente los que están relacionados con las formas de entender el textil, a través de sus usos y significados dados por el pueblo rapanui. En el presente capítulo se discutirán los elementos que posibilitaron responder los objetivos de este estudio y la hipótesis de investigación, la cual se ratifica.

En primer lugar, se estableció a la luz de los antecedentes para otras islas del Pacífico, que el textil dentro de la sociedad rapanui previo al contacto con occidente, tenía un rol similar al que desempeñaba en los contextos rituales polinésicos. Vimos que la ritualidad de la cultura rapanui para esta época, si bien está menos documentada que para otras islas de la Polinesia, estaba relacionada a la utilización del textil. Éste desempeñaba un rol dentro de los rituales mortuorios y dentro de la celebración de la ceremonia del *taηata manu*, a partir del acto de envolver como materialidad que denota una eficacia. Por otro lado, las vestimentas de la figura del *ariki mau*, quien detentaba un estatus sagrado por su vínculo con lo divino, eran consideradas *tapu*, lo cual nos habla de su potencial para capturar el *mana* de los ancestros.

Estas formas de entender y utilizar el textil son las que considero como elementos propios de la cultura rapanui, y que dan cuenta de una estructura significativa (Sahlins, 2008) común al resto de la Polinesia. En este mismo sentido se planteó a partir de los postulados de Tcherkézoff (2004) y Sahlins (2008) una posible interpretación acerca de cómo entendieron los rapanui a los europeos, para ver cómo los isleños se acercaron a este encuentro con los extranjeros. La explicación se encuentra en el imaginario que existía dentro de la ontología rapanui sobre los extranjeros que llegaban a las islas. Se estableció que los primeros visitantes, fueron vistos por el color de su piel y por la dirección de la que venían sus barcos como divinidades o seres de luz. De este modo relevamos cómo los isleños se relacionaron con los extranjeros a partir de los rituales de bienvenida que implicaban ofrecimiento de telas y desnudez.

Vimos además que el intercambio fue una práctica muy importante en la forma de relacionarse con los europeos, siendo las telas uno de los objetos más demandados por los rapanui. A partir de estos antecedentes y de los acontecimientos en otras islas del Pacífico, señalamos que cuando llegaron los primeros viajeros a Rapa Nui, el textil seguía teniendo relevancia dentro de la cultura isleña. La interpretación que se propuso se relaciona nuevamente con el imaginario sobre los extranjeros, postulando que los rapanui demandaban telas para poder acceder al *mana* de los europeos.

Luego después de haber identificado los elementos propios de la cultura rapanui, pudimos interpretar las transformaciones culturales durante el periodo de la cristianización en la isla. Se relevó que si bien los misioneros pensaban que la sociedad rapanui carecía de creencias religiosas, esta poseía una estructura significativa que le permitió adaptarse a los cambios, a partir de la apropiación de los elementos culturales ajenos, los cuales estaban representados por los textiles occidentales y la doctrina católica.

Pudimos apreciar que durante el periodo de la misión, los rapanui mantuvieron viva su cultura en la transformación, sabiendo incorporar nuevos elementos y modificar antiguas prácticas, sin que por esto las formas culturales propias desaparecieran.

Esta investigación se articuló como un aporte y una primera aproximación a una temática poco estudiada en la isla, para lo cual ha sido fundamental profundizar tanto en el periodo de los primeros contactos como en el periodo de cristianización y colonización, a partir de una lectura crítica de los documentos. Creemos que esta es una primera etapa que abre preguntas para posteriores investigaciones sobre el textil en la isla. Una de ellas es ¿Cómo fue utilizado el textil y que significación se le dio desde el periodo de la presencia de Armada chilena en la Isla hasta la actualidad? ¿Continuó habiendo una diferencia entre lo ritual y lo cotidiano? Preguntas que nos exigen profundizar en dichos proceso históricos tanto como indagar empíricamente sobre los usos y significados en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. 1991. *Regiones de Refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México, Fondo de cultura Económica, México

Babadzan, A. 2003. The Gods Stripped Bare. En, Colchester, C. (editor). *Clothing the Pacific*. New York, Ed. Berg. Oxford.Pp. 25-50.

Baert, A. 1999. *Le Paradis Terrestre, un mythe espagnol en Océanie : les voyages de Mendaña et de Quirós*, París, L'Harmattan. 351 p

Balandier, G. 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.

Ballard, C. 2009. The Art of Encounter: Verisimilitude in the Imaginary Exploration of Interior New Guinea, 1725–1876. En, Jolly, M; Tcherkézoff, S; Tryon, D. (editores). *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence*. ANU E Press. The Australian National University. Pp: 221-258

Barth, F. (editor). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Barthel, T.1978. *The Eighth Land. The Polynesian Discovery and Settlement of Easter Island*. Honolulu, The University Press of Hawaii Press.

Briones, C. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Sol.

Bonfil Batalla, G. 1983. Lo Propio y lo Ajeno. Una Aproximación al Problema del Control Cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 27: 181-191.

Bonfil Batalla, G. 1988. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* 86: 13-53. Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro:

Bowden, R. 1979. Tapu and Mana: ritual authority and political power in traditional Maori society. *The Journal of Pacific History*.14 (1): 50-61.

- Burke, P** (Ed.). 1996. *Formas de hacer Historia*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Cain, H.** 1996. La isla de Pascua: una introducción etnológica. En, Englert. *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua. 1864 - 1964*. Madrid, España. Ed. Iberoamericana.
- Canales, M.** (Ed). 2006. Metodologías de investigación social: introducción a los oficios. Santiago LOM Editores.
- Campbell, I. C** 1982. Polynesian perceptions of Europeans in the 18th and 19th centuries. *Pacific Studies* 5 (2): 64-80.
- Campbell, I. C.** 1997. Culture Contact and Polynesian Identity in the European Age. *Journal of World History*, 8 (1): 29-55
- Caranci, C.** 1976. La 'Guerra de las Misiones' en Oceanía. *Tiempo de Historia*, 21, VIII: 92-101
- Caranci, C.** 1998. Europeos y oceanianos. Algunas reflexiones sobre las visiones europeas sobre Oceanía. *Revista Española del Pacífico* 8: 60-91.
- Cardoso de Oliveira, R.** 2007. *Etnicidad y estructura social*. México, Ed. Universidad Iberoamericana.
- Castro, N.** 1996. Misioneros y milenaristas en Isla de Pascua, 1864-1914. Tesis para optar al Grado Académico de Licenciado en Historia Universidad de Valparaíso. Valparaíso.
- Castro, N.** 2006. *El diablo, Dios y la profetisa. Evangelización y milenarismo en Rapa Nui, 1864-1914*. Rapa Nui. Chile, Rapa Nui Press.
- Chauvet S.** 1935. *Easter Island and its Mysteries*. En <http://www.chauvet-translation.com/> (consultado 18/12/2015).
- Cristino C.** 2011. Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: una reseña histórica. En, Cristino, C. y Fuentes, M. (editores). *La Compañía explotadora de la Isla de Pascua*.

Patrimonio. Memoria e identidad en Rapa Nui. Concepción. Chile, Ediciones Escaparate. Pp 19-52.

Cristino, C; Recasens, A; Vargas, P; Edwards, E; González, E. 1984. *Isla de Pascua. Procesos, alcances y efectos de la aculturación*. Isla de Pascua, Instituto de Estudios de Isla de Pascua, Universidad de Chile.

Colchester, Ch. (editor) 2003. *Clothing the Pacific*. Oxford; New York: Berg publishing,

Conte Oliveros, J. 1994. *Isla de Pascua: horizontes sombríos y luminosos*. Santiago, Chile, Centro de investigación de la imagen.

Davidson, J.W. 1966. Problems of Pacific History, *Journal of Pacific History* 1: 5-21.

De Estella, B. 1920. *Los Misterios de Isla de Pascua*. Santiago, Imprenta Cervantes.

Delaire, N. 2005. La escritura sobre el Otro. Los Navegantes, Ilustrados y Misioneros en la Polinesia del Siglo XVII y XIX. Tesis para optar al Grado Académico de Licenciado en Historia. Facultad de Humanidades. Universidad de Valparaíso. Valparaíso.

Denig, G. 1966. "Ethnohistory in Polynesia: The Value of Ethnohistorical Evidence", *Journal of Pacific History* 1(1): 23-42.

Denig G. 1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Marquesas, 1774-1880*. Honolulu, The University of Hawaii Press.

Departamento de Historia Militar. 2006. El ejército y el pueblo Rapa Nui. *Cuaderno de Historia Militar* N° 2: 47-114.

Douaire-Marsaudon, F. 2009. Uncertain Times: Sailors, Beachcombers and Castaways as "Missionaries" and Cultural Mediators in Tonga (Polynesia). En, Jolly, M; Tcherkézoff, S; Tryon, D. (editores). *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence*. ANU E Press. The Australian National University. Pp: 161-174

Eco, H. 1999. *Como se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*. Barcelona, Editorial Gedisa.

- Edwards, R.** 1918. *La Isla de Pascua*. Santiago, Chile, Imprenta San José.
- Eicher, J. (editor)** 1999. *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*. Berg Publishing
- Englert, S.** 1996. *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua. 1864 - 1964*. Madrid, España. Ed. Iberoamericana.
- Englert, S.** 2007. *La tierra de Hotu Matu'a. Historia, etnología y lengua de la Isla de Pascua*. Rapa Nui. Chile, Ed. Museum Store Rapa Nui Press.
- Fischer, H.** 2001. *Sombras sobre Rapanui*. Santiago, Editorial Lom. Colección sin Norte.
- Fisher S.R.** 2005. *Island at the End of the World: The Turbulent History of Easter Island*. Chicago, The University of Chicago Press, Reaktion Books.
- Flenley, J.R.,** 1996. Further evidence of vegetational change on Easter Island. *South Pacific Study* 16 (2): 135-141.
- Flenley J.R., King A.S.M., Teller J.T., Prentice M.E., Jackson J., Chew C.** 1991. Late quaternary vegetational and climatic history of Easter Island. *J Quaternary Sci* 6:85-115.
- Foerster, R.** 2012. *Rapa Nui, primeras expediciones europeas. La construcción dialógica de la Isla de Pascua (Siglo XVIII)*. Rapa Nui, Rapanui Press.
- Foerster, R.** 2013. *Documentos sobre la Isla de Pascua (1864-1888)*. Santiago, Cámara Chilena de la Construcción.
- Fogelson, R.** 2001. La etnohistoria de los eventos y de los eventos nulos. *Desacatos* N° 7: 36-48. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México.
- Fontana, J.** 2000. *Europa ante el espejo*. Barcelona, Ed Crítica.

Forster G. 1778 -80. *Johann Reinhold Forster's Reise um die Welt, während den Jahren 1772 – 1775. Vom Verfasser selbst aus dem Englischen übersetzt mit dem Wesentlichen aus des Captain Cook's Tagebüchern und anderen.* Vol.1 Berlin: Haude & Spener.

Fuentes, M. 2013. *Rapa Nui y la Compañía Explotadora.* Rapa Nui, Chile, Rapanui Press.

Ginzburg, C. 1992. El inquisidor como antropólogo. *Mapocho* 31: 103-112.

Grifferos, A. 1995. La otra cara del Paraíso. Comunidad, Tradición y Colonialismo en Rapanui 1864-1964. Tesis para optar al Grado Académico de Licenciada en Historia. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad de Valparaíso. Valparaíso.

Godelier, M. 1998. El enigma del don. Barcelona, España. Editorial Paidós

Guber, R. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.

Guiart, J. 1970. The millenarian aspect of conversion to Christianity. En, L.Thrutt, Sylvia (editor). *Millennial dreams in actions: Studies in revolutionary movements.* Ed. Shocken Book. New York. Pp: 122 -138.

Hobsbawm, E. 2006. *La era del imperio, 1875-1914.* Buenos Aires, Grupo Editorial Planeta.

Howe, K. 1977. The fate of the Savage in Pacific Historiography. *New Zealand Journal of History* 11(2): 137 – 154.

Haun, B. 2008. *Inventing Easter Island.* Canada. University of Toronto Press Inc.

Horrocks M., W. T. Baisden, M. K. Nieuwoudt, J. Flenley , D. Feek , L. González Nualart, S. Haoa-C. 2012. Microfossils of Polynesian cultigens in lake sediment cores from Rano Kau, Easter Island. *Journal of Paleolimnology* (2012) 47:185–204.

Jakubowska, Z. 2014. *Still More to Discover: Easter Island in an Unknown Manuscript by the Forsters from the 18th Century.* Varsovia, Biblioteka Iberika. Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, e Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich, UW.

Jiménez Núñez, A. 1972. El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana. *Revista española de antropología americana*, 7(1):163-196.

Jolly, M. 2014. A Saturated History of Christianity and cloth in Oceania. En Choi, H & Jolly, M (editores). *Divine Domesticities: Christian paradoxes in Asia and the Pacific*, ANU Press, The Australian National University, Canberra, Australia. Pp. 429-454.

Jolly, M. y Tcherkézoff, S. 2009. Oceanic Encounters: A Prelude. En, Jolly, M; Tcherkézoff, S; Tryon, D. (editores). *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence*. ANU E Press. The Australian National University. Pp: 1-36

Jolly, M. y Thomas, N. 1992. *The politics of tradition in the Pacific*. En *Oceania* (edición especial monográfica), Vol. 62, Núm. 4:

Keesing, R. M. 1984. Rethinking "Mana". *Journal of Anthropological Research*, 40(1): 137-156.

Kirch, P. 2000. *On the road of the winds*. Berkeley, University of California Press.

Küchler, S. 2003. The Poncho and the Quilt: Material Christianity in the Cook Islands. En, Colchester, C (editor), *Clothing the Pacific*. Oxford. New York, Ed. Berg.

Küchler, S. y Were, G. 2005. *The art of Clothing: A Pacific Experience*. Great Britain, UCL Press.

Kuschel, R. 1988. A Historical Note on the Early Contacts between Bellona and Rennell Islands and the Outside World. *Journal of Pacific History*, 23(2): 191-200.

Levi Strauss, C. 1987. Introduction to the Work of Marcel Mauss. London. Routledge & Kegan Paul.

Loti, P. 1998. *Isla de Pascua*. Ediciones LOM. Santiago, Chile.

Malinowski, B. 1995. [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Península. Barcelona, España.

Martínez, N. 2000. Las crónicas hispanas y las voces del otro. En, Martínez, J.L. (editor). *Los Discursos sobre los otros. Una aproximación metodológica interdisciplinaria*. Santiago, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Pp.25-62.

Mauss, M. 1991. *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. Sociología y Antropología. Madrid, España. Editorial Tecnos.

McCall, G. 1981. *Rapanui: tradition and Survival on Easter Island*. Honolulu, University of Hawaii. Press.

McCall, G. 1990. Rapanui and outsiders: The early day. En, Bruno Illius & Matthias Laubscher (editores), *Circumpacifica. Festschrift für Thomas S. Barthel*. Frankfurt am Main, Peter Lang. Pp. 165-225.

McCall, G. 1996. El Pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua). En: Hidalgo, J; Schiappacasse, V; Niemeyer, H; Aldunate, C; Mege, P (Editores.), *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago, Editorial Andrés Bello. Pp. 17-46.

McLachlan, S. 1982. Savage Island or Savage history? An interpretation of early European contact with Niue. *Pacific Studies* 6: 26-51.

Macmillan Brown, J. 2006. *The riddle of the Pacific*. Rapanui, Chile. RAPANUI PRESS.

Maude H. 1981. *Slavers in Paradise*. Suva: Institute of Pacific Studies. The University of the South Pacific. Pp. 246.

Mellén Blanco, F. 1986. *Manuscritos y documentos españoles para la historia de la Isla de Pascua*. Madrid. Biblioteca Cehopu, Mopu.

Menéndez, E L. 1969. Colonialismo, neocolonialismo: racismo. *Revista Índice* 6: 72 - 94.

Métraux, A. 1941. *La Isla de Pascua*. Barcelona, Editorial Laertes.

Mondragón, C. 2006. Las percepciones oceánicas durante los primeros encuentros entre europeos y melanesios. *Cuadernos de Trabajo del Centro de Estudios de Asia y África*. 7 Centro de Estudios de Asia y África/El Colegio de México, 12 pgs. Disponible en: [https://www.academia.edu/517685/Reflexiones en torno a las percepciones oceánicas durante los primeros encuentros entre europeos y melanesios en el Año Pacífico](https://www.academia.edu/517685/Reflexiones_en_torno_a_las_percepciones_oceánicas_durante_los_primeros_encuentros_entre_europeos_y_melanesios_en_el_Año_Pacífico) (consultado 20 octubre 2015).

Mondragón, C. 2013. *El estudio de los contactos culturales en Mesoamérica y Oceanía. Alteridad y ritual en la obra de Inga Clendinnen*. Cuadernos de Trabajo del Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México. Centro de Estudios Asia y Africa. 17 pgs. Disponible en: [https://www.academia.edu/3796469/El estudio de los contactos culturales en Mesoamérica y Oceanía. Alteridad y ritual en la obra de Inga Clendinnen](https://www.academia.edu/3796469/El_estudio_de_los_contactos_culturales_en_Mesoamérica_y_Oceanía_Alteridad_y_ritual_en_la_obra_de_Inga_Clendinnen) (consultado 20 octubre, 2015).

Moreno Pakarati, C. 2011. El poder político nativo en Rapa Nui tras la muerte de los últimos 'ariki mau. En Cristino, C. y Fuentes, M. *La Compañía explotadora de la Isla de Pascua. Patrimonio. Memoria e identidad en Rapa Nui*. Concepción. Chile, Ediciones Escaparate.

Muñoz, D. 2007. Rapanui translocales: Configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago

Ossandón, V. 1903. El viaje de la corbeta Jeneral Baquedano. *Revista de Marina*. 43 (202): 484- 496.

Palmer, L. 1970. Palmer's visit to Easter Island in 1968. *Journal of the Royal Geographical Society* 40:169-180.

Pearson W.H. 1970. European Intimidation and the Myth of Tahiti, *Journal of Pacific History* 4 (1969): 199-21.

Quanchi, M. y Adams R. 1993. *Culture Contact in the Pacific: Essays on Contact, Encounter and Response*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

Ramírez, F. 2010. El cambio alimentario en Rapanui. Usos, desusos y significados asociados a los alimentos en sus procesos de producción, distribución, preparación y consumo. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología y título de Antropólogo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago

Routledge, K. 2005 [1919]. *The Mystery of Easter Island*. Rapanui Press Museum Store Rapa nui, Chile.

Sahlins, M. 1962 *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. Ann Arbor, University of Michigan Press,

Sahlins, M. 2006. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, España, Ed Gedisa.

Sahlins, M. 2008. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona, España, Ed Gedisa.

Salmond A. 2009. *Aphrodite's Island: The European Discovery of Tahiti*. Auckland, Penguin Books NZ.

Sanchez Manterola, A. 1994. Cinco años en Isla de Pascua. En Conte, J. (editor) *Isla de Pascua; horizontes sombríos y luminosos*. Centro de investigación de la imagen. Santiago, Chile. Pp. 315-326.

Seelenfreund, A. (editor) 2013. *Vistiendo Rapanui. Textiles vegetales*. Santiago, Chile, Ed Pehuén.

Silva, O. 1998. Fundamentos para proponer una distinción entre etnohistoria e historia indígena. *Historia Indígena* 3: 5-17.

Solana A, 2006. *América desde otra frontera: La Guayana holandesa (Surinam) 1680 – 1795*. Consejo Superior de investigaciones científicas. Colección América. Madrid, España

Tapsell, P. 1997. The flight of pareraututu: an investigation of taonga from a tribal perspective. *The Journal of the Polynesian Society* 106(4): 323-374.

Taylor, S. y Bodgan, R. 1984. *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Barcelona, España, Editorial Paidós.

Tippett, A. 2005. *The Deep Sea Canoe. The story of Third world missionaries in the South Pacific*. California, William Carey Library.

Tcherkézoff, S. 2003. On Cloth, Gifts and Nudity: Regarding Some European Misunderstandings during Early Encounters in Polynesia. En, Colchester, Chloë. (editor) *Clothing the Pacific*. Oxford. New York, Ed. Berg. Pp: 51-75.

Tcherkézoff, S. 2004. *On the boat of Tangaroa. Humanity and divinity in Polynesian-European first contacts: reconsideration*, ANU Monograph Series Pp.109-153. (http://epress.anu.edu.au/first_contacts/pdf/ch09.pdf)

Tcherkézoff, S. 2008. *'First contacts' in Polynesia: The Samoan Case (1722-1848)*. Western Misunderstandings about Sexuality and Divinity. Australia. ANU E-Press. The Australian National University.

Tcherkézoff, S. 2012. More on Polynesian gift-giving. The Samoan Sau and the fine mats (Taonga), the Maori Hau and the treasures (taonga). *Hau: Journal of Ethnographic Theory* (2) 2: 313- 324.

Thomas, N. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Thomas, N. 1994, *Colonialism's culture: Anthropology, travel and government*, Melbourne, Melbourne University Press.

Thomas, N. 2003. The Case of the Misplaced Ponchos: Speculations Concerning the History of Cloth in Polynesia. En, Colchester, Chloë (editor). *Clothing the Pacific*. Oxford. New York, Ed. Berg. Pp: 79-96.

Thomson, W. 1980. Te Pito o Te Henua o Isla de Pascua. En, *Anales de la Universidad de Chile*, N° 161 - 162: 31 - 160. Trad. H. Fuentes. Universidad de Chile. Santiago.

Turner, M. 1998. Después de la etnohistoria: reencuentros y encuentros entre discursos antropológicos e históricos. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Lima. Tomo II: 459-485.

Todorov, T. 1991. *Nosotros y los otros*. México, Editorial Siglo XXI,

Weiner, A. 1992. *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley, University of California Press.

Wolf, E. 2005. *Europa y la gente sin historia*. México, Ed. Fondo de cultura económica.