

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

RAPANUI TRANSLOCALES
Configuración de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile.

Profesor guía: Luis Eugenio Campos Muñoz.

Alumno: Diego Alonso Muñoz Azócar.

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología.
Tesis para optar al título de Antropólogo Social.

Santiago de Chile,
2007.

INDICE.

AGRADECIMIENTOS.	2
CAPÍTULO PRIMERO: INTRODUCCIÓN.	3
I. PRESENTACIÓN.	3
II. PROBLEMÁTICA.....	6
III. MARCO METODOLÓGICO.	19
CAPÍTULO SEGUNDO: ANTECEDENTES DEL DIASPORISMO RAPANUI.	32
I. RAPA NUI, LA DIASPORA INICIAL.	32
II. LA DESLOCALIZACIÓN RAPANUI.	37
III. RAPANUI EN SANTIAGO: CARACTERÍSTICAS GENERALES.	55
CAPÍTULO TERCERO: MARCO TEÓRICO	68
I. ETNICIDAD URBANA, CIUDAD, URBANIDAD Y TRIBALISMO: ANTESALA.	69
II. IDENTIDAD ÉTNICA Y ETNICIDAD.....	85
III. LA EXOTIZACIÓN DEL OTRO.	99
CAPÍTULO CUARTO: REPRESENTACIONES DE LO RAPANUI.	111
I. DEL DISCURSO COLONIAL Y SUS REPRESENTACIONES.	111
II. RETÓRICAS Y FIGURAS DEL RAPANUI EXÓTICO.	116
III. DEL EXOTISMO RAPANUI Y SU OPACIDAD.	153
CAPÍTULO QUINTO: TRES GENERACIONES EN DIASPORA.	159
I. SALIDAS DE RAPANUI.	160
II. INSTALACIONES EN LA CIUDAD DE SANTIAGO.	174
III. RETORNOS A RAPANUI.....	188
IV. RAPANUI TRANSLOCALES.	197
CAPÍTULO SEXTO: SITUACIONES RAPANUI EN SANTIAGO.	209
I. INTIMIDADES: FAMILIAS RAPANUI.	210
II. LUGARES COMUNES: AMBITOS DE RECREACIÓN Y CONGREGACIÓN.	229
III. TRABAJAR CON LA CULTURA: ÁMBITO LABORAL.....	256
IV. LOS RAPANUI EN EL ESPACIO PÚBLICO: SIGNOS MANIFIESTOS.	265
CAPÍTULO SEPTIMO: RELACIONES INTERÉTNICAS: EL JUEGO DE ESPEJOS.	271
I. CONTEXTO INTERÉTNICO.	272
II. REFLEJOS RAPANUI: IMÁGENES DE UNOS Y OTROS.	294
III. CONTRAREFLEJOS: DISCURSO IDENTITARIO.	305
CAPÍTULO OCTAVO: CONCLUSIONES: ARRAIGO Y MOVILIDAD.	325
I. ETNICIDAD RAPANUI TRANSLOCAL.	326
II. DE LUGAR EN LUGAR, EL USO DE LA ETNOGRAFÍA MULTILocal.	333
III. AMPLIACIÓN: NUEVAS RUTAS A RECORRER.	336
BIBLIOGRAFÍA.	338

AGRADECIMIENTOS.

Muchas personas me ayudaron a realizar esta tesis. De todos estoy profundamente agradecido y sepan que este trabajo hubiese sido completamente distinto sin ustedes.

Agradezco a mis padres, Pedro y Edith, sobre todo por apoyarme y acompañarme en cada una de mis decisiones, y de las cuales, estudiar antropología ha sido siempre alentada con entusiasmo. También a mis hermanos, Javier y Aníbal, su paciencia y bromas. Agradezco con un beso grande a Lourdes, todo... desde su sola compañía hasta sus contundentes comentarios y palabras de aliento (está al lado mío mientras escribo esto).

Agradezco además a mis compañeros y amigos de universidad todo su apoyo: Astrid Mandel, Jorge Rowlands, Ximena Lagos, Bárbara Escobar, Cristian Morales, Pablo Acuña, Loreto Castro, Guilietta Squiadritto, Francisca Ramírez, Guillermo Brink, Jaime Román, Mathilde Bourguignat, Sebastián Ramírez, Pablo Andrade (si olvido a alguien que me perdone). A mis profesores: Luis Campos, Andrea Seelenfreund, Pedro Mege, Viviana Manríquez, entre otros, por haberme enseñado más de lo que tal vez les correspondía, y gracias también María Jesús, por los tantos cafés que compartimos.

Estoy igualmente agradecido de todos los rapanui que me ayudaron, que me dieron su confianza, amistad y que me enseñaron cuanto pudieron de ellos mismos. Gracias por abrirme las puertas de sus casas, trabajos y fiestas, gracias también por contarme sus experiencias y permitirme hurguetear en sus vidas. Gracias a Lenky Atan y su familia: Carlos, Carla, Mahani, Mareva, Paori y Tamara Rapu; a Jonny Tuki y Maria Eugenia; a los koro, Lázaro Hotus, Diego Pakarati y Leopoldo Ika; a los jóvenes del Tautanga: a Meherio Rapu, Juan Zamora y Carolina Tepano y a José Tuki. También a Hanny Atan, Andrés Atan y sus respectivos padres, a Akivi Atan; a Desireé Tuki, a Raquel Atan, Ana Pakarati, Anakena Rapu, Julia Hotus y Petty Tuki; a los Kava Haha: Sergio Tepano, Hans Hey, Kava kava y Cristian Salinas. A Honiti Paoa, Vitorio Haoa, Eufemia Teao y su hija Andrea; a Miguel Hereveri, Carolina Jara; y a Clemente Hereveri. Maururu!

CAPÍTULO PRIMERO:

INTRODUCCIÓN.

I. PRESENTACIÓN.

Esta tesis es el resultado de un año y medio de investigación en terreno abocado a la comprensión de la etnicidad rapanui en Santiago. Los lineamientos generales del problema surgieron durante la realización de un trabajo para finalizar la cátedra de Etnología III, referente a las identidades y etnicidades de las poblaciones indígenas de Chile que imparte la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. En esa oportunidad concebí la posibilidad de que en las configuraciones de la etnicidad rapanui podía existir una relación entre las representaciones que a lo largo de la historia colonial de la Isla de Pascua se han formulado respecto de sus habitantes -y- las maneras en que los mismos rapanui se piensan, sienten y son un pueblo culturalmente diferenciado de la sociedad chilena. En aquel trabajo planteé la existencia de procesos de apropiación por parte de los rapanui de algunos trazos de aquellas representaciones, apropiación que entregaba contenidos a la configuración de su identidad étnica. En cierta medida, esto permitía comprender el carácter positivo de sus relaciones interétnicas con la gente continental -y no indígena- de Santiago. Esos resultados preliminares me llevaron a la investigación que se concretó en esta tesis.

Aquí analizo la configuración de la etnicidad rapanui en la ciudad de Santiago prestando atención etnográfica al proceso diaspórico, a las formas de vida desarrolladas en el contexto urbano, las relaciones interétnicas y a la generación de identidades étnicas donde entran en acción también un aparataje representacional sobre lo rapanui, elaborado a lo largo de la historia colonial isleña.

Abordo el proceso diaspórico rapanui centrando la atención en los desplazamientos hacia el continente, la instalación en él y los proyectos de retorno. Es el punto inicial de las experiencias que llamo de contraste permanente y que, siguiendo los planteamientos de

Barth (1976) respecto a la mantención de límites étnicos, hace que los rapanui evidencien su autenticidad cultural.

Realizo un acercamiento etnográfico a las formas de vida urbanas, es decir, a los modos en los cuales los rapanui se han posicionado y han desarrollado sus vidas en la ciudad, atendiendo a sus formas de ocuparla, sus lugares, actividades y motivaciones de congregación, su situación habitacional y su situación laboral, como también a las maneras de imaginar y verse en la ciudad de Santiago.

Las relaciones interétnicas las considero como el espacio en el cual se configura la etnicidad, es decir, los modos en los cuales se comunica tanto la pertenencia étnica como la diferencia cultural. Analizo las relaciones interétnicas en dos planos: el de contacto entre personas que se consideran las unas a las otras culturalmente distintas; y el cognitivo, en el cual entran en acción lo que he llamado “representaciones de lo rapanui”, construcciones discursivas e iconográficas que han descrito, mostrado y hablado de “lo rapanui”. Pienso que estas representaciones estereotipan lo rapanui y que muchas veces encausan la relación interétnica, pero además hacen de fuentes de autorepresentación identitaria.

Finalmente, y como producto de las relaciones que establezco entre los cuatro campos antes señalados (representaciones de lo rapanui, experiencias diaspóricas, formas de vida urbana y relaciones interétnicas) planteo que los rapanui contrastan sus bases culturales emprendiendo reflexiones sobre *su* autenticidad y *su* identidad étnica en el espacio urbano.

Para lo anterior planteé un abordaje etnográfico multilocal (Marcus: 2001) debido a que las particulares condiciones del trabajo etnográfico en la ciudad y los tipos de relaciones que fui observando, como las diversas conexiones entre espacios, personas e historias, requirieron para su comprensión situarse tanto en los flujos como en lo que se mantenía medianamente fijo, en un tiempo y lugar definido. Al finalizar la investigación, no me cabe duda que un abordaje atento a las diferentes locaciones donde se desarrolla una identidad o fenómeno particular (Marcus: 1991) y los flujos tanto de personas, ideas, mercancías

(Hannerz: 1997, Appadurai: 2001), junto a las historias de dispersión, van configurando la etnicidad rapanui en Santiago, y entregan pistas sobre la etnicidad rapanui translocal.

Mi etnografía es un viaje por distintos contextos e historias personales y colectivas, de experiencias de desplazamientos, de asentamientos en otros lugares, de replanteamientos y reflexiones sobre la pertenencia étnica; sobre la condición y consecuencias de vivir en una gran ciudad donde las relaciones sociales con muchos otros culturales son cotidianas, permanentes, fugaces, e incluso, necesarias.

Quise abarcar los contextos donde los rapanui se desenvolvían y desarrollaban sus vidas urbanas, pero en especial, aquellas donde el *ser* rapanui era lo importante. Me enfoqué en cuatro contextos que definí como: contexto doméstico o de parentesco y vecindad consistente en el acercamiento etnográfico a las familias y las relaciones con sus vecinos; contexto de recreación o aquellos espacios de congregación y diversión; contexto laboral, los lugares mismos en que se desarrollan las actividades productivas; y el contexto de tránsito o espacio público, el transitar por la ciudad, los itinerarios por ella. Sumado a esto, el centrar la atención etnográfica a fenómenos situados en diferentes locaciones y sus flujos por ellas, me llevó, a veces, a trascender los límites de la ciudad misma, por más azarosos que sean, y ver las conexiones entre continente e isla, conexiones que los rapanui mantienen y que producen fuertes efectos tanto en su identidad étnica como en su etnicidad; ya sea en la ciudad de Santiago como en la misma Isla de Pascua.

Mi estrategia etnográfica fue entrar a través de las familias y desde ellas expandirme a otras locaciones, actividades y personas. En definitiva me relacioné con 12 familias, en diferentes comunas de la ciudad de Santiago.

Trabajé con dos técnicas etnográficas: observación pasiva y participante, desplegadas en las locaciones antes señaladas (domésticas, recreacionales, laborales y del espacio público) y entrevistas en profundidad semi estructuradas y abiertas, ambas concretizadas en largas conversaciones con un total de 32 personas.

Junto al trabajo en terreno estuve permanentemente haciendo trabajo de archivo, buscando narraciones sobre los rapanui que me permitieran comprender cómo han sido vistos a lo largo de la historia colonial isleña, desde los primeros viajeros hasta los chilenos continentales. En estas narraciones se han construido figuras de alterización que son una base para comprender las relaciones interétnicas, como lo he señalado anteriormente.

Con todo, llegué a comprender que los rapanui en situación urbana buscan ser auténticos, únicos, diferenciados tanto del mundo continental -que denominan chileno- como del indígena, construyendo su identidad étnica, en cuanto a sus signos manifiestos, con un bagaje compartido y reconocido como rapanui tanto por ellos como por nosotros, pero además con uno propio- muchas veces desconocido por nosotros- de una Polinesia cercana, vivenciada y buscada por ellos. Su identidad rapanui encuentra asidero en el contacto interétnico, y es aquí donde reflexionan respecto a su autenticidad, ejercitando y vivenciando el contraste y la consolidación de aquellas bases culturales para la configuración étnica. Bases culturales que hacen referencia al “estar en el mundo”, de entender cómo es este, su orden, sus partes y de las diferencias hacia nosotros.

Escribo entonces sobre los rapanui, aquellas personas descendientes y pertenecientes al pueblo rapanui, originalmente oriundas de la Isla de Pascua o Rapa Nui, pero que han salido o nacido fuera de ella. Hablaré de un lugar distinto, no desde la Isla, si no fuera de ella.

II. PROBLEMÁTICA.

Poco se ha reflexionado respecto a la identidad rapanui, en su configuración étnica, el grueso de las investigaciones en y sobre Isla de Pascua, desde los estudios más tempranos han estado enfocados a la arqueología, buscando dar explicación al pasado isleño y sobre todo a su megalitismo, representado en su complejo arquitectónico y mortuario, *Ahu-Moai*¹. Los estudios antropológicos tampoco marcaron una tónica distinta, de hecho, el

¹ Los *Ahu* son las terrazas o plataformas de piedra en los cuales se montan los *Moai*, que son las estatuas de piedra que han hecho a Rapa Nui conocida en todo el mundo.

clásico trabajo de Alfred Metraux realizado en terreno entre 1934 y 1935 no escapa de ello, para él, los rapanui casi no tenían qué enseñar -más allá de unos cuantos que recordaban el tiempo antiguo- puesto que estaban en un acelerado procesos de aculturación. Metraux (1971) señala las “*angustiosas*” condiciones para el trabajo etnográfico que presentaba la isla en el momento en que la visitó. Sin duda que deben haberlo sido, pero el estudio de la situación contemporánea de los isleños quedó planteado para otra investigación, la cual Metraux nunca ejecutó.

Los trabajos de Grant McCall se escapan de esta tendencia, aún así, su fuerte investigativo ha sido la historia de los rapanui en su relación con los forasteros. Sin duda, trabajos de sumo interés y relevancia. Y el trabajo de Porteous (1981) enfocado a los procesos de modernización, es decir occidentalización y desarrollo capitalista, que ha enfrentado la sociedad isleña.

Esta tesis toma un camino diferente en tres direcciones. Primero, el tema de la identidad étnica y la etnicidad son lo central aquí y por ende no pretendo ver a los rapanui como sujetos aislados, donde quiera que se les localice; segundo, no me sitúo en la Isla de Pascua como el lugar etnográfico ni geográfico, sino más bien, la veo como uno, y no el único, de los referentes identitarios de los rapanui; y tercero, esta investigación no está realizada en Isla de Pascua, sino en la ciudad de Santiago, de ahí que mi énfasis esté en las características deslocalizadoras (Appadurai, 1999) y multilocales (Marcus, 2001) de los rapanui y su identidad como tal. Conjugando estos caminos, esta tesis reflexiona sobre las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago, por lo que hablaré de las etnicidades urbanas. Ahora bien, antes de explicar cómo considero este problema, más bien teórico, quiero trazar algunos lineamientos que dan pistas para entender las actuales configuraciones étnicas del pueblo rapanui.

Construcción identitaria rapanui, algunos caminos recorridos.

En un ensayo presentado por la arqueóloga Andrea Seelenfreund en el panel de Isla de Pascua para la comisión Bicentenario durante el año 2002, ella reflexiona en torno a las

configuraciones identitarias de los rapanui en un largo período de tiempo. Luego de hacer una pequeña reseña a los (des) encuentros entre navegantes europeos y rapanui, donde se generaron las primeras imágenes sobre estos últimos, Seelenfreund plantea dos hipótesis que considero de relevancia para el acercamiento a la construcción identitaria rapanui, y que se acercan, en parte, a cómo considero el problema.

La autora destaca el impacto generado por las deportaciones de isleños al continente efectuadas en los años 1862 y 1863 por flotas esclavistas. Plantea que los rapanui, además de las transformaciones de su organización social y cultural, reconocen que forman parte de un mundo polinésico más amplio, ya que las cuadrillas esclavistas no se limitaban a raptar personas sólo de Rapa Nui, sino también de muchas otras islas de la Polinesia. Seelenfreund señala:

“Se percatan que forman parte de un mundo amplio polinesio, de la existencia de otras islas habitadas por pueblos que hablan idiomas parecidos a los de ellos, pero que sin embargo son diferentes”. (Seelenfreund, 2002: 3).

Este proceso de *“conocer un mundo fuera de mi mundo”* se puede interpretar como un acrecentamiento de los puntos de contraste para los rapanui y por tanto, la evidencia de sus puntos de reafirmación identitaria, que pienso, pueden haber pasado del linaje de pertenencia a la isla de pertenencia.

La segunda hipótesis que aborda la autora es el fuerte sentimiento de desconfianza hacia los extranjeros, y será un potente elemento que guiará las futuras relaciones entre rapanui y chilenos que se acentúan con la anexión de Isla de Pascua a Chile en 1888.

“La deportación misma hacia los campos de trabajo forzado en el Perú, y el retorno de los sobrevivientes... la vulnerabilidad que deben haber sentido frente al foráneo de un modo u otro debe haber afectado la apreciación de rapanui [sic] como grupo frente a los agentes externos.” (Ibíd.).

Con la anexión de Isla de Pascua a Chile se consolida la afluencia e instalación de extranjeros en la Isla. Los jefes rapanui fueron privados de su autoridad y poco a poco los espacios de poder fueron ocupados por los extranjeros. La isla fue arrendada como hacienda ovejera a un particular y los rapanui reducidos a un sólo poblado, que por lo demás eran tierras de uno de los linajes isleños. En este nuevo contexto las identidades debieron reformularse aún más ya que los contactos y por tanto los contrastes se volvieron cotidianos. Seelenfreund se refiere a este proceso en los términos siguientes:

“Con la llegada de los extranjeros a la isla (comerciantes, misioneros, colonos) pienso que se acrecienta la diferencia social y de identidades... se ven invadidos por nuevas costumbres, nuevas lenguas, nuevos objetos de prestigio y maneras de acceder a estos que sin duda conllevan a un reformulamiento de la identidad. De un modo u otro estas transformaciones van afectando por un lado la memoria colectiva del pueblo rapanui, que va adaptando y recreando de manera dinámica su forma de ser isleño, rapanui, polinésico y también chileno. (Ibíd.).

Las “*dinámicas maneras de ser isleños*” es decir: ser rapanui, polinésico y chileno tiene que ver con que la identidad es siempre “*mixta, relacional e inventiva*” (Clifford, 2001) y se genera a partir de procesos y relaciones diádicas de contraste (Cardoso, 1974; Bartolomé, 1998) donde se reafirma lo propio frente a lo alterno (Bartolomé, 1998; Eriksen, 1993) configurándose formas contextuales de ser. De este modo, una configuración identitaria rapanui en el momento analizado por Seelenfreund tiene que ver con los contrastes que se establecieron fundamentalmente con dos actores alternos. Por un lado los chilenos, que asumieron la administración de la isla; y por otro lado, otros pueblos polinésicos, principalmente tahitianos, con quienes comenzaron a relacionarse producto de los mismos procesos de desplazamiento de la población rapanui. Hay que sumar a esto el conocimiento que poco a poco se fue acumulando de las tradiciones de estos otros pueblos, que influenciaron tanto la identidad rapanui como las maneras en que los chilenos los veían.

Los contrastes con chilenos continentales toman nuevos rumbos por los procesos migratorios emprendidos por los rapanui hacia el continente, ya que si se considera que en

el continente las relaciones con otros culturales tales como indígenas en situación urbana y santiaguinos sin adscripción étnica indígena, entre otros, se hacen cotidianas, permanentes y necesarias, los puntos de contraste se ven incrementados, por lo que la reflexión sobre *su* autenticidad se hace también cotidiana, al igual que la expresión de *su* diferenciación. Frente a esto creo que existe un bagaje cultural polinésico tanto material como simbólico, aquello que los hace polinésicos, que operaría como punto principal en una triangulación diferenciadora entre indígenas, no indígenas y polinésicos.

Grant McCall (1975) ha reflexionado en torno a las relaciones de “*simpatía*” y “*antipatía*” entre rapanui y chilenos continentales radicados en Isla de Pascua durante la década del ‘70. Considero este estudio como uno de los primeros que se acerca a la problemática de la etnicidad rapanui, aunque la terminología del autor no está en estas líneas, aporta datos relevantes para poder levantar dicha reflexión.

McCall llega a cuatro conclusiones en torno a las relaciones entre isleños y continentales. Plantea que las relaciones “simpáticas” o cordiales son más frecuentes en el continente, y al contrario, es la antipatía lo que define las relaciones interétnicas en Isla de Pascua. En segundo lugar, la cordialidad de los chilenos continentales en la isla, tiene que ver con percepciones positivas hacia los rapanui fundadas principalmente en ciertas imágenes exotistas y primitivistas sobre los isleños, relacionadas directamente al saber acumulado sobre Isla de Pascua y el difundido por los medios de comunicación (parte de lo que he llamado representaciones de lo rapanui). Del mismo modo, la antipatía del continental está relacionada a los contenidos negativos de las mismas representaciones: el salvajismo, la irracionalidad y la inmoralidad.

Desde el otro lado, los rapanui -plantea McCall- inician sus relaciones con los chilenos desde una antipatía oral, basada en las experiencias previas con otros chilenos, en su mayoría de la Administración Pública o de la Armada. Pero esta antipatía inicial puede ir cambiando hacia la cordialidad en la medida que el rapanui ha salido de la Isla por un tiempo y han vuelto con otra percepción sobre los continentales, ya que según la primera hipótesis, las relaciones en el continente fueron más bien cordiales, y podemos agregar que, con muchos otros chilenos, no vinculados a las Fuerzas Armadas, ni al rigor militar.

El tercer punto que describe McCall hace referencia a la decepción acontecida en el continental al enfrentarse a la realidad isleña: poco exótica, sub tropical e incluso hostil, algo alejado a su imagen de postal del “buen salvaje” de las pinturas de Paul Gauguin que el continental quería encontrar entre los isleños.

Finalmente, McCall hace referencia a que las fronteras étnicas en la Isla son sumamente rígidas, acordes al imaginario continental del “*buen salvaje, dependiente e infantil*”. Así, la transformación de la percepción del rapanui sobre el chileno de ser visto como alguien engañoso a ser visto como alguien amistoso, requiere un cambio radical en la actitud del chileno. “*El resultado es que mientras el chileno parece desear que el rapanui permaneciera infantil y dependiente, como el primitivo de sus fantasías de los medios de comunicación, el rapanui se esfuerza por la igualdad y la autosuficiencia.*”(McCall, 1974: 474).

Las conclusiones a las que llega McCall indican una relación existente entre un imaginario continental y las relaciones hacia los rapanui. Llamo a este imaginario “representaciones de lo rapanui” y corresponden al conjunto de imágenes, retóricas y discursos que los continentales tienen sobre los rapanui, y se encuentran contenidos en todo el aparato de difusión sobre la cultura isleña, desde documentales televisados, películas, libros, informes navales, hasta crónicas periodísticas y turísticas. Muchas de estas estructuran representaciones exotizantes, que hacen de los rapanui sujetos curiosos, extraños e incomprensibles.

Si bien este exotismo inicial se vería quebrantado en la cotidianidad de la Isla como lo ha planteado McCall², creo sin embargo, que se ve incrementado en el continente. El rapanui se contrasta del resto de la población continental empleando ciertos signos emblemáticos de su identidad étnica, tales como adornos de plumas, collares, tatuajes y vestimentas, no tradicionales, sino un verdadero estilo de usar ropa occidental; y también se contrastan en un plano actitudinal, en ciertas formas de hablar y de moverse, por lo que

² Debo aclarar aquí que esta conclusión de McCall puede ser válida para el período de tiempo analizado por él, ya que en la actualidad los isleños han elaborado nuevas maneras de mostrarse étnicamente diferenciados, buscando, inventando y exportando de otros lados “signos manifiestos” para su identidad étnica, llegando a configurar notables formas nativistas de ser, que al ojo del turista, son verdaderas formas exóticas. Para un análisis de uno de estos procesos ver Andrade, 2004.

en el continente se ven sometidos a procesos de alterización que los exotizan, empleándose partes de las representaciones mediante las cuales los continentales pretenden comprenderlos y basar sus relaciones con ellos. Creo que en las relaciones interétnicas entre chilenos y rapanui, estas retóricas, imágenes y discursos sobre estos últimos, ocupan un importante lugar en las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago, haciendo juegos de espejos de autoadscripción y adscripción por otros, entregando retazos para la configuración identitaria.

Junto a lo anterior, considero que la experiencia misma del desplazamiento y la instalación en este otro lugar, como lo es la ciudad de Santiago, complejiza la reflexión sobre la identidad étnica, particularmente de los rapanui, que han sido pensados, y a veces siguen siendo vistos como la sociedad más aislada del planeta³, a pesar que en la actualidad se han configurado como una sociedad transcultural (Hau'ofa, 1993).

Experiencias diaspóricas y etnicidad urbana.

Los procesos diaspóricos tales como el desplazamiento de personas, su establecimiento fuera de sus territorios históricos, las vinculaciones con este y las maneras de añorar el lugar original (Clifford, 1999) dan a los discursos y experiencias identitarias nuevos matices y rutas para su comprensión. Estos procesos se tornan conflictivos cuando se incluye un componente étnico y lo circunscribimos al espacio del Estado nación. Son problemáticos en la medida que el proyecto nacional tiende a fijar a los grupos étnicos en territorios determinados, ya que desde el Estado su adscripción como tal está en estrecha relación a un elemento territorial. Pero el establecimiento de contingentes étnicos en otros lugares desdobra la imagen ordenada y homogénea del territorio y la demografía étnica. Esto cuestiona una manera de comprender lo étnico fijándolo en espacios esencialmente rurales, “naturales” y “poco civilizados”. Para el caso chileno esto se reflejó en la sorpresa

³ Existen hipótesis que señalan que el aislamiento de la cultura rapanui en tiempos pasados no fue tal, al contrario, se ha especulado respecto a su participación en un vasto circuito de comercio transpacífico que unía las islas de Tonga, Hawaii, Tahiti y Rapa Nui, entre otras (McCall, 1997). Junto a lo anterior, el antropólogo fijiano, Epeli Hau'ofa, señala que la imagen de aislamiento de las islas del Pacífico es más bien una concepción eurocéntrica, ideada para instalar el colonialismo del siglo XIX ya que justificaría el atraso cultural y económico de estas sociedades. Hau'ofa señala que todas las culturas isleñas reconocen en sus experiencias, ya sea míticas como empíricas, las conexiones con otras sociedades oceánicas (Hau'ofa, 1993). Retomaré estas ideas más adelante.

generada por los resultados del Censo de población y vivienda del año 1992, cuando se “*descubrió*” que casi el 80% de la población indígena habitaba zonas urbanas y no rurales como se había querido pensar (Imilan y Lange, 2004). Estas formas diaspóricas traen la problemática de lo étnico al espacio urbano ya que los grupos étnicos se instalaron en las ciudades, estableciendo sus hogares y articulando sus formas de vida en lugares alejados de su propia tierra natal (Clifford, 1999).

El asentamiento de población indígena en las grandes ciudades ha sido tema de investigación a partir de la década de los ‘20 en Estados Unidos por la llamada Escuela de Chicago; a partir de los ‘40 en África con los estudios del Rhodes Livingstone Institute; y en Chile, un primer acercamiento en la década de los ‘50 con las pioneras investigaciones de Carlos Munizaga enfocados a la migración mapuche a la ciudad de Santiago. Los problemas y estrategias adaptativas de los migrantes, la congregación en ghettos y círculos de pobreza y más contemporáneamente, la rearticulación de nuevas formas de identidad étnica, son las temáticas que se han abordado en el desarrollo de estas reflexiones.

En lo particular, la etnicidad urbana ha sido un tema desarrollado en antropología desde los años ‘60 principalmente en el África subsahariana. Ahí los investigadores del Rhodes Livingstone Institute vislumbraron que la etnicidad -o el tribalismo para emplear su jerga- era un fenómeno desarrollado en las ciudades que lejos de desaparecer por la situación urbana, operaba como un fuerte canalizador de las relaciones sociales, por ser las ciudades espacios heterogéneos y multiétnicos por antonomasia.

Comunicar la diferencia cultural -lo que entiendo por etnicidad (Eriksen, 1993)- en estos espacios se torna relevante y necesario en función de instalarse y relacionarse con otros pueblos con sus otras identidades y sus otras costumbres y maneras de comprender el mundo. En el asentamiento en los medios urbanos se generan procesos sumamente inventivos para relacionarse con los otros y entre ellos mismos, elaborando estrategias e instancias para congregarse entre los afines étnicos, recreando estructuras tradicionales en este nuevo contexto e inventando otras nuevas (Mitchell, 1990) con altos contenidos de

añoranza por el lugar de origen o incluso llegando a constituir nuevas comunidades muy diferenciadas de las desarrolladas en él. Es en esta invención donde los aspectos emotivos de la identidad étnica toman fuerza para tales configuraciones. Así, ciertas “*bases culturales de la identidad étnica*” (Bartolomé, 1998) se tornan más relevantes que otras en función de definir la adscripción y congregación de los afines étnicos en el establecimiento de diferencias hacia otros.

Junto con lo anterior, el diásporismo y la etnicidad urbana trae aparejado un cuestionamiento de la sociedad mayoritaria a las particularidades étnicas de los pueblos asentados en las ciudades. La autenticidad se ve oprimida (Sissons, 2005) en la medida que las poblaciones no estén fijas en *sus* lugares, incluso, son también cuestionadas por las mismas poblaciones localizadas. Muchas veces las etnicidades urbanas son consideradas etnicidades impuras, inauténticas, inventadas para fines instrumentales (*ibíd.*), es por ello que en la lucha por el reconocimiento de esta autenticidad, los grupos étnicos en situación urbana crean novedosos mecanismos de demostración identitaria y que traten de resaltar sus tradicionalismos y contrastes con la sociedad metropolitana.

En el contexto urbano, los rapanui han establecido relaciones sociales en el cotidiano entre ellos, con otros grupos étnicos y con santiaguinos sin adscripción étnica indígena, configurando formas de etnicidad en este nuevo contexto. Es aquí donde mi tesis es de interés para la reflexión del fenómeno de las etnicidades desterritorializadas, como las denominó Arjun Appadurai (2001) o diaspóricas según Clifford (*op.cit.*). Son desterritorializadas en la medida que “*los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias, [y] reconfiguran sus proyectos étnicos...*” (Appadurai, 2001: 63). Así los rapanui en Santiago poseen maneras distintivas de ser rapanui, construyen y despliegan una identidad étnica determinada, la cual creo se va configurando en sus relaciones interétnicas y por medio de adscripciones por otros y auto adscripciones a las *retóricas, imágenes y discursos* de alterización sobre “lo rapanui”.

Los rapanui que habitan en Santiago, además de los eventuales problemas adaptativos, son sometidos a procesos de alterización en los cuales pueden asumir y también rechazar

ciertos trazos de la mirada del otro para situarse como distintos en el plano de sus relaciones interétnicas, acentuando su autenticidad como pueblo, es ahí donde mi interés se centra en las eventuales vinculaciones de los rapanui con estas alterizaciones exotistas en el medio urbano, y cómo estas pueden resultar relevantes para las configuraciones de una identidad étnica singular y la etnicidad en el medio urbano. Mi interés es identificar las bases culturales rapanui que operan en la elaboración de una identidad étnica en Santiago, entendiendo este último como un espacio generador de procesos de alterización y como un espacio en el cual la etnicidad se torna significativa y necesaria para desarrollar la vida urbana, sobre todo, en el contacto interétnico. Esta tesis quiere responder al ¿cómo las bases culturales de la identidad étnica rapanui, junto a las retóricas, imágenes y discursos de alterización configuran la etnicidad rapanui en la ciudad de Santiago? Y así poder concebir la importancia que la etnicidad tendría para los rapanui a la hora de desarrollar sus vidas en la ciudad de Santiago y en la mantención de sus vinculaciones con Isla de Pascua, configurando, lo que Epeli Hau'ofa denomina "*culturas translocales*" (Hau'ofa, 1993; Sahlins, 1997b) culturas que en su reproducción como tales y para mantener su autenticidad, se valen de las conexiones existentes entre el lugar de origen y el lugar de residencia.

Objetivo general.

- Describir e interpretar cómo las bases culturales de la identidad étnica junto a las representaciones de alterización, configuran la etnicidad rapanui en la ciudad de Santiago, y comprender así la importancia que la etnicidad tendría en el desarrollo de sus vidas en la ciudad.

Objetivos específicos.

- Caracterizar el proceso de deslocalización rapanui y su asentamiento urbano.
- Describir las retóricas, imágenes y discursos de alterización hacia los rapanui.
- Identificar y describir las bases culturales de la identidad étnica rapanui en Santiago.
- Caracterizar las relaciones interétnicas de los rapanui en Santiago.

- Conocer el discurso identitario rapanui en Santiago.

Hipótesis.

Considero que las experiencias diaspóricas han configurado a los rapanui como una sociedad y una cultura fundamentalmente translocal (Hau'ofa, 1993) es decir, que se desarrolla como tal en a lo menos dos lugares distintos, y que en sus interconexiones y flujos de personas, dinero, mercaderías, bienes valorados e información se genera la reproducción cultural y por tanto identitaria en ambos lugares sin perder los sentimientos de pertenencia étnica ni su distinción como tal. En este sentido, la sociedad rapanui ha estado abierta a la posibilidad de ser una cultura en movimiento, estado aquí y allá, ya que sus categorías culturales -y bases culturales de su identidad étnica- han sido sometidas, a lo que Sahlins llama *riesgo empírico* (Sahlins, 1997c), comprobación y modificación de las mismas en las experiencias personales y colectivas, pero conservando cierta identidad a través de sus cambios (*ibíd.*).

La instalación rapanui en Santiago ya sea estacional o permanente ha hecho que ellos deban relacionarse en el cotidiano con chilenos que poseen otras bases culturales las cuales están siendo constantemente contrastadas y comunicadas por unos y por otros, sería en las relaciones interétnicas donde la etnicidad rapanui toma forma e importancia. Estas formas estarían dadas por procesos de alterización en los cuales se han elaborado figuras que estereotipan lo rapanui, haciendo de fuentes para la adscripción por otros, pero también, ciertos trazos, para la autoadscripción.

Entiendo que las relaciones interétnicas poseen a lo menos dos planos interrelacionados. Uno dice relación a los contactos entre personas que se consideran las unas a las otras culturalmente distintas, donde las bases culturales marcan las diferencias. Y un plano cognitivo, vale decir, las maneras en cómo se imaginan los unos a los otros.

En el plano del contacto será donde se contrastan las bases culturales de la identidad étnica, lo que implicaría un proceso reflexivo por parte de los rapanui en situación urbana respecto a su autenticidad y las diferencias hacia el resto de la sociedad metropolitana,

teniendo esta o no, adscripción étnica indígena. Por el otro lado, las representaciones sobre los rapanui forman parte de un bagaje de conocimiento el cual ha sido empleado para acercarse a los rapanui, e intentar su comprensión y aprehensión. Estas figuras estarán latentes y emergerán en situaciones de contacto interétnico entre continentales y rapanui.

Las construcciones discursivas e iconográficas que han descrito, mostrado y hablado de “lo rapanui” en tanto alteridad exótica, producen efectos de espejos en el plano del contacto: un reflejo de lo que sería un rapanui, desde la mirada continental; y un contra reflejo, de cómo los rapanui quieren ser vistos por el resto; encausando, motivando y explicándoles las relaciones interétnicas a ambos. Es así que estas retóricas, imágenes y discursos de exotización harían de fuentes para la autoadscripción identitaria, entregando imágenes y contenidos discursivos a las formas de ser, de pensarse y actuar como rapanui en Santiago. En este sentido –con la metáfora del espejo- pueden existir contenidos de las alterizaciones exotizantes que se hayan desplazado e incorporado a su identidad étnica y que forman parte de las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago, ya que es aquí, en la ciudad, donde el *ser* rapanui *es* importante para desarrollar la vida urbana, puesto que marca la diferencia frente al resto de la sociedad metropolitana, toda vez que en la Isla de Pascua, el *ser* rapanui está dado por el hecho de ser de ahí y comportarse como tal. Como estructuras que significan lo rapanui, siguiendo a Sahlins (1997c), estas están abiertas a la reinterpretación práctica, en este caso, como fuentes para la distinción étnica en la ciudad de Santiago.

Justificación.

El estudiar de manera etnográfica las configuraciones de la etnicidad rapanui en la ciudad de Santiago viene a llenar un vacío en el conocimiento de la realidad del pueblo rapanui. Este vacío dice relación a la no existencia de estudios específicos sobre la situación urbana de este pueblo, ya que se han privilegiado los estudios localizados en la Isla de Pascua. Creo que comprender las interconexiones entre continente e isla y viceversa puede entregar nuevas pistas sobre la identidad y la cultura rapanui contemporánea, desarrollada tanto al interior de la isla como fuera de ella y sus

interdependencias. Además, al poner atención a las relaciones interétnicas creo estar apuntado no sólo en la comprensión de cómo se plantean a sí mismos los rapanui en situación urbana sino también a cómo la sociedad santiaguina se enfrenta a vivenciar la diversidad que a veces le parece chocante. Esta tesis se vale de ese extraño juego de espejos en el cual al ver al otro recibimos también el reflejo de nosotros mismos. Pero no se queda en ese interés por uno mismo, sino que lo importante aquí es aportar una mirada microscópica a las formas de vida rapanui urbanas y como ellos piensan esa situación.

Relacionado a lo anterior, esta tesis avanza en la comprensión teórica de las etnicidades urbanas y permitirá en el futuro realizar estudios comparativos respecto a la etnicidad rapanui translocal por un lado, y también, respecto a las situaciones urbanas de otros pueblos indígenas y migrantes asentados en la ciudad de Santiago.

Finalmente, esta investigación es una reivindicación metodológica para la generación de conocimiento antropológico, toda vez que valido la investigación etnográfica sistemática y prolongada en espacios urbanos y multilocales. El trabajo etnográfico, sin grandes variaciones de su modelo planteado para sociedades pequeñas y fuertemente localizadas, es una estrategia metodológica que enriquece y complejiza la mirada a los grandes asentamientos de personas como lo son las ciudades; el empleo de técnicas de investigación directa, tales como la observación participante y el diálogo en las entrevistas en profundidad, aportando a la comprensión de los significados de los actores respecto a sus situaciones vivenciales, que en este caso dice relación a su situación urbana.

A continuación presento la reflexión metodológica que me permitió dar respuesta y comprender el problema aquí planteado, que como dije debió atender a los flujos, experiencias, y discursos de los rapanui en la ciudad de Santiago, con quienes dialogué respecto a la identidad étnica y la experiencia urbana rapanui.

III. MARCO METODOLÓGICO.

Su carácter cualitativo y multilocal.

La metodología con la cual realicé esta investigación fue de corte cualitativo, interesada por las construcciones significativas de los actores mismos, tendientes a captar el *sentido* de sus actos y discursos (Guber, 2004).

Los métodos cualitativos, y en especial el etnográfico, tienen la particularidad de generar conocimiento de la vida social de primera mano en la interacción diaria, ya que la investigación en terreno -aquel sello de la antropología y la etnografía- busca comprender la perspectiva del actor en la interacción social cotidiana y cómo ellos interpretan el mundo en que viven (Guber, *Op.cit*). De este modo la etnografía, “...como enfoque... es una concepción y prácticas de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001: 12-13). Para Clifford Geertz (2003) la descripción etnográfica es “microscópica”, atenta al detalle de la acción social e interpreta “el flujo del discurso social” o más bien, las interpretaciones que hacen los sujetos de su realidad social, es por esto que la etnografía tiene un carácter reflexivo y dialógico (Guber, 2001, 2004).

Reflexivo porque en todo momento de la práctica en terreno van surgiendo nuevos problemas sobre los fenómenos interrogados en los cuales se va avanzando en niveles más “profundos” o “densos” en la interpretación de la acción social; y dialógico porque la interrogación a la realidad se efectúa mediante el diálogo entre investigador e interlocutores y no entre el investigador y un aparataje teórico. En dicho diálogo ambos, investigador como interlocutor, van reflexionando sobre los fenómenos empíricos y teóricos que se interrogan.

Las características de mi objeto de conocimiento, que he definido como *etnicidad urbana*, hacen que el método etnográfico sea el más pertinente para la realización de esta investigación.

Para el primer concepto: *la etnicidad*, comprendo que ésta es creada y recreada en la interacción diaria (Eriksen, 1993) por lo que el método etnográfico se hace el más pertinente para su estudio. En palabras de Eriksen:

“El acceso antropológico... nos permiten explorar los caminos en los cuales las relaciones étnicas están siendo definidas y percibidas por la gente; cómo ellos hablan y piensan de su propio grupo así como de otros grupos, y cómo las particulares visiones de mundo están siendo mantenidas o impugnadas. La importancia de la pertenencia étnica a la gente puede ser mejor investigada por aquella investigación detallada sobre el terreno, que es el sello de la antropología.” (Eriksen, 1993: 1-2).

La cita anterior reúne el entramado conceptual que fundamenta en parte mi problemática: cómo los rapanui se ven y perciben que son vistos por los continentales, lo que además implica situarse en la interacción, es decir, en el plano de las relaciones interétnicas.

El segundo concepto, lo *urbano*, es aquí trabajado como una serie de contextos en los cuales la etnicidad se va configurando, es por lo tanto necesario y pertinente su atención etnográfica. La situación urbana presenta algunos desafíos metodológicos en cuanto a asumir esta tarea. La etnografía tradicionalmente se practicó sobre comunidades, o grupos geográficamente establecidos donde se intentaba un estudio holístico de las formas de vida en dicha *localidad-comunidad*, pero en esta investigación me enfrenté a *flujos* que *deslocalizaban* los fenómenos interrogados (Hannerz, 1997), por lo que el abordaje etnográfico debió necesariamente atender a una *multilocalidad* (Marcus, 2001).

George Marcus (*op.cit*) señala que las nuevas condiciones del sistema mundo y la variabilidad de respuestas de las poblaciones a éste, han generado un cambio en la manera de plantearse el trabajo etnográfico, no desechándolo, sino que buscando nuevas estrategias para dar con la comprensión de las actuales configuraciones culturales insertas en el sistema mundo. En su artículo citado explica diferentes estrategias de mapeo para seguir

procesos culturales situados en múltiples lugares, “*seguir el hilo conductor de procesos culturales lleva a la etnografía multilocal*” (op.cit: 112).

La idea de fondo es que el método etnográfico pueda expandirse de su comprometido localismo ya que las culturas y los individuos se han vuelto multilocales (op.cit: 113).

“*El cambio ha sido estimulado por la investigación y la participación etnográfica en los movimientos contemporáneos de los pueblos indígenas dentro de estados nación... muchos de los sujetos tradicionales de la antropología... también se han vuelto a este espacio inherentemente multilocal.*” (Op.cit: 116).

Las estrategias de mapeo que Marcus sugiere, y de las cuales esta investigación asumió algunas, son:

- 1) *Seguir a las personas*: esta estrategia es atingente para los estudios de migraciones o los fenómenos diaspóricos, donde los sujetos salen de sus lugares de residencia histórica y se insertan en otros por periodos de tiempo variable. Idealmente esta estrategia se refiere a desplazamientos espaciales medidos a gran escala, kilómetros, millas náuticas y que atraviesan fronteras nacionales. Mi investigación asume esta estrategia en la medida que me planteé un seguimiento de los desplazamientos rapanui que los traen al continente, por un lado, y por otro, sus movimientos en diferentes locaciones, fueran estos, espacios domésticos, de recreación, de trabajo y en sus mismos desplazamientos por el espacio público.
- 2) *Seguir los objetos*: que consiste en prestar atención a la circulación de algún objeto explícitamente material por diferentes contextos, la idea es “*trazar la relevancia cambiante de las cosas como bienes, regalos y recursos que circulan en diferentes contextos*” (op.cit: 119). Esta estrategia, al igual que la anterior fue asumida en parte, ya que el rastreo de objetos materiales no fue físico, sino que especulativo según las narraciones de mis interlocutores. Pero entregó la riqueza de comprender las estables

y necesarias vinculaciones entre isla y continente, y viceversa, o más bien entre familias separadas entre Rapa Nui y Santiago.

- 3) *Seguir las metáforas*: que hace referencia al mapeo de la circulación de “*discursos, modalidades de pensamiento, de signos, símbolos y metáforas*” (*ibíd.*). Se refiere a cómo ideas de otros lugares ocupan espacios en las configuraciones culturales en otros sitios. Al igual que las dos estrategias anteriores, mi utilización de ésta fue parcial y se centró en las “representaciones de lo rapanui” y sus efectos en las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago. La circulación de estas retóricas, imágenes y discursos a nivel nacional a través de los medios de comunicación de masas, sean televisados o impresos, han construido unas imágenes sobre los rapanui y han formado parte de cómo se pretende entender a este pueblo.
- 4) *Seguir la trama, historia o alegoría*: algo confuso en las propuestas de Marcus, se refiere a poder rastrear las memorias colectivas subalternas que cuestionan las historias oficiales. La estrategia sería buscar los puntos de conexión y de dislocación en estas historias. Esta estrategia multilocal no fue empleada en esta investigación, pero sería de gran utilidad a la hora de analizar la historia isleña con las historias de isleños.
- 5) *Seguir la vida o biografía*. Hace referencia a que mediante la narración biográfica poder identificar e interpretar los procesos sociales en los cuales la persona se ha inscrito a lo largo de su vida. Marcus señala:

“Las historias de vida revelan yuxtaposiciones de contextos sociales mediante una sucesión de experiencias narradas individualmente, que pueden ser desconocidas en el estudio estructural de procesos de este tipo. Son guías potenciales en la delineación de espacios etnográficos dentro de sistemas formados por distorsiones categóricas que de otra forma harían estos espacios invisibles...pero que son formadas por asociaciones inesperadas o novedosas entre sitios y contextos sociales seguidos por las historias de vida.” (Op.cit:121).

Esta estrategia fue empleada en su totalidad a la hora de atender el proceso diaspórico. Quise captar los contextos isleños antes de las migraciones, las maneras de instalarse en el continente y las formas de desarrollar sus vidas en Santiago. Si bien no construí historias de vida propiamente dichas, interrogué en las biografías.

6) *Seguir el conflicto*. Se refiere a rastrear las diferentes partes o grupos en un conflicto, interrogar, como se diría, las dos caras de una disputa. Una situación en particular fue aquí analizada, se trata de un conflicto que aconteció entre estudiantes rapanui y estudiantes mapuches en un hogar de estudiantes dependiente de CONADI⁴.

7) *La etnografía estratégicamente situada (unilocal)*. Finalmente, dice relación a que:

“La etnografía estratégicamente situada intenta entender, de manera amplia, el sistema de términos etnográficos y, al mismo tiempo, a los sujetos locales. Es local sólo circunstancialmente, colocándose así en un contexto o campo muy diferente respecto a otras etnografías unilocales” (ibíd.).

Mi acercamiento a las diferentes locaciones donde se podía configurar la etnicidad rapanui apunta a este principio. El estar consiente y sensible a que la etnicidad estaría en estrecha relación a las locaciones permitiría tener en mente comparaciones respecto a estas formas de comunicar las diferencias culturales, y en definitiva, enriquecer su interpretación.

La ciudad como escenario es dispersa, tormentosa y efímera (Delgado, 1999; Hannerz, 1993; Simmel, 1998) de ahí su abordaje etnográfico multilocalista. En este sentido trabajé en locaciones y atendí las situaciones sociales (Gluckman, 2003) que se daban en ellas, ya que siguiendo a Marcus (1991) *“La identidad de alguien, o de algún grupo, se produce simultáneamente en muchos lugares de actividades diferentes, por muchos agentes diferentes que tienen en vista muchas finalidades diferentes”* (Marcus, 1991: 204). De

⁴ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

acuerdo a esto planteo cuatro locaciones susceptibles al abordaje etnográfico. Las he tomado de Ulf Hannerz (1993) pero reformulándolas para su tratamiento en esta tesis⁵. Estas son: 1) contexto doméstico, de parentesco y vecindad, es decir el acercamiento etnográfico a las familias y las relaciones con sus vecinos; 2) contexto de recreación, aquellos espacios de congregación y diversión; 3) contexto laboral, como lo son los lugares de trabajo y producción; y 4) el contexto de tránsito o espacio público. Sumado a las relaciones que existe entre estos mismos, donde personas, objetos e ideas circulan por ellos.

Respecto a las técnicas etnográficas.

El abordaje etnográfico multilocal tanto a las locaciones como a las situaciones, se llevó a cabo mediante dos técnicas de investigación que se complementaron con las estrategias de mapeo multilocal, estas técnicas metodológicas fueron: la observación participante y “pasiva” y entrevistas en profundidad, en sus modalidades abiertas y semi estructurada.

Respecto a la primera técnica indicada, la observación, principal instrumento para la descripción en terreno, en su versión participante, *“consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población.”* (Guber, 2001: 57). Esta última actividad se refiere al intento por parte del investigador en desempeñarse como lo hacen los actores, y corresponde a *“la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a ‘estar dentro’ de la sociedad estudiada”* (ibíd.). Su finalidad es experimentar e interpretar las vivencias e interpretaciones de los actores en una acción determinada. Por otro lado, la observación, aquella indispensable para tomar notas, lleva al investigador fuera de la participación, *“está siempre alerta pues, incluso aunque participe, lo hace con el fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos de la vida social”* (ibíd.).

⁵Hannerz (1993) conceptualiza 5 ámbitos de la vida urbana: *ámbito doméstico, de vecindad, de recreación, de aprovisionamiento y de tránsito*, cada uno de los cuales presenta distintas vivencias del sujeto urbano y modos de relacionarse con otros.

Estas técnicas las fui desplegando en las cuatro locaciones que he señalado: doméstica, recreacional, laboral y en el espacio público. Me permitieron conocer de manera cercana y vivencial, las diferentes actividades que realizan en la ciudad, tales como la elaboración de artesanías tanto en el ámbito doméstico como en los lugares de venta, sus dinámicas hogareñas, sus rutinas diarias, sus trayectos e itinerarios por la ciudad, sus maneras de festejar acontecimientos y sus diferencias hacia el resto de la sociedad metropolitana.

La observación participante si bien pareciera ser una actividad que se contradice en su interior, ya que: o se observa o se participa, logra conjugar ambas para conseguir un conocimiento más cercano de la perspectiva del actor, porque se sitúa en la interacción misma, en la cual se interroga al contexto, buscando la trama de significados que otorga sentidos a las acciones desplegadas en cada locación.

Las entrevistas en profundidad aportaron en el plano discursivo y significativo del punto de vista del actor, profundizando las significaciones obtenidas en la observación participante. Ambas técnicas, en la práctica y muy a menudo, actuaban simultáneamente. Mientras realizaba entrevistas mi atención iba también al contexto o “*situación de entrevista*”; de manera contraria, mientras participaba, estaba permanentemente interrogándome y preguntando sobre las situaciones acontecidas.

“...la entrevista es una situación cara-a-cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (Guber, 2001: 76).

Guber (*op.cit*) señala que la principal característica de las entrevista etnográfica es “*el arte de la no directividad*” o de “*no ir al grano*” en la búsqueda de conceptos experienciales “*...que permitan dar cuenta del modo que los informantes conciben, viven y asignan contenidos a un término o una situación; en esto reside precisamente, la significación y confiabilidad de la información.*” (*Op.cit*: 81).

En el proceso investigativo las entrevistas etnográficas se emplean para dos grandes tareas, por un lado -señala Guber- para “*descubrir preguntas*”; y por otro, “*para focalizar y profundizar*”.

Las primeras tienen por objetivo “...*construir los marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada más o menos libremente en el flujo de la vida cotidiana*” (op.cit: 86). Estas entrevistas corresponden a la primera apertura investigativa y se caracterizan por ser abiertas y performativas, es decir, dadas en la acción misma. Spradley (citado en Guber, op.cit), distingue dos tipos de preguntas para la apertura discursiva: las preguntas “*gran-tour*” y las “*mini tour*”. Las primeras “...*interrogan acerca de grandes ámbitos, situaciones, períodos*” (op.cit: 90); las segundas son referidas a unidades más pequeñas de tiempo, espacio y experiencias.

La segunda etapa investigativa, de *focalización y profundización*, tiene por objetivo seguir abriendo los sentidos pero en términos direccionados, aquí son empleadas las entrevistas semi estructuradas o las estructuradas. “*Spradley sugiere preguntas estructurales y contrastivas. En las preguntas estructurales se interroga por otros elementos de la misma o de otras categorías, que puede a su vez ser englobadas en categorías mayores... las preguntas contrastivas se intenta establecer la distinción entre categorías.*” (Op.cit: 94).

Esta investigación empleó entrevistas abiertas tendientes a identificar significaciones y hacerlas susceptibles a nuevas interrogantes; y entrevistas, principalmente semi estructuradas, con la intención de profundizar las configuraciones significativas de los rapanui respecto a su identidad étnica y su situación urbana, conservando siempre el carácter dialógico de la investigación etnográfica.

Conjugando los conceptos teóricos que sujetan mi problema de estudio y mis objetivos elaboré una pauta de entrevista que contenía índices temáticos de conversación. Esta pauta fue una guía para las entrevistas concertadas con anticipación con mis interlocutores, pero cuando emergía una conversación en otros contextos tenía siempre presente algunos de los

temas que centraban mi interés. Esta pauta no fue pensada de manera rígida, sino más bien como un facilitador de ruta para las temáticas de conversación y problematización. Sus temas se detallan a continuación.

Proceso de deslocalización: en la cual pretendí conocer las llegadas y salidas del y al continente, las fechas, los lugares de llegada y las formas de recibimiento en Santiago junto con las personas implicadas en esto. También tenía por objetivo identificar y comprender las motivaciones para la migración y las consecuencias tanto positivas como negativas, individuales y colectivas que mis interlocutores consideraran. Incluí también las consecuencias que trae el asentamiento urbano en el plano familiar, social y de vinculaciones con la isla. Finalmente tenía interés en conocer los proyectos migratorios futuros, si el volver a Rapa Nui era parte de estos.

Relaciones diádicas: mi interés estaba focalizado en conocer tanto experiencias como las evaluaciones de los rapanui sobre sus relaciones con otras personas consideradas culturalmente distintas, tales como chilenos continentales -indígenas y no indígenas- como también con poblaciones polinésicas.

Discurso identitario: la idea fue preguntar por un plano de contrastes entre diferentes actores con los cuales los rapanui se podrían relacionar en Santiago y en otros lugares. Aquí contemplaba las diferencias que consideraban tener hacia los otros pueblos indígenas de Chile y las diferencias hacia otros pueblos polinésicos. Las alterizaciones se enfocaron principalmente entre mapuches, en el primer grupo de contrastes; y con tahitianos en el segundo.

También quise conocer si existían algunas vinculaciones afectivas o grados de similitudes hacia estos otros pueblos, el resultado fue un fuerte sentimiento de pertenencia al área geográfica y cultural polinésica y un fuerte rechazo al continente y en específico a una filiación indígena.

Dentro de este punto quise conocer cómo se percibían a sí mismos, cómo se vinculaban a la Polinesia e identificar los fundamentos de su simbolismo étnico, o ideología étnica (Eriksen, 1993; Bartolomé, 1998), es decir, aquellas bases culturales que consideran, los hacen rapanui. También mi interés estuvo enfocado en conocer cómo creían que eran percibidos por el resto de la sociedad metropolitana, lo que apuntó a identificar las representaciones de lo rapanui, que ya he hecho referencia anteriormente.

En mi acercamiento etnográfico a la etnicidad rapanui he estado atento y he buscado la *presencia rapanui*, como acto de comunicar la diferencia cultural en las distintas locaciones y situaciones sociales. En este sentido la *presencia* es relevante en la medida que se interactúa con otro, a quien se le comunica la pertenencia y la diferencia. Estas *presencias* se fueron dando en dos direcciones. Primero, por la presencia del otro en un contexto de interacción rapanui; y segundo, por mi “estar allí” etnográfico, el haber estado presente en la mayor cantidad de situaciones de presencia rapanui.

Si bien esta etnografía se ha valido de estrategias multilocales y de las técnicas antes descritas, las locaciones y situaciones en las cuales se desplegaron no estuvieron conectadas de manera natural, obvia, ni temporal, sino más bien, mediadas por mi presencia etnográfica y por la recurrencia de personas comunes en los diferentes momentos presenciados.

Muestra etnográfica.

Mi estrategia etnográfica fue entrar primero a través de familias y desde ellas expandirme a otras locaciones, actividades y personas empleando las estrategias de mapeo que señalé anteriormente y donde desplegué las técnicas de la investigación etnográfica. De este modo fui entrando poco a poco en los lugares en los cuales los rapanui desarrollan sus formas de vida, conocí sus familias, sus trabajos, sus fiestas y sus vinculaciones entre ellas, ya que los lazos de parentesco no dejan de tener importancia en la ciudad y organizan muchos aspectos de la vida social rapanui urbana. El mapeo de estas relaciones me llevó a saber que si bien los rapanui se encuentran dispersos por la ciudad de Santiago se

encuentran interconectados por relaciones de parentesco, instancias festivas y por los mismos lugares de concurrencia. De este modo, los rapanui están en un proceso, no finalizado, de configurar espacios territoriales propiamente rapanui, en Santiago.

Me relacioné con 12 familias en diferentes comunas de la ciudad de Santiago, quienes me abrieron las puertas de sus casas, de sus historias individuales y familiares. Conocí y participé en tres festividades anuales donde se congregan la mayoría de los rapanui residentes en Santiago y algunos de paso; participé también en las fiestas juveniles que en promedio hacen cada tres semanas; estuve en sus lugares de trabajo, tales como ferias artesanales ocasionales y permanentes y además participé en la elaboración de sus artículos para la venta.

Realicé un total de 32 entrevistas en profundidad, contemplando tanto las modalidades de entrevistas abiertas y entrevistas semi estructuradas, las que concebí como dos niveles integrativos de profundidad. Fueron 23 interlocutores que entrevisté en promedio dos veces a cada uno de manera concertada previamente, y 19 interlocutores espontáneos, de los momentos en los cuales estaba participando. Hubo, sin embargo, más gente implicada en este proceso, que de alguna u otra manera me fueron aportando significaciones sobre sus actos y maneras de comprender sus relaciones.

Por otro lado, para lograr la mayor variabilidad de significaciones respecto a la etnicidad rapanui, las entrevistas las quise realizar a un universo diverso de actores, respecto principalmente, a la edad de los entrevistados y equitativo respecto al sexo: mi idea fue poder captar el *sentido* de la etnicidad rapanui en niños, jóvenes, adultos y ancianos. En la práctica y por diferentes motivos que pasaré a explicar, mis interlocutores, si bien abarcaron las edades que me planteé, no pudieron ser del todo equitativos respecto al sexo.

En lo que definí en tanto *niños y niñas*, dejé como tope la edad de 14 años, un poco arbitrariamente pero que después fui ratificado por mis interlocutores adultos. En este rango de edad entrevisté a 4 personas, tres mujeres y un hombre entre los 10 y los 14 años, dos personas con este último rango de edad podrían ser clasificadas como “adolescentes”.

Definí entre los 18 y 29 años a los jóvenes, atendiendo también un criterio de ocupación, ya que los jóvenes en su mayoría son estudiantes y no tienen por obligación que emplearse ni sostener una familia. Aquí la balanza *sexo* si bien fue pareja, se vio en dificultades de concreción por los mismos criterios isleños respecto a las relaciones de género, tales como considerar que una relación entre personas de distinto sexo posee un marcado interés sexual, sobre todo desde los hombres. Debido a esto, fue mucho más fácil relacionarme con hombres que con mujeres, aunque esto último no fue imposible. Si recurría a un intermediario hombre para un contacto femenino este nunca se concretó, siempre existió un recelo a la hora de presentarme alguna mujer rapanui (los hombres rapanui cuidan celosamente a las mujeres rapanui, ya que las potenciales parejas isleñas son pocas y no están dispuestos a cederlas a los continentales). Mi contacto inicial con otras mujeres, yo los iniciaba, o era una mujer quien me presentaba a otra, o simplemente de manera inversa, era yo el abordado. En definitiva, entrevisté concertadamente a tres mujeres y tres hombres entre los 19 y 23 años.

Con los adultos, desde los 30 hasta los 59 años, no tuve mayores inconvenientes en sus contactos, me relacioné con 9 personas, 6 mujeres y 3 hombres, entre los 30 y los 55 años.

En los tramos de edad avanzados, sobre los 60 años, me fue imposible ubicar alguna mujer. Lo que es coherente con los datos demográficos que indican un descenso en la población femenina en los quintiles sobre los 55 años. Pero si conocí a tres hombres adultos mayores: uno de 63, de 75 y de 82 años respectivamente.⁶

⁶ Quiero aclarar aquí que si bien estos cortes de edades son más bien arbitrarios fueron coherentes a los criterios isleños. Pero además, se encuentran sostenidos por un cuerpo legal tanto nacional (Ley de responsabilidad penal juvenil, Ley sobre delitos sexuales, Ley sobre trabajo infantil, entre otros) como internacional (Convención de los Derechos del Niño de la ONU). Según estos reglamentos se puede definir que son niños y niñas los menores de 14 años (SENAME, 2004) y adolescentes los mayores de 14 hasta los 17 años (OIT, 2004). Respecto a las definiciones de juventud, muchas encuestas del Instituto Nacional de la Juventud establecen sus muestras entre los 15 y los 29 años, indicando cortes entre los 15 y 19; los 20 y 24; y los 25 y 29 años (JUNAEV, 2003). Lo que dice relación a los adultos mayores, la Ley 19.828 establece que son adultos mayores las personas de 60 años y más. (SENAMA)

Estrategia de análisis de información.

El análisis de la información cualitativa es un proceso que se inicia junto con la recolección de información (Rodríguez, 1999; Guber, 2004), en el cual para ir avanzando en profundidad significativa es necesario volver recurrentemente a las verbalizaciones de los interlocutores, clasificándolas en categorías más amplias para luego compararlas y sacar nuevas categorizaciones que serán interrogadas en entrevistas posteriores. Este proceso dialógico y reflexivo se lleva a cabo durante toda la investigación de campo. Luego, una vez terminado el trabajo en terreno, se emprende un nuevo análisis definitivo, que tiene por objetivo comprender la perspectiva del actor (Guber, *op.cit*). Para este fin recurrí a un análisis mixto, inductivo y deductivo (Rodríguez, *op.cit*) donde fui comparando las categorías que había elaborado para las entrevistas con las nuevas categorías desprendidas de las verbalizaciones de mis interlocutores.

Una vez transcritas todas las entrevistas y agrupadas en mis dos categorías de base: edad y sexo, procedí a su lectura atenta a fin de extraer las categorías discursivas y experienciales contenidas en ellas. Una vez terminado este ejercicio tuve una serie de categorías comunes entre los diferentes interlocutores que entrevisté pero con contenidos experienciales diversos. Este proceso de comparación y elaboración de categorías es denominado por Rodríguez (*ibid.*) como reducción. Este proceso de categorización fue en base a criterios temáticos que habían sido medianamente definidos en mi guía de entrevistas, pero que se complejizó al incluirles las experiencias recolectadas mediante la observación participante. El agrupamiento de las categorías en otras más amplias dio como resultado la organización del material que es el cuerpo de esta tesis. Cada capítulo de esta ha surgido del análisis mixto inductivo-deductivo que emprendí de toda mi información recopilada, tanto verbal, experiencial y documental.

CAPÍTULO SEGUNDO:

ANTECEDENTES DEL DIASPORISMO RAPANUI.

I. RAPA NUI, LA DIÁSPORA INICIAL.

Culturas de viajes.

Rapa Nui está ubicada en el vértice oriental del gran archipiélago conocido como Polinesia, a más de 2.200 kilómetros de la tierra poblada más cercana (Islas Pitcairn), debido a esto se ha hecho conocida mundialmente como el lugar habitado más aislado del planeta. Fue descubierta para el mundo occidental por el capitán holandés Jacob Roggeven la mañana del 5 de abril de 1722, de ahí que su nombre en lengua foránea sea Isla de Pascua. Actualmente, desde el 9 de septiembre de 1888, pertenece administrativamente a la República de Chile.

Su historia cultural se remonta probablemente al siglo sexto después de Cristo cuando fue poblada por navegantes polinesios venidos del poniente, talvez desde las *Fenua Enana* (Islas Marquesas). El esquema de poblamiento de la Polinesia señala a la Isla de Tonga como el punto de partida de una dispersión oceánica, alrededor de 1.500 años antes de Cristo, y Samoa alrededor del 1.000 a.C. Las fechas más tempranas para el poblamiento de las Islas Marquesas, posiblemente desde Samoa, giran alrededor de los años 300 d.C.

Por mucho tiempo se pensó que estas migraciones fueron un proceso lineal y que cada sociedad isleña se desarrolló en un aislamiento extremo, sin mantener contactos transpacíficos. Bajo este paradigma ha sido pensado el desarrollo de la cultura rapanui. Estudios contemporáneos han desdibujado esta percepción de las islas del Pacífico y han defendido que existió contacto permanente entre las sociedades transpacíficas y que debido a este, se posibilitó el desarrollo de las jerarquizadas estructuras sociales, mediante un mercado permanente, conocimiento de rutas de navegación y vínculos familiares. (Hau'ofa, 1993).

Epelí Hau’ofa (*op.cit*) señala que todas las sociedades insulares del Pacífico reconocen, dentro de sus mitologías las conexiones con otras sociedades y tierras, podemos argumentar, además, la interpretación de Sahlins (1997c) respecto a las jefaturas polinésicas del rey extranjero, ambas ayudan a pensar que el conocimiento de otras tierras pobladas era parte del saber polinésico sobre el océano. Por lo que la imagen de pequeños espacios poblados en un vasto océano es transformada en *un mar de islas*: “*Oceanía connota un mar de islas con sus habitantes. El mundo de nuestros antepasados fue un extenso mar lleno de lugares para explorar, hacer sus hogares, a través de generaciones de navegantes...*” (Hau’ofa, *op.cit*).



Fuente: *Polynesian Voyages Society*⁷.

Al revisar la mitología registrada por el Padre Sebastián Englert sobre Rapa Nui (2006 [1936]) uno encuentra pasajes en los cuales se reconocen los viajes como formas culturales. El mismo proceso de poblamiento de la isla, así contado por la tradición, señala el viaje de siete exploradores en búsqueda de la tierra soñada por *Haumaka*, sacerdote y consejero del

⁷ Extraído desde: www.pvshawaii.squares.com/2007-vayages. He especificado, sin embargo, otras islas y territorios no indicados en el original.

*Ariki*⁸ *Hotu Matu'a*. Estos exploradores luego de encontrarla y recorrerla regresan a *Hiva*, la tierra ancestral, desde donde parte el legendario *Ariki* a poblar dicha isla con toda su corte, plantas y animales, para reiniciar ahí una nueva vida.

Este proceso de dispersión, o diáspora inicial, ha sido interpretado como un proceso de fraccionamiento de los linajes o jefaturas polinésicas. En la medida que dos linajes entraban en disputas territoriales, uno de los dos terminaba abandonando una isla rumbo a otras tierras. La tradición rapanui señala este proceso en la misma historia de *Hotu Matu'a*. Nos cuenta que el *Ariki*, por disputas con su hermano *Oroi* (a veces señalado como su tío) por un lado, y un cataclismo por otro, abandona *Hiva* hacia aquella tierra ubicada al oriente. Dos grandes canoas con cerca de 100 personas cada una llegaron a esta isla, *Hotu Matu'a* se asentó junto a su linaje real en la playa de *Anakena*, y fundó el orden social isleño, distribuyendo el resto de los terrenos de la isla según el orden de jerarquía polinésica, desde el primogénito, como sucesor del linaje real, hasta su último vástago, e incluyendo a los descendientes de su hermana *Ava Rei Pua*.

Otras historias registradas por Englert señalan viajes a tierras lejanas (*Hiva*), asentamientos en ellas y regreso a Rapa Nui en la posterioridad. Existe una historia en particular que resumiría la experiencia dispórica rapanui, aplicable también a la situación contemporánea que analizo en esta tesis.

La historia en cuestión trata de *Uho*, una joven que llega a *Hiva* desde Rapa Nui montada sobre una tortuga. En *Hiva* la joven contrae matrimonio y da a luz un niño. En un pasaje de la historia se narra:

“Todos los días se acuerda la joven de sus padres y llora hasta hincharse sus ojos. Llegado el marido ve que los ojos de su mujer están hinchados... ¿Por qué estás llorando? Uho le contesta: ‘estoy llorando porque mis ojos lagrimean por el humo del curanto’... Ella engaña, es por la pena que siente pensando en sus padres...” (Englert, 2006: 246).

⁸ *Ariki* es la denominación Rapa Nui dada a los grandes jefes locales y es traducida comúnmente como Rey. Los ariki eran los portadores del *mana*, la energía creadora-y destructora- de todo.

La historia finaliza con que *Uho* vuelve a Rapa Nui luego de llegar a un trato con una tortuga, para que la llevase de regreso.

Así, los viajes forman parte de los antiguos mitos rapanui, por lo que la hipótesis de Hau'ofa podrían estar en caminos de lo posible. Ahora bien, la arqueología no ha sido capaz aún de determinar si aconteció más de una migración en el poblamiento de Rapa Nui, aunque la tradición reconoce a lo menos dos. Por otro lado, respecto a los potenciales contactos transpacíficos, McCall (1997) señala la posibilidad de que Rapa Nui haya formado parte de un vasto imperio comercial oceánico, con anterioridad al 1.200 d.C. Esto lo afirma indicando los hallazgos a nivel óseo de similitudes de los antiguos rapanui con los antiguos nativos de Tonga, o el anzuelo tipo marquesiano encontrado en la playa de Anakena. Por su parte, Metraux (1971) indica un conocimiento desde otras islas polinésicas de la existencia de Rapa Nui, señala que en la isla de Rapa existe en la tradición tres viajes de un gran jefe local; en la isla de Raratonga (hacia el sur de las Islas Cook), existe también historias de viajes hacia una isla llamada Rapa Nui, al igual que desde Mangareva (Metraux, 1971: 49).

Siguiendo en estas líneas, la hipótesis de los contactos transpacíficos encontró comprobación empírica con los viajes emprendidos por un grupo de investigadores de Hawai'i quienes en una canoa polinésica de dos cascos y con las mismas técnicas y conocimientos de navegación de los antiguos navegantes, han unido en sucesivos viajes el triángulo polinésico (desde Hawai'i por el norte, Tahiti en el centro, Nueva Zelanda al sur poniente y Rapa Nui al sur oriente). Estos argonautas modernos a bordo del *Hokule'a*, emprendieron el viaje hacia Rapa Nui el año 1999. Llegaron a ella desde Mangareva, a 2.600 kilómetros de distancia en un tiempo de viaje que los sorprendió... 18 días (Low, 2000). Es así que, siguiendo la ruta correcta, saliendo en el momento del año indicado, y tomando todas las salvedades que los antiguos polinesios debieron tomar, como estar atentos a las estrellas, en el sol, la luna, la dirección del viento y las nubes, pudo ser posible llegar a Rapa Nui en muy poco tiempo.

La antigua Rapa Nui.

La estructura social isleña en la época antigua, ha sido de compleja definición, se reconocen sin embargo su composición fragmentaria por niveles de integración que van desde la familia nuclear hasta la confederación (McCall, 1998). McCall señala el esquema que sigue.

La isla estaba dividida por dos confederaciones exogámicas, una llamada *Tu'u aro ko te Mata Nui* y la otra *Hotu 'Iti ko te Mata 'Iti*. Cada confederación agrupaba los clanes cónicos o *Mata*, a veces traducido también como tribus (Metraux, 1971; Englert, 2004). Dentro de cada *Mata*, a la vez, se encontraban los linajes o *Ure*, luego la familia extendida o *Paenga* y finalmente la familia nuclear o *Hua'ai (Ivi)*⁹. Cada *Mata* compartía un territorio de la isla que abarcaba sectores de costa e interior. Estos *Mata*, según la tradición y la memoria contemporánea fueron 18, diez de la confederación *Tu'u aro*, y ocho *Hotu iti*.

Esta estructura continuó hasta que los recursos isleños se hicieron escasos para sostener a la población que habría alcanzado los 15.000 habitantes. La tradición señala que se sucedieron guerras entre los diferentes *Mata*, y entre las dos confederaciones, erosionándose el orden impulsado por el mítico *Hotu Matu'a* (la primera fundación de Rapa Nui [McCall, 1986]). Como los recursos escasearon, y sobre todo la madera, no hubo posibilidades de abandonar la isla y todo el sistema de privilegios de la clase gobernante y la ideología basada en el *mana* de los antepasados -energía vital, creadora de todo, poder sobrenatural y personal- se debió reestructurar. En este proceso irrumpe Occidente.

McCall (1986) indica que en el siglo XIX se produce la segunda fundación de la estructura social isleña. La población fue reducida a un solo lugar de la isla para su evangelización y explotación comercial, quebrando así la filiación territorial de los *Mata*. La única estructura que pudo sobrevivir a los procesos de desplazamiento desde el interior de la isla, y a la abrupta caída demográfica, hasta los 111 habitantes en 1877, fue el *Ivi* o

⁹ *Hua'ai* es el termino en tahitiano para definir a la familia nuclear. El término rapanui para ella, recuperado de la tradición, es *Ivi*, el cual he preferido emplear por sugerencia de Clemente Hereveri, conocedor excepcional del pasado rapanui.

Hua'ai según McCall (*Op.cit*), la familia nuclear, y en menor medida el *Paenga*, familia extendida. La nueva estructura social se centró en la figura del anciano (*Koro*) fundador de nuevas líneas de parentesco. A fines del siglo XIX, y producto de la evangelización, se consolidaron 86 apellidos que operaron como linajes exogámicos, de los cuales 36 siguen existiendo en la actualidad. Así cada apellido isleño corresponde a un linaje que se remonta a algún isleño bautizado durante el siglo XIX. El estudio de McCall (*Op.cit*) llegó a establecer que estos apellidos fueron en su génesis nombres personales o apodos de personas. Por ejemplo, el apellido *Atan* es una variación del nombre *Atamu*, Adán en tahitiano, idioma con el cual los isleños fueron evangelizados. De este modo cualquier persona de apellido *Atan* se considera potencialmente pariente a otro *Atan*, ya que descenderían de la misma persona bautizada durante el siglo XIX, aunque el nombre *Atamu* fue bastante común por esos años. Pero además cada rapanui vivo es un potencial iniciador de nuevas líneas de parentesco, al convertirse en ancestro.

Como sugerí al comienzo de este apartado, Rapa Nui, en su mitología reconoce la experiencia del viaje como forma cultural, al igual que todas las otras sociedades polinésicas siendo la experiencia dispórica una alternativa posible para la continuidad cultural. En el siguiente apartado revisaré este proceso iniciado con la irrupción de occidente, que si bien en un inicio fue forzado y desconfiguró la sociedad isleña de manera radical, en la actualidad ha configurado a Rapa Nui como una cultura y una sociedad translocal.

II. LA DESLOCALIZACIÓN RAPANUI.

Parto aquí con un poco de historia de este proceso diaspórico, el cual es mi punto de inicio para llegar a los asentamientos permanentes en la ciudad de Santiago. No me detendré en detalles de contexto, ni tampoco pretendo relatar un resumen histórico de Rapa Nui. Centro la atención en los acontecimientos que implicaron desplazamientos, tanto forzados, voluntarios y desesperados, de población isleña fuera de la isla y los lugares de arribo. Es, sin duda, una historia trágica, iniciada con secuestros y traslados forzados de población hacia las costas del continente americano, seguida por otros desplazamientos

medianamente voluntarios hacia Tahiti y Mangareva; y de retornos, con severas consecuencias al interior de la sociedad isleña. Intentos de fugas y polizontes fueron las maneras de abandonar la isla durante la primera mitad del siglo XX, hasta que, hace no mucho, los rapanui pudieron salir de la Isla sin mayores trabas a asentarse en otros lugares, de preferencia las ciudades de Valparaíso y Santiago, en Chile; y Papeete en Tahiti. Pero esto recién hace 50 años.

Un inicio desafortunado: Pillaje esclavista de 1862.

Entre los años 1862 y 1863 la Isla de Pascua pasa, de una forma abrupta, a formar parte del contrabando humano que se extendió por toda la Polinesia y que tuvo como protagonistas una serie de barcos y sus capitanes, el puerto de Callao en Perú y los anónimos polinesios¹⁰. Grant McCall (1997) estima que más de 2.000 isleños sólo de la Polinesia Occidental, fueron raptados y llevados al Perú donde fueron comercializados para trabajar como empleados agrícolas y domésticos en las haciendas de los valles del centro norte del Perú. De estos, poco más de 1.500 eran de la Isla de Pascua. Según sus cálculos, el 35% de la población isleña fue secuestrada en el lapso de un año.

Quienes han estudiado estos acontecimientos (Conte, 1994; McCall 1976), señalan que cerca de 20 barcos llegaron a Rapa Nui entre junio de 1862 y agosto de 1863. Conte (*op.cit*) estima que sólo el 22 de diciembre de 1862 fueron secuestrados cerca de 500 isleños, cuando 8 barcos llegaron coordinadamente a las costas de Rapa Nui.

De manera simultánea al tráfico se emprendió una campaña para evitarlo y algunos barcos fueron apresados dentro de la Polinesia francesa. Siete barcos peruanos fueron aprehendidos en diferentes islas dejando al custodio de los misioneros sus cargas humanas. Al iniciarse los intentos de evangelización de Rapa Nui, Eugenio Eyraud, el primer misionero y europeo en vivir un tiempo prolongado en Rapa Nui, llegó a la isla en enero

¹⁰ Existen notables trabajos que analizan en detalle estos acontecimientos, tales como: McCall, 1975, 1990, 1996, 1997, 1998; Conte, 1994; Fischer, 2001. Y un buen resumen en: Gobierno de Chile, 2003. Junto a estos trabajos, recomiendo, por sugerencia de la profesora Andrea Seelenfreund, el trabajo de Henry Evans Maud, 1981.

de 1864, llevó consigo a 6 isleños rescatados de estos barcos, entre ellos *Manurangui*, hijo del último *Ariki Henua*¹¹, y por ende su heredero (Conte, 1994)¹².

Del Perú, una vez que comenzó a declinar el tráfico, en marzo de 1863, sólo retornaron 12 isleños a Rapa Nui, McCall (1997) señala:

“Uno de aquellos 12 sobrevivientes del episodio peruano fue Pakomio Maori o Ure Kino (...) Pakomio murió durante la primera década de este siglo, pero su hijo más joven, Nicolás, me comentó sobre las penurias de su padre en Perú. Recordó que su padre le había dicho que al grupo de ellos, tal vez una docena, les daban sólo a una lata (haciendo una capacidad de una lata de 1 litro de pintura) de alimento al día para sobrevivir. El tratamiento era inclemente. Pakomio retornó a la isla en un barco (probablemente) francés, con una docena de otros, más o menos en 1864.” (McCall, 1997: 372).

Estos retornados llevaron consigo enfermedades como la viruela y la gripe, acentuando y acelerando el colapso demográfico, social y cultural en la Isla. Todos los investigadores del pasado Rapa Nui, sin excepción, estiman que producto de estos acontecimientos la cultura rapanui, el orden social y los saberes ancestrales se destruyeron de manera irreversible.

Asentamiento en Pamata’i, Tahiti.

Durante los últimos años de evangelización se sucedieron severos conflictos entre los misioneros franceses y el despótico Dutrou Bornier, quien había llegado a la isla con la

¹¹ El *Ariki Henua* era el gran jefe de la sociedad isleña y de la isla en su totalidad.

¹² Debo aclarar acá que me refiero a las antiguas jefaturas que terminaron con la muerte de Manurangui, cuando este tenía 12 años (Roussel, 2004 [1926]). Luego de ello se reconoce otros dos *Ariki*, Atamu Takena, quien firma el acuerdo de voluntades con que Chile anexiona la Isla; y Simeón Riroroko, sucesor del anterior y asesinado en el continente por personal de la hacienda ovejera que administraba la isla en 1898. Atamu Takena fue nombrado Rey por el Padre Hypolito Roussel, en un intento por establecer una monarquía al estilo tahitiana en Rapanui (McCall, 1998). Si bien Takena pertenecía al linaje de los grandes jefes, fue puesto en ese cargo por sus virtudes cristianas. (*Ibid.*)

intención de hacerse de un reino¹³ y explotar económicamente la isla mediante la ganadería ovina.

En el año 1871 se pone fin a las dos misiones asentadas en la isla, y el sacerdote a cargo, el Padre Hipolito Roussel, abandona la isla con cerca de 250 isleños, más de la mitad de la población, asentándola en las misiones en la Polinesia francesa, tanto en Papeete (Tahiti) como en Mangareva (McCall, 1998). Cinco años después de estos traslados y ya muerto Dutrou Bornier, la Isla volvía medianamente a manos de los isleños. Alfonso Pinart, quien visitó la isla en 1877, dejó un interesante relato de su expedición (2004 [1878]), en el que anota la existencia de un total de 111 habitantes, el mínimo demográfico de la historia y la memoria isleña.

McCall (1996) indica que a fines de 1872 ya residían en Tahiti 247 isleños, pero que al año siguiente habían muerto 95 de ellos. Los rapanui fueron contratados por los misioneros para trabajar en sus plantaciones en Papeete, y en 1887 les fueron vendidas algunas extensiones de tierra a 25 jefes de familia en el distrito de Faaa, propiedad de la iglesia Católica (McCall, 1997 y 1998).

Según McCall (1996) esta colonia no prosperó del todo, citando algunos viajeros que la visitaron y que escribieron sobre ella. Señala en particular a Baessler, quien narra que en 1903 sólo vivían 20 hombres, 11 mujeres y 13 niños en Pamata'i. *“Observó que entre ellos prevalecía la lepra, lo que constituía motivo de alarma para los pocos sobrevivientes.”* (McCall, 1996: 33). Por este motivo, esta pequeña colonia gozó de cierta popularidad entre los visitantes extranjeros, algunos acudían a ellos para comprar algún *souvenir* rapanui. McCall agrega que *“sólo uno de los 25 isleños que adquirieron tierras tuvo descendencia que aún vivía en Tahiti en 1960”* (op.cit).

Sin embargo, el eventual ocaso de esta colonia no impidió que existiese un interés por parte de los rapanui por llegar a Tahiti y una vez que el flujo de personas entre Rapa Nui y Tahiti se hiciese expedito a partir de la década de los '70, algunos comenzaron a recuperar

¹³ De hecho se auto proclamó rey de Isla de Pascua, casándose con una descendiente de un jefe local. (McCall, 1998; Fischer, 2001; Englert, 1996).

estos terrenos, consolidándose una nueva colonia en Pamata'i, que se remontaría a esta antigua migración, ya que se compone en parte por quienes han podido acreditar ascendencia con alguno de los 25 antiguos dueños.

Imposibilidad de movimiento: fugas y polizontes.

Durante los años de administración de la estancia ovejera en Isla de Pascua, tanto por parte de la compañía Williamson & Balfour (1895-1953) como por la Armada Chilena (1953-1965), se prohibieron los viajes y el comercio entre Rapa Nui y Tahiti. Los isleños fueron confinados definitivamente a un solo poblado (Hangaroa), tratados como esclavos de la empresa e incluso impedidos de salir de los contornos de los muros construidos alrededor de Hangaroa. Los contactos entre Rapa Nui y Tahiti se cortaron, por lo que la pequeña colonia en Papeete dejó de comunicarse con los isleños que vivían en Rapa Nui.

Años antes de estas limitaciones de movimiento, e inmediatamente posterior a la anexión de la Isla de Pascua a Chile, la lepra se hizo visible entre la población que había retornado de Tahiti con Policarpo Toro¹⁴. Esta fue, según Fischer (2004) y McCall (1998) la excusa para impedir que los isleños saliesen de Rapa Nui. Pero si contemplamos que la lepra nunca afectó a más del uno por ciento de la población isleña (McCall, 1997), estas limitaciones al desplazamiento atendían más bien a no dejar sin mano de obra esclava a la empresa ovejera (Fischer, 2004). Ambos autores enfatizan que entre los años '20 y los '50, *“Las espantosas e inhumanas condiciones se acentuaron... haciendo a Rapa Nui famosa como la colonia peor administrada en el Pacífico.”* (McCall, *op.cit.*: 374).

Entre los años 1944 y 1958 se produjeron 8 fugas de la Isla en pequeños botes. De estas sólo una, la primera, llegó al continente, todas las restantes se dirigieron a la Polinesia, la mitad de los intentos naufragaron, perdiéndose sus tripulantes en el mar, pero otras llegaron a destino. Salvo una de estas fugas, todas fueron emprendidas por hombres. Tuve

¹⁴ Policarpo Toro fue el capitán chileno que se interesó en Isla de Pascua y que convenció al gobierno de Chile de anexarla al territorio nacional. Policarpo junto a su hermano montaron la primera colonia chilena sucedida la anexión, el 9 de septiembre de 1888.

conocimiento también de un grupo de polizontes que en el año 1944 se escondieron en las bodegas del vapor Lautaro y llegaron a Valparaíso.

Sebastián Englert, el párroco de Rapa Nui por más de 30 años, recopiló las narraciones de estas fugas y publicó un pequeño estudio (1960).

El primer grupo salió el dos de enero de 1944 rumbo al continente, estaba formado por 5 isleños todos jóvenes, el mayor tenía 25 años. Englert escribe: *“Como provisiones llevaron estos cinco jóvenes un barril de 50 litros de agua, buena cantidad de camotes para comerlos crudos, plátanos y naranjas”* (op.cit: 466). Narra que durante la noche de su fuga se desató una gran tormenta que los obligó a botar gran parte de sus provisiones para alivianar peso.

“Lo único que no botaron fue un cuero de vacuno que traían para protegerse del sol y los fríos nocturnos, como también para recoger agua de lluvia... Este cuero les sirvió ahora mucho para aplacar el hambre que sufrían. Cuentan que con un cuchillo cortaban diariamente delgadas tiras del cuero, las mojaban bien en agua del mar para que saliera el pelo y las mascaban hasta ablandarlas y poderlas tragar para meter algo al estómago...” (Ibíd.).

Al pasar los días, y sin divisar tierra, fueron recogidos por un barco norteamericano siendo llevados a Antofagasta. El estudio de Englert narra el intento de fuga hasta este punto. Supe, por voz de Lázaro Hotus, que después fueron trasladados a Valparaíso, al cuartel Silva Palma y luego al Hospital Naval donde los sometieron a exámenes para detectar lepra.

Lázaro Hotus estuvo en el grupo de isleños que escaparon escondidos en el vapor Lautaro y me contó lo siguiente:

-Nosotros salimos en el barco Lautaro, llegó el 17 de abril del 44 a Valparaíso y allí venía yo. Tuve que venir escondido, todos veníamos escondidos: Lázaro Hotus Ika,

Eugenio Huke, Emilio Paoa, Enrique Araki, Rafael Teao, Rafael Haoa y... uno Chávez... Veníamos abajo en unos tambores de petróleo, nosotros subimos y nos escondimos, pero nos vio el sub oficial pero no dijo nada. Nosotros fuimos 4 ahí. Después otros tres en otro lado. Cuando ya íbamos en la mar llamaron de la isla avisando que había gente escondida en el barco, que eran siete, y que nos buscaran. Pero el sub oficial que nos vio en ningún momento dijo algo, después me dijo: Hotu, callado, yo lo vi a usted, pero callado.

Ellos llevaban dos meses cuando nosotros llegamos, ahí nos juntaron, a nosotros siete con ellos en el cuartel Silva Palma.

Los 5 fugados más los 7 polizontes se encontraron en el hospital naval, luego fueron llevados a Iquique por la Marina, dejados en un cuartel allá y mientras esperaban que saliese un barco rumbo a Isla de Pascua para deportarlos, los isleños les pidieron aprovechar los talleres del cuartel para realizar cursos técnicos. Llegado el momento, un año después, retornaron 4, tres escaparon y siguieron en el continente, Lázaro estuvo cerca de 4 años en el continente, tiempo en el cual se perfeccionó como tornero y Rafael como enfermero. Al retornar a la isla al quinto año de haber estado en el continente Lázaro ocupó un alto cargo en la administración isleña.

Mientras este grupo estaba en el continente, se sucedió una segunda fuga que tomó rumbo a Tahiti. Estaba compuesta por 7 miembros de la familia Pakarati, muy cercana a la Iglesia en la isla. Tuve la fortuna de conocer a Diego Pakarati, él tenía 11 años cuando junto a su padre, tíos y primos se lanzaron al mar buscando escapar de las condiciones de explotación a las que eran sometidos en la isla. Complementaré aquí los datos que entregan Sebastián Englert (*Op.cit*) y la narración que me contó Diego de su experiencia.

Englert señala:

“Muchas personas creían que habían salido ese 25 de diciembre con la intención de salir a Tahiti. En realidad no pensaban hacer este viaje.... Llegaron a la bahía de Anakena pero no pudieron pescar. Empezó a soplar un fuerte viento que los empujó poco a poco...

unas 30 millas de la isla... Después de una semana ya no tenían ningún alimento... Como persistía el fuerte viento del Este, tomó Domingo al fin, hacía mediados de enero la resolución de poner las velas para seguir rumbo a Tahiti... parece ser casi un milagro que pudieran vivir treinta días sin comer y veinte días sin beber agua. Se enflaquecieron tanto que sus cuerpos eran esqueletos de huesos y piel... Finalmente vieron el día 30 de enero en la mañana... las puntas de copas de árboles. Eran cocoteros del atolón Reao..." (Op.cit: 467-468).

Diego Pakarati me señaló otras razones, y más bien la historia del viento fue lo que le narraron al padre para justificar su escape y que esto no pareciese un descontento ante la situación isleña. Cuando le pregunté a Diego ¿por qué deciden salir de la isla? –me respondió:

-En ése tiempo la gente de Isla de Pascua tenía que obedecer a la gente que mandaba el gobierno de acá, por ejemplo a los gobernadores, un practicante, otros pobres gallos, ¡cosacos! Entonces, esta gente te decía: "ponte de cabeza" y uno tenía que ponerse. Entonces esas cosas en la isla ya la estaban llenando. Había violaciones de niñas, del personal que iba para allá, muchas cosas más que han pasado. Entonces la gente de ese tiempo no hallaba la hora de salirse de allí, irse para otro lado, sobre a todo a Tahiti, porque Tahiti era polinesia francesa.

El grupo de la familia Pakarati llegó a la isla Reao en el archipiélago de las Tua Motu, estuvieron tres meses ahí. Fueron recibidos y alimentados por los isleños y continuaron su viaje a Tahiti a bordo de un naviero que participaba del extenso comercio de cocoteros desarrollado entre las isla de la Polinesia, y que tenía como centro manufacturero la isla de Tahiti. Llegaron a Papeete, la capital de la isla, y fueron recibidos y acogidos por sus familiares asentados ahí¹⁵. Algunos años después los deportaron a Chile vía Panamá - Valparaíso y de ahí a Pascua.

¹⁵ Los Pakarati son descendientes del primer catequista isleño, educado en Mangareva por la Congregación de los Sagrados Corazones, quienes al abandonar la isla en 1871 se llevaron consigo una gran cantidad de isleños, entre ellos Ure Potahi, quien fue bautizado con el nombre de Nicolás Pancracio, que en su forma Tahitiana es Nicolás Panakarati. El nombre derivó finalmente en Nicolás Pakarati. El contrajo matrimonio

Una tercera fuga aconteció a principio de 1948, involucró a cuatro personas, dos adultos y dos jóvenes. Según Englert su embarcación estaba muy bien equipada, siendo construida por ellos mismos. Tenía un lugar cubierto para pernoctar y otro que hacía de bodega, llevaron “2 barriles y 2 damajuanas de agua, las carnes de un animal vacuno grande puestas en sal... 16 cabezas de plátanos... 1 saco de piñas; 25 kilos de azúcar; 1 kilo de café, leña y un balde sin fondo y pedazos de latas que debían de servir de cocinilla...” (Op.cit: 469).

Se hicieron a la mar en la madrugada del 24 de abril, Englert comenta: *no se ha sabido nada más de ellos (ibíd.)*.

Seis años más tarde, y luego de que las medidas represivas se acentuaron producto de las fugas anteriores, tres jóvenes abandonaron la isla y siguieron rumbo a Tahiti. Al mes del viaje y cuando ya sus provisiones se les habían acabado, llegaron a la isla Kauehi, al noreste de Tahiti, fueron recibidos por las autoridades locales, quienes los alojaron y alimentaron durante 8 días, luego se embarcaron rumbo a Tahiti. Ya en Papeete fueron internados en el hospital y al ser dados de alta, recibidos por sus familiares que estaban asentados ahí.

El 5 de octubre del año siguiente (1955) se fugaron de Isla de Pascua otros cinco jóvenes con destino a Tahiti. Se sabe que este viaje duró 53 días y que no arribaron a Tahiti, sino a las Islas Cook, a más de 1000 kilómetros al poniente. Englert narra:

“Cuando después de 48 días no tenían ya ni agua con azúcar... Grande fue entonces la alegría al avistar a los 50 días, una isla que todavía creían ser del archipiélago tahitiano. Como supieron más tarde era la isla Mauke del grupo de las Cook Island.... Un mar muy agitado les impidió acercarse para llegar a tierra. Continuaron su curso hacia el Noroeste, avistaron al día siguiente otra isla, que era Mitiaro... Por fin llegaron en la tarde del tercer

con una mujer oriunda del archipiélago de las Tui Motu, llamada Elizabeth Rangitaki. Fueron los familiares de ella quienes recibieron al grupo en el cual viajaba Diego Pakarati, nieto de Nicolás y Elizabeth.

día cerca de la isla Atiu, donde en la mañana siguiente fueron con benevolencia recibidos. Después de estar seis días en Atiu fueron llevados a Rarotoga.” (Op.cit: 471-472).

Luego de estar dos meses en Rarotonga fueron trasladados a la isla Aitutaki y de ahí llevados, financiados por el consulado de Chile en Nueva Zelanda, a Tahiti. Englert señala que en Tahiti no les permitieron la entrada y fueron deportados nuevamente a Aitutaki donde vivieron por tres meses más. Tiempo después fueron deportados a Chile vía Panamá-Valparaíso y luego a Pascua.

Las tres siguientes fugas terminaron en naufragios. El 16 de octubre de 1955 una pareja acusada de incesto se hizo a la mar en un pequeño bote. El 11 de agosto de 1956 siendo su segundo intento por escaparse de la isla, un grupo de 8 isleños emprendieron rumbo a Tahiti, una tormenta la misma noche de su escape hizo suponer un naufragio, ya que no se tuvo más noticias de ellos. El último intento de fuga registrado aconteció el 16 de septiembre de 1958 e involucró a siete hombres internados en el leprosario. Englert comenta que *“Tenían pues la ilusión obstinada, que llegando a Tahiti recibirían allá mejores y más eficaces remedios ‘ y si morimos en el mar, decían (según otro isleño que se arrepintió de irse con ellos) no importa; se acaba a lo menos esta vida tan triste que llevamos aquí encerrados en el leprosario’.* (Op.cit: 474).

Estas son las fugas isleñas acontecidas durante las dos primeras fases de administración chilena en Isla de Pascua, las primeras dos fugas acontecieron durante la administración de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, Williamson & Balfour, y el resto, durante administración de la Armada. Al instalarse un gobierno civil, ya en 1966 las salidas de Isla de Pascua tuvieron otro barniz, ya no fueron polizontes ni potenciales náufragos, y sus destinos, ya clásicos, fueron el continente y Tahiti.

Asentamiento en Valparaíso y Quilpué.

Será recién en la década de los ‘60 del siglo XX en que comienzan a salir de Rapa Nui algunos isleños, principalmente a cumplir con el servicio militar y unos pocos, apoyados

por la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua, a estudiar en la Escuela Normal de Santiago. Estos rapanui, al volver a la isla, se desempeñaron en altos cargos administrativos y lograron –mediante una revolución¹⁶- el establecimiento de una alcaldía nativa y la tramitación de la ley 16.441 que por fin reconocía a los rapanui como ciudadanos chilenos y por tanto sujetos con derechos.

A partir de esta fecha -ya entrada la década de los 60- los rapanui comienzan a llegar al continente asentándose principalmente en la Quinta Región. Será Valparaíso y las comunas de Quilpué y Villa Alemana donde se constituirán pequeñas colonias rapanui, compuesta por algunas familias que siguieron desarrollando una “forma de vida isleña” con el asentamiento de la familia extendida: abuelos, padres, hijos, tíos y sobrinos.

En el cerro Barón de Valparaíso se asentó un grupo de la familia Pakarati, Leopoldo Ika Pakarati me contó que:

-Los pascuenses en ese tiempo vivían la misma vida de la isla. El pascuense arrendaba botes, se hacía amigos de los pescadores de la caleta y en la tarde salían a pescar, el dueño sale en la mañana y en la tarde los pascuenses. En ese tiempo fue buena forma, vivían la manera de la isla, hacían curanto, hacían fiestas, en la misma Caleta Portales. Con los pescadores todos juntos haciendo fiestas. Yo fui a esas fiestas.

En Quilpué, se asentó la familia Atan, el patriarca era Juan Atan Paoa, hijo de un isleño con mucha autoridad durante la década pasada, quien venía al continente por mejores posibilidades económicas para su familia. Con posterioridad a él llegó su padre, Pedro Atan Pakomio.

Personas a las que entrevisté recuerdan que en Quilpué desarrollaron una forma de vida muy parecida a la de la isla, se hablaba la lengua y se juntaban a tocar música y a bailar. También construyeron en sus patios *umu pae* -el horno polinésico- en el cual se cocinan los alimentos para los curantos de sus fiestas u ocasiones relevantes, tales como cumpleaños,

¹⁶ Esta revolución es analizada en profundidad por Grifferos (1995).

nacimientos, bautizos y funerales; recibieron a sus familiares de la isla ayudándolos en su instalación en el continente o durante el periodo de tiempo que estuvieron en él; desarrollaron una economía doméstica en base a la producción y venta de artesanía rapanui, la cual era vendida principalmente en las ferias libres de Valparaíso y Santiago.

Fue en el colegio donde los niños isleños se enfrentaron a algunas burlas por parte de sus compañeros y vivenciaron el contraste cultural. Las burlas iban encaminadas principalmente en el ámbito del habla, ya que muchos niños rapanui llegaron a Quilpué hablando sólo su lengua, o un castellano notablemente diferenciado del resto. Esta habla del castellano se podría caracterizar por no prestar atención a los géneros, ni a la conjunción de los verbos según las normas gramáticas de este, además de una forma particular de hablarlo, con un tono alto, golpeado y cortado.

El contraste lo vivenciaron también en las actividades cotidianas: mientras sus compañeros salían a jugar en las tardes, ellos debían quedarse ayudando a su madre, padre o abuelos en la confección de artesanías: collares de conchitas o tallados en madera. Una vez que hubiesen cumplido con una cuota, podían salir a jugar.

En Quilpué quedan aún integrantes de esas familias que no han retornado a Rapa Nui, otros volvieron y también llegaron nuevas familias. Los hijos de estas familias siguieron estudios en el continente, principalmente en Santiago y sus hijos han nacido en él.

Panorama actual: entre Tahiti y el Continente.

Contiguo al Aeropuerto Internacional de Faaa, a tres kilómetros al sur poniente de Papeete, capital de Tahiti, se encuentra un barrio rapanui. Este asentamiento se remonta a las 25 parcelas que el Obispado de Tahiti vendió a 25 rapanui en 1880 en Pamata'i y son hasta el día de hoy un foco de interés para muchos isleños ya que Tahiti es visto como una tierra de oportunidades y a veces como la cuna de la cultura polinésica.

Las maneras de entrar a Tahiti se sustentan mediante las estructuras familiares, es decir, un familiar recibe a un familiar. En Pamata'i son en su mayoría parientes entre ellos, ya que han heredado estas tierras de sus tatarabuelos. Estas familias son los Hotus, los Hereveri, los Tuki y los Rapahango. Otra manera de entrar, evadiendo los controles de migración, es llegar como turista y ser contratado por algún empresario rapanui. Luego de vencida la visa, se dirigen a alguna isla cercana que no sea colonia francesa para ingresar nuevamente. Y finalmente, otra manera es casándose con habitantes de Tahiti, ya sea tahitiano o francés.

Lenky Atan, una de las principales dirigentes rapanui en Santiago, tiene una hermana asentada en Tahiti, ella me narró lo que ha percibido las veces que ha viajado a visitarla. Ve que entre tahitianos y rapanui existen tensiones, puesto que los primeros ven que estos les están quitando tierras, pero a la vez encuentran positiva su llegada en la medida que trabajan donde los tahitianos no quieren hacerlo. Lenky ve al barrio rapanui como un barrio obrero y marcadamente más pobre que los tahitianos:

-Es el barrio pobre, ellos allá son obreros, pero todos los rapanui ven a Tahiti como una tierra de oportunidades, ¡y claro!, si el trabajo abunda porque los tahitianos son súper flojos. En ese sentido, los tahitianos nos prefieren, porque somos mano de obra barata, y como el tahitiano es flojo un empleador prefiera contratar a un rapanui, porque trabaja más.

Marcela Aguilar (2003) quien preparó un reportaje periodístico sobre esta colonia rapanui describe la dinámica diaria en él:

“El barrio queda despoblado durante el día, cuando los adultos bajan a la ciudad, a trabajar, y los niños van a la escuela pública... en la noche los jóvenes se sientan afuera de sus casas, a compartir cervezas y cigarrillos, y escuchar música... a las cinco de la tarde están todos de vuelta...” (Aguilar, 2003: 26).

Complementando este panorama, le pregunté a Lenky si sabía en qué trabajaban los rapanui en Tahiti y me respondió:

-La mayor fuente de trabajo para los rapanui es en la construcción y en la pintura de casas. También hay empresarios rapanui que contratan a rapanui que llegan sin permiso laboral, sino que como turistas.

El relato de Aguilar (*op.cit*) habla de Moisés Hereveri, quien trabaja todas las noches en una fábrica de *hawaiianas*; de Moisés Tuki, que trabaja un equipo de mantención de un lujoso hotel en Bora Bora, la isla frente a Tahiti; y de Juan Tuki, microempresario que emplea a jóvenes rapanui llegados a Papeete en su empresa de pintura.

Entre la Isla de Pascua y la colonia en Pamata'i los contactos son permanentes, existe un constante flujo de personas y de mercaderías, Aguilar señala:

*“El avión de Isla de Pascua a Papeete y al revés tiene algo de bus interprovincial, con rapa nui cargados de collares, cajas y bolsas del Duty Free. Los pascuenses van y vienen entre ambas islas con una frecuencia impresionante, y eso que el pasaje ida y vuelta no resulta nada de barato: 684 mil pesos. Por eso, los que no viajan aprovechan de enviarse los encargos más insólitos, desde gigantescos atunes envueltos en bolsas plásticas y papel craft (porque el atún tahitiano no se parece ni de lejos al pascuense) hasta los dólares cobrados por los arriendos de las casas del cartier rapa nui, y que en Isla de Pascua se convierten en una pequeña fortuna.” (Aguilar, *Op.cit*: 28).*

Lo anterior me hace pensar, y siguiendo la propuesta de Hau'ofa (1993) que estos flujos permiten la reproducción cultural de la colonia en Tahiti, a través de los vínculos familiares y de los anhelos por recibir alguna de las parcelas de Pamata'i. Pero además, que se configuran formas diaspóricas de identidad rapanui, así como el rapanui asentado en Tahiti que trabaja en una fábrica de *hawaiianas*.

Lenky habla de estas conexiones, señalando que:

-Los rapanui que están en Tahiti saben más noticias de la isla que nosotros que estamos en Santiago, ¡y se supone que la isla es de Chile! Hay harto contacto, por ejemplo desde Tahiti es más barato llevar comestibles a la isla... Comparando la situación de los rapanui que están allá y los que estamos acá, creo que los de Tahiti están mejor, pero es más difícil entrar.

Cuando revisé los datos demográficos que entregó el Censo de población y vivienda del año 2002 para formarme una idea sobre los rapanui asentados en el continente, me percaté que de todos los pueblos indígenas de Chile, los rapanui tenían la mayor tasa de migración, un 11,6% (INE, 2003) y que las áreas de residencia de la población rapanui estaban divididas en parte iguales entre el continente y la Isla de Pascua: el 50% de la población rapanui vivía, según el Censo, en el continente, esparcida a lo largo de todas las regiones del país.

No obstante, la concentración de la población rapanui por regiones es más bien baja, salvo en la Región Metropolitana, que contabiliza un 26% de la población rapanui. El resto de las regiones no superan el 4%, salvo la Quinta Región que concentra al 7,42% de población¹⁷. Cabe agregar además, que la proporción rapanui respecto a la población indígena general por región es igualmente baja. La Quinta Región sería la excepción al considerar la población rapanui de la comuna de Isla de Pascua, pero como aquí estamos tratando con la población fuera de la isla, ésta región presenta igualmente una representación baja.

El siguiente cuadro expresa lo anterior:

¹⁷ Tengo que aclarar aquí que este 7,42% corresponde a la población rapanui de la Quinta Región sin contar la comuna de Isla de Pascua, que coincide con el territorio insular mismo. En su conjunto, la población de la Quinta Región suma un 57% donde el 50 % está en la isla y el 7% en el continente.

Región.	Cantidad de población rapanui.	% hb. Rapanui a nivel Nacional.	% hb. Rapanui en la población indígena.
Primera Región de Tarapacá	86	1,83%	0,2%
Segunda Región de Antofagasta	42	0,89%	0,3%
Tercera Región de Atacama	58	1,24%	0,8%
Cuarta Región de Coquimbo	63	1,34%	1,2%
Quinta Región de Valparaíso ¹⁸	347	7,42%	2,1%
Región Metropolitana	1.215	25,99%	0,6%
Sexta Región del L.B. O'higgins	54	1,15%	0,5%
Séptima Región del Maule	47	1%	0,5%
Octava Región del Biobio	126	2,69%	0,2%
Novena Región de la Araucanía	102	2,18%	0,05%
Décima Región de los Lagos	158	3,38%	0,2%
Undécima Región de Aisén	27	0,57%	0,3%
Décimo segunda Región de Magallanes	25	0,53%	0,3%

Fuente: Censo 2002.

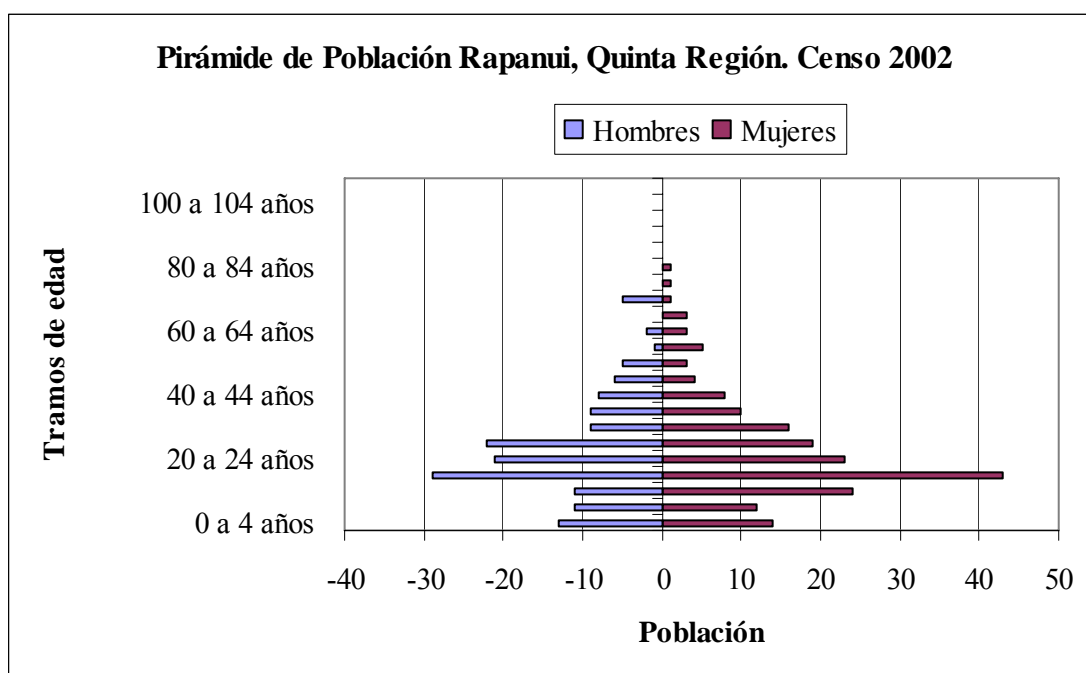
Quiero detenerme en la Quinta Región de Valparaíso y posteriormente en la Región Metropolitana de Santiago, donde, finalmente, realicé esta investigación.

Isla de Pascua pertenece administrativamente a la Quinta Región, por lo que existe una fuerte dependencia de la primera con la segunda, en todos los aspectos: salud, educación, abastecimiento, presupuesto. Debido a esto, muchas veces la migración isleña tiene como punto de llegada el territorio continental de la Quinta Región. Muchos rapanui en edad escolar, generalmente de enseñanza media, llegan a la ciudad de Valparaíso -capital regional- a terminar su educación formal, barajando las posibilidades de continuar estudios en las casas universitarias de la ciudad o de Viña del Mar. Llegan también personas enfermas que, producto de las precarias condiciones del hospital isleño, son trasladadas al

¹⁸ Sin contar la Comuna de Isla de Pascua.

Hospital Gustavo Fricke de Valparaíso, vía Santiago – Valparaíso¹⁹. Por último, en la Quinta Región continental viven también antiguas familias asentadas desde la década del ‘60, sus hijos o los hijos de estos, e incluso otros parientes. Muchos, sin embargo, habitan en otras comunas, tales como Quilpué y Villa Alemana.

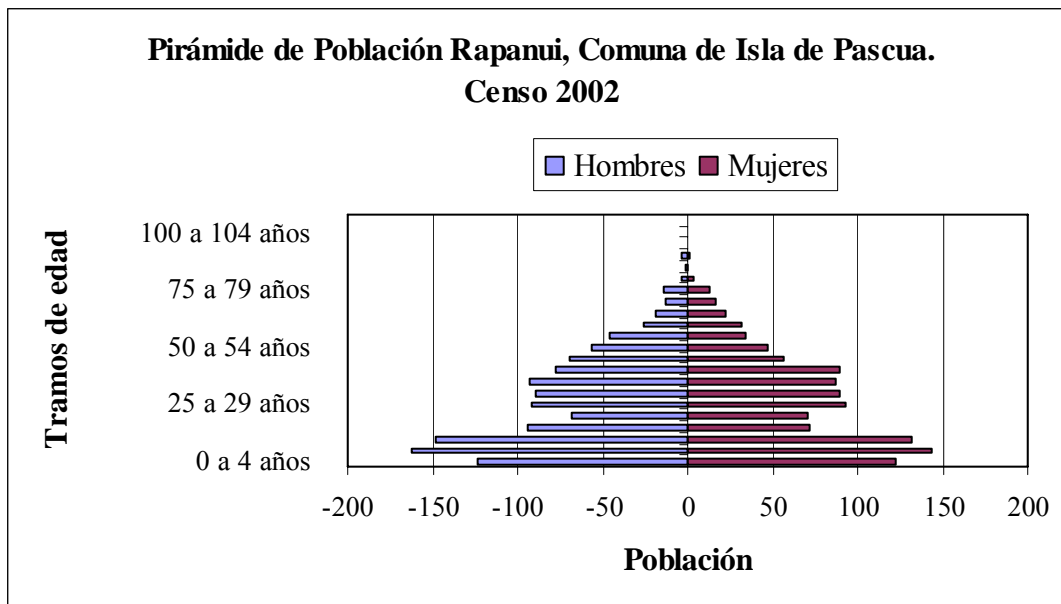
Es así que la población rapanui en la Quinta Región continental es en su mayoría población joven, esto se puede corroborar atendiendo la pirámide de población para esta región donde se destaca un incremento significativo de personas en los tramos de 15 años a 29 años en ambos sexos.



Fuente: Censo 2002.

Es interesante corroborar que al comparar esta pirámide con la de Isla de Pascua existe un claro angostamiento en los tramos de edad que se ven aumentados en la Quinta Región continental, lo que indicaría los desplazamientos hacia el continente y la instalación de personas de estos tramos etéreos.

¹⁹ Esta situación cambió a partir de Marzo del 2007. En la actualidad los isleños son atendidos en el servicio de Salud Metropolitano Oriente.



Fuente: Censo 2002.

La forma migratoria de esta población joven es más bien estacional, ya que se asientan en el continente durante el año académico, es decir entre marzo y diciembre. Durante los meses de verano, coincidentes con los de vacaciones, regresan a Rapa Nui. Debido a esto, la validez de estas pirámides están sujetas sólo a estos meses.

Los jóvenes estudiantes buscan vivir juntos, ya sea, arrendando departamentos, en residenciales o en la casa de estudiantes indígenas de Conadi, donde deben compartir con miembros de otros pueblos indígenas. También hay quienes tienen familiares que los reciben en sus hogares. Por lo general, quienes se asientan de esta forma, son hijos de matrimonios mixtos, entre continental y rapanui, y son recibidos por una de las dos partes.

La ciudad de Valparaíso es el centro de reunión de los jóvenes isleños, tanto de quienes han llegado a estudiar como quienes han nacido en la región. Entre ellos han creado instancias de congregación en algunos locales nocturnos donde hacen fiestas, y también, fiestas privadas en sus departamentos, donde asisten gran parte de estos jóvenes.

III. RAPANUI EN SANTIAGO: CARACTERÍSTICAS GENERALES.

La instalación rapanui en Santiago ha sido un proceso tanto familiar como individual, siendo característico la constitución de matrimonios mixtos, es decir entre rapanui y continental. Algunos reconocen en este hecho la razón principal tanto de su salida de la isla como de su permanencia prolongada en Santiago. Existe una importante cantidad de población asentada en Santiago por largos períodos de tiempo, algunos llevan viviendo 10 años, otros 50; algunos han ido y venido entre la isla y el continente, otros no han regresado y no saben si lo harán. Han desarrollado sus vidas, constituido sus familias, sus proyectos y amistades en Santiago y si bien mantienen sus vínculos con sus familias en la isla, el retorno ha sido siempre postergado.

El Censo del año 2002 contabilizó para la Región Metropolitana un total de 1.215 personas que se adscribían a la etnia rapanui, de los cuales 1.108 residían en comunas urbanas dentro de la ciudad de Santiago, lo que corresponde a un 91,19% de la población.

No contemplaré en este estudio el total de la Región Metropolitana, si no, las comunas de la ciudad de Santiago, esto se debe principalmente a que la concentración de población rapanui dentro de la región se ha localizado en las áreas y comunas urbanas, más que en las rurales y específicamente en las comunas de la gran ciudad.

Forma de habitar la ciudad.

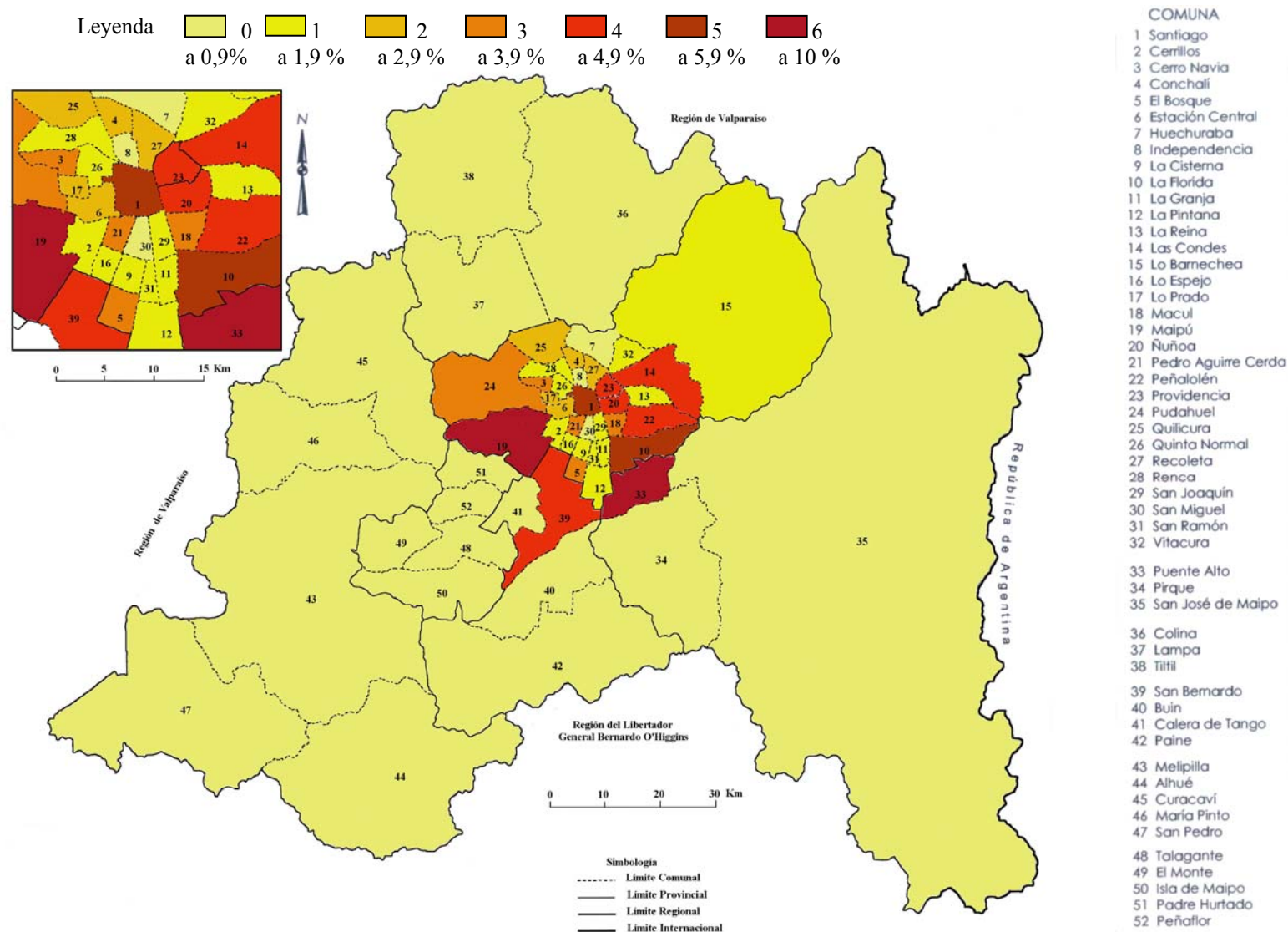
La población rapanui se ha asentado en la ciudad de Santiago de una manera *dispersa*, es decir, no se concentra en ninguna comuna en específico, si no más bien, se hayan por todas las comunas pero en índices variables de presencia. A diferencia de la población asentada en Pamata'i, Tahiti, En Santiago no se ha consolidado algo que pueda ser llamado *barrio rapanui*, ni tampoco permite hablar de comunas que concentren significativamente a esta población. No obstante lo anterior, la población rapanui en Santiago está lejos de perder vinculación y filiación étnica, muy por el contrario, y al igual que los jóvenes de

Valparaíso, han creado instancias de congregación, han formado algunas organizaciones y tienen un centro de reunión medianamente establecido y fijo.

Tal vez, lo más llamativo de la forma en que han ocupado la ciudad es la relevancia del parentesco, ya que si bien no existe un barrio rapanui o una comuna marcada por su presencia, me percaté de que existen familias que se han asentado medianamente cerca conformando núcleos familiares ampliados, tales como grupos de hermanos viviendo en el mismo pasaje, en la misma cuadra o en la misma comuna. Esta forma de asentamiento se hace extensivo también a otras relaciones de parentesco tales como: padres-hijos; tíos-sobrinos; y entre primos. Todos mis interlocutores tenían algún familiar viviendo cerca.

El mapa de la siguiente página indica los porcentajes de personas instaladas en las comunas de la ciudad de Santiago, grafica y evidencia que la población rapanui se ha asentado con una amplitud territorial (comunal) de baja concentración (poblacional). De dicho panorama se puede destacar que en ninguna comuna la población supera el 10% del total rapanui. Las comunas que poseen una mayor concentración son Maipú (9,38%; N° 19 en el mapa) y Puente Alto (7,22%; N° 33 en el mapa), que sumadas dan un total de 16,6%. Le siguen las comunas de La Florida (6,76%; N° 10 en el mapa) y Santiago Centro (6,04%; N° 1 en el mapa). En el extremo contrario, las comunas con menor población rapanui corresponden a Huechuraba (N° 7 en el mapa), Independencia (N° 8 en el mapa) y San Miguel (N° 30 en el mapa) con un 0,72 % cada una.

Población rapanui por comuna, Censo 2002²⁰



²⁰ El mapa que empleo fue extraída del Atlas Socioeconómico Región Metropolitana de Santiago (Saa [et al], 2004). Sin embargo las intervenciones en color fueron realizadas por mí según los datos entregados por el Censo de Población y vivienda del año 2002.

Es interesante resaltar que la distribución comunal de la población rapanui no está estrechamente relacionada a las características socioeconómicas de las comunas, y, por lo menos a través de las cifras, parece no depender de dicha característica. Si atendemos la distribución por comunas de la población en condición de indigencia los resultados indican que las comunas de Renca y La Pintana son aquellas con mayores índices, con un 12,8% y un 10,5% respectivamente (Saa [et al], 2004), de manera similar, los índices más altos de población en condición de pobreza se encuentran en las comunas de La Pintana (31,1%); San Ramón (29%); Lo Espejo (27%); y Renca (25,7%) (*Op.cit*).

Comparando los datos de distribución comunal y de características socioeconómicas de las comunas se desprende que la concentración de población rapanui en las comunas con altos índices de indigencia, es más bien baja, no superando el 2%, aunque esto no signifique que no exista población rapanui en esta condición. Si consideramos las comunas con alta concentración rapanui se puede evidenciar lo anterior. Tanto en Puente Alto como en Maipú la situación de indigencia es baja o muy baja respectivamente, Maipú presenta un índice de 0,7% y Puente Alto un 4,6% (*Op.cit*). Sin embargo, atendiendo a la condición de pobreza, Puente Alto registra un índice alto (18%), al igual que otras comunas en la cual existe presencia de familias rapanui como en Cerro Navia (23,9%) y Huechuraba (21,4%).

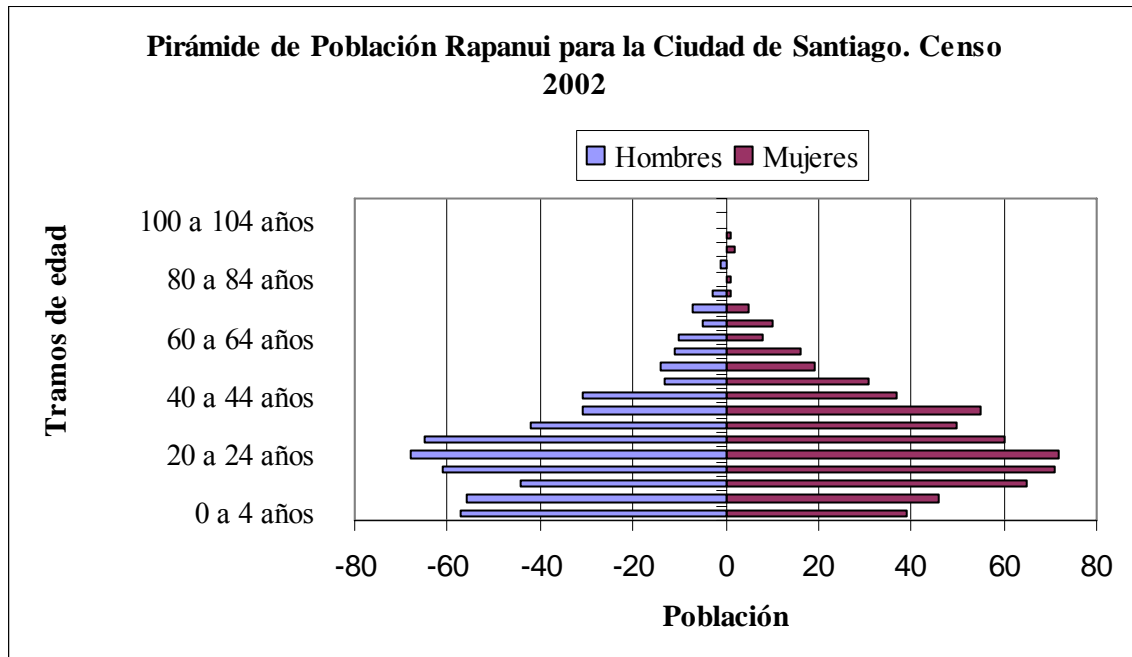
La situación antes descrita contrasta al considerar comunas con altos índices de riqueza, tales como Las Condes y Providencia en las cuales la población rapanui corresponde al 4,15% y al 4,24% respectivamente del total rapanui en la ciudad de Santiago. Esta población es en su mayoría de jóvenes estudiantes que han migrado al continente por este motivo, por lo que su instalación en estas comunas se carga a sus familias isleñas, incidiendo directamente en esos presupuestos familiares.

Sexo y edad de la población.

Desglosando las cifras del Censo 2002 identifiqué una diferencia de 6,3 % entre mujeres y hombres, siendo el número de mujeres 589, representando el 53,14%, y los hombres, 519 personas, correspondiendo al 46,84%.

Atendiendo al desglose por tramos de edades uno se percata que la población rapanui es una población joven, siendo los tramos de edades entre los 15-19; 20-24 y 25-29 años los que concentran un 35, 82% de la población, a la vez los tramos de edades inferiores a 15 años, si bien son también altos, no superan ese porcentaje.

La pirámide de población para las comunas de la Ciudad de Santiago es la siguiente:



Fuente: Censo 2002.

Comparando ésta con la pirámide de la Isla de Pascua, la situación se asemeja a la descrita para la Quinta Región, en la cual, en la medida que disminuye la población joven en la Isla de Pascua, esta se ve incrementada en la ciudad de Santiago y Valparaíso.

Junto a lo anterior, los tramos sobre los 35 años van paulatinamente disminuyendo en relación al aumento de edad, salvo una pequeña alza en ese mismo tramo en lo que respecta a las mujeres. Este dato es de relevancia ya que además de indicar un incremento de población femenina en Santiago, está evidenciando un proceso migratorio que motiva la salida de mujeres desde la isla y que está en estrecha relación a las reglas de filiación isleña que exige concertar matrimonios con una distancia de 7 generaciones desde un ancestro común, ya que una distancia menor puede ser considerada incestuosa. Es así como la

mayoría de las mujeres rapanui en Santiago han conformado un matrimonio mixto. Al parecer, y considerando los estudios de Grant McCall (1998), la tendencia en la isla es al revés, mientras las mujeres salen de la isla con sus esposos continentales o extranjeros, los hombres rapanui se quedan en la isla con sus esposas continentales o extranjeras.

Familia y parentesco.

El Censo establece que un 32,22% de los rapanui son hijos del jefe de hogar, el que no necesariamente es rapanui, ya que la adscripción étnica es formulada de manera indistinta tanto por el lado paterno como materno. Los jefes de hogar que se adscribieron a la etnia rapanui corresponden a un 23,83% y un 9,74% indicó ser cónyuge rapanui del jefe de hogar, mientras que el 4,33% declararon ser la pareja o conviviente rapanui del o la jefa de hogar.

Jefe/a de hogar	23,82%
Cónyuge	9,47%
Conviviente	4,33%
Hijo/a	32,22%
Yerno/nuera	1,44%
Nieto/a	9,29%
Hermano/a	3,15%
Cuñado/a	0,54%
Padres	0,81%
Suegro/a	0,36%
Otro pariente	4,78%
No pariente	4,96%
Servicio doméstico puertas adentro	0,36%
Miembro de hogar colectivo.	1,98%

Por otro lado, un porcentaje del 9,29% dijo ser nietos del jefe de hogar, es decir que el jefe de hogar es su abuelo o abuela (no necesariamente rapanui).

Se puede inferir de lo anterior que salvo el 1,98% que declaró formar parte de hogares colectivos y el 0,36% que se desempeñan en el servicio doméstico puertas adentro, en la ciudad de Santiago habitan familias ampliadas, donde el grupo doméstico está formado por los cónyuges; yernos o nueras; cuñados o cuñadas; padres, nietos, abuelos e incluso, primos y tíos del jefe de hogar.

Niveles de educación formal.

Según las cifras del Censo se puede argumentar que la población rapanui en general posee los índices más altos de instrucción de la población indígena. Los segmentos de edad entre 16 y 29 años poseen 11,4 años de estudios (INE, 2005), 1,5 años más que el promedio de la población indígena general para los mismos segmentos, y levemente superior (0,2 punto) a los años de la población no indígena.

La misma situación se da en la ciudad de Santiago. Las personas rapanui en edades de haber cumplido con estudios formales, sea para nivel básico, medio o superior, que declaró no haber asistido nunca a un establecimiento educacional, es equivalente al 1,08% de la población. Esta situación contrasta significativamente con el 4,4% de la población indígena urbana que no ha recibido educación formal (Encuesta Casen 2003).

El total de personas rapanui con educación media corresponde al 28,15%, la que supera en casi 3 puntos porcentuales al promedio de los pueblos indígenas asentados en ciudades, donde el 25,4% poseen la enseñanza media completa (Encuesta Casen, 2003). Los rapanui con algún tipo de formación en la enseñanza superior corresponden al 13,08%, lo que también contrasta con el 9,9% que la Encuesta Casen indica para el total de la población indígena que habitan ciudades. Se establece que el 19,1% de los rapanui logra ingresar a algún centro de formación técnica, instituto profesional o universidad, lo que contrasta con el promedio para los pueblos indígenas en general, que corresponde al 12,8% y a la población no indígena (16,8%). (INE, *op.cit*)

Lo anterior está indicando que en su mayoría los rapanui son demandantes de educación y que esta es una línea más, junto con las reglas de filiación, para explicar su asentamiento en el continente.

Población ocupada.

La población mayor a 15 años que se encuentra ocupada en actividades laborales corresponde al 29%. Según los grupos de ocupación que el Censo define el mayor

porcentaje se desempeñaría como “*trabajadores de los servicios y vendedores de comercios y mercados*” correspondiendo a un 19,87%. Seguido por un 14,28% de “*técnicos y profesionales de nivel medio*”. Un 11,8% como “*oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y otros oficios*”; 10,24% como “*empleados de oficinas*”, 10,24% como “*profesionales científicos e intelectuales*”. Se contabiliza un 8,07% que serían “*miembros del poder ejecutivo y de los cuerpos legislativos y personal directivo de la administración pública y de empresas*” y un 2,48% en las Fuerzas Armadas. Un porcentaje similar a este último son “*agricultores y trabajadores agropecuarios calificados*”.

Estas cifras se ven profundizadas y validadas en esta investigación etnográfica al considerar los trabajos de mis interlocutores. El siguiente cuadro resume las ocupaciones de ellos:

Artesanos	Músicos/bailarines	Asalariados	Trabajador ambulante	No trabajador
4	6	4	1	3

Ahora bien, se complejizan en cuanto a las dinámicas de trabajo ya que la dedicación a una de estas actividades no es exclusiva, si no más bien complementaria con otras, así por ejemplo algunos músicos y asalariados fabrican artesanías las cuales venden, ya sea a otros artesanos o en ferias ocasionales.

Organizaciones y actividades.

Si bien la población rapanui en la ciudad de Santiago, como lo he indicado hasta aquí, se encuentra más bien dispersa en diferentes comunas, esto no dice relación a su organización étnica, ni mucho menos en sus instancias de congregación como Pueblo. Según mis datos de terreno puedo establecer que cerca de un 6% de la población rapanui es miembro de una asociación indígena, cifra que se contrasta al considerar el porcentaje estimado para los

rapanui que participa en las actividades desarrolladas por estas asociaciones, bordeando un 37% de la población.

Existe un total de siete organizaciones divididas en dos tipos: *organizaciones productivas* y *organizaciones sociales*. Las del primer tipo corresponden a 2 microempresas familiares dedicadas a la artesanía isleña que venden sus producciones en la *Caverna del Cerro Santa Lucía*, espacio dedicado a la venta de artesanía indígena. Estas organizaciones, además de producir sus propios artículos para la venta, compran a otros artesanos rapanui y no rapanui parte de sus producciones, las que luego venden en sus puestos. Las organizaciones de segundo tipo se dedican principalmente a fortalecer, rescatar y difundir la cultura rapanui en el continente, tres de estas se relacionan (lo que no significa que dependan) con los municipios de las comunas donde viven sus integrantes, estas organizaciones son: *María Rapanui*, en la Comuna de Macul; *He reta o i'etu* en la comuna de Maipú; y *Here Iti Iti* en la Comuna de Peñalolén, esta última, estrechamente relacionada a la Oficina de Pueblos Originarios de dicha Municipalidad. Existe además una organización de jóvenes que se dedica a la danza y música rapanui, actúan en diferentes ocasiones durante todo el año, salvo en verano cuando la mayoría de sus miembros retorna a la isla, este grupo se llama *Tautanga* y es definido por sus miembros como un ballet artístico cultural. Finalmente la *Pae Pae here taina* (la casa de los hermanos) es una organización vinculada a Conadi en la cual participan todos los miembros de las organizaciones anteriores y mucha otra gente no organizada. Esta organización se ha desempeñado como centro de artesanos, músicos, bailarines y de las dirigencias rapanui. Su sede está ubicada en la Comuna de Recoleta, avenida El Salto. Sin embargo, a ésta se han restado los miembros del *Tautanga*.

Existen tres celebraciones anuales en las cuales se congrega gran parte de los rapanui residentes en Santiago, estas fiestas se conocen como *Curantos* o *Umu ta'o* ya que la congregación se hace mediante la distribución de alimentos isleños cocinados a la manera isleña y son festividades de conmemoración en contextos religiosos.

Para el 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen, la organización *Maria Rapanui* realiza el curanto conocido con el mismo nombre. Para su presidenta, Lenky Atan, el sentido de esta fiesta “*es congregarse al pueblo rapanui en torno a su espiritualidad*”. Según he podido estimar durante la investigación etnográfica, participan en esta fiesta cerca de 500 personas, de las cuales unas 300 son rapanui. El segundo curanto del año, y el más antiguo, se realiza desde hace 30 años durante la segunda semana del mes de septiembre, en el Templo Votivo de Maipú. Este curanto partió para conmemorar el aniversario de la anexión de Isla de Pascua a Chile, pero en la actualidad esto produce sentimientos encontrados entre los isleños al considerar los históricos incumplimientos del estado chileno para con la isla. No obstante, el curanto de Maipú es la instancia de mayor congregación rapanui en el continente, ya que a él asisten tanto personas de la Región Metropolitana como de la Quinta Región, y éste es quizás el motivo contemporáneo, la congregación. Estimo que a esta celebración asisten cerca de 1000 personas, de las cuales unas 800 u 900 son rapanui.

Finalmente hace 4 años se realiza un curanto en la comuna de Peñalolén gestionado por la organización *Hare iti iti* de esa comuna y la Oficina de Pueblos Originarios de dicho municipio. Surgió en torno al moai que un grupo de artesanos isleños talló y donó como símbolo de paz entre los pueblos chileno y rapanui. A este curanto asisten cerca de 300 personas, de las cuales la mitad es rapanui.

Las festividades de Maipú y Peñalolén son exclusivas del continente ya que por fechas no coinciden con celebraciones en la isla. Respecto al curanto a María Rapanui, ha sido organizado por mandato de un *Koro* -autoridad tradicional isleña- que indicó la necesidad de juntar a los rapanui de Santiago, a los que vio sumamente dispersos, eso ya hace 15 años. Esta fiesta también se hace en la isla. Por otro lado, el curanto de Maipú es también una festividad netamente urbana ya que en la isla, por esas fechas no se producen celebraciones, salvo por parte de la armada que recuerda la anexión. Y finalmente el curanto de *Hare Iti iti* se ha perfilado como fiesta de despedida a quienes retornarán a la isla llegado el verano. Es interesante plantar el carácter urbano de estas fiestas ya que están pensadas como instancias en las cuales los rapanui en Santiago se juntan, resistiendo a los

embates de la forma de vida urbana que los disgrega en la gran ciudad, pero también es interesante resaltar que estas fiestas reciben apoyo desde la isla, ya que familiares de los organizadores mandan alimentos isleños especialmente destinados a estas fiestas, tales como atunes, camotes, piñas, *taro*, entre otros.

Los jóvenes estudiantes realizan fiestas para congregarse entre ellos, en un inicio privadas pero que han derivado en momentos de encuentro entre rapanui y continentales, estrechando sus lazos y también enfatizando sus diferencias. Estas fiestas, según escuché en todo momento, recrean el ambiente de las discotecas isleñas, trayendo a la memoria de los jóvenes rapanui el verano recién pasado. Estas fiestas se hacen casi todos los meses del año académico. Existe un foro por Internet²¹ donde se pasan avisos de fechas para estas fiestas y que sirve además para hacer contactos entre rapanui y continentales, es un canal de noticias de todo tipo, desde comerciales para la venta de instrumentos musicales polinésicos y clases de danza, como debates sobre la política isleña o incluso noticias sobre amorios entre rapanui y continentales. A estas fiestas asisten cerca de 200 o 300 personas, de las cuales cerca de 100 son rapanui.

Resumen de la situación.

Con lo expuesto aquí puedo trazar líneas generales respecto a la población rapanui que habita la ciudad de Santiago.

El primer elemento que destaco es la baja concentración de la población en comunas específicas, podríamos decir que la población rapanui se encuentra dispersa por el gran Santiago, aunque no desorganizada.

Como segunda característica anoto que se trata de una población joven, y que podemos suponer se trata principalmente de estudiantes. Este dato no es menor, toda vez que nos establece un patrón de migración estacional, ya que a partir del mes de diciembre casi todos

²¹ www.kitemate.cl

los jóvenes retornan a la isla y vuelven en marzo, quedándose en Santiago las familias que están residiendo hace años y que no han retornado.

Una tercera característica, y relacionada a lo anterior, indica la existencia de familias ampliadas habitando en Santiago, desde abuelos a nietos, pasando por tíos, sobrinos, cuñados, yernos y nueras. Esta característica, en un nivel hipotético, podría referirse a que muchos rapanui de la isla tienen un lugar de llegada a la hora de venir al continente y en especial a Santiago, pues, los lazos de parentesco pueden operar de manera favorable en estos casos. Además puedo agregar que los vínculos entre las familias en la isla y en el continente no son quebrados por la experiencia urbana, muy por el contrario, son permanentes, y se desarrollan, entre otras maneras, por intercambios de productos. Así por ejemplo, los rapanui asentados en Santiago mandan sacos de plumas -principal material para la elaboración de trajes tradicionales- y de la isla mandan alimentos, tales como camote, *taros* o atunes- indispensables para los curantos del continente.

Dentro de la composición por sexo, indiqué un leve incremento en la población femenina en los quintiles 35-40 años, y que se relaciona a la instalación de matrimonios mixtos fuera de la isla, entre mujer rapanui y hombre continental.

Relacionada a la primera característica que señalé (la dispersión), los rapanui en Santiago no se encuentran desorganizados, muy por el contrario, existen organizaciones que actúan tanto en el plano económico como en el plano social. Pero además, aquellas personas que no participan en ninguna de las organizaciones, en su mayoría siguen en contacto con el resto de los rapanui, organizados o no de Santiago y con sus familiares en la isla.

Finalmente, los rapanui han elaborado instancias de participación y congregación que conllevan demostraciones identitarias, en actos de conmemoración anuales tales como el curanto a “Maria Rapanui”, todos los 15 de agosto, el curanto de septiembre en Maipú y las fiestas juveniles que recrean el ambiente isleño. Además han formado grupos de danza rapanui. Ahora bien, habría que agregar a aquellas personas que no participan de alguna

organización y que además no participan de dichas actividades. Si bien, esta forma de etnicidad (dada a través de las organizaciones y la participación) no es parte de su experiencia urbana, mantienen bases culturales que los hacen sentirse diferenciados del resto, y vivencian, de maneras similar los procesos de alterización en sus relaciones interétnicas, y por tanto configuran también, maneras de comunicar las diferencias culturales y la pertenencia étnica, ya que esta no se limitan al espacio de la organización étnica, sino que se expande por muchos otros aspectos de la vida.

Con todo esto, los rapanui *están* en la ciudad de Santiago, es decir no han dejado de sentirse, pensarse y actuar como rapanui, independiente si llevan viviendo en la ciudad 30, 20 o 10 años e independiente si no han retornado, aunque sea un verano, a la isla, si participan o no de organizaciones. Aunque también es cierto que esto último potencia el sentimiento de pertenencia y de acción de comunicación de las diferencias. Estas formas de *estar* son las que evidencian que la etnicidad rapanui es importante para desarrollar sus vidas en la ciudad.

En el próximo capítulo desarrollare la discusión teórica que permite comprender la situación rapanui en Santiago y las configuraciones de la etnicidad. Abordaré tres grandes conceptos. El primero dice relación a la ciudad como espacio que generara una forma de vida particular, la urbana, que como se verá, presenta vivencias basadas en el anonimato. Luego planteo que la etnicidad al configurarse erosiona el anonimato de la vida urbana, porque con ella se comunican particularidades culturales que hacen de los individuos sujetos étnicamente diferenciados dentro de la gran ciudad. La etnicidad urbana, marca la diferencia dentro de la sociedad metropolitana. Y luego, reflexiono en torno a la generación de categorías de exotización del otro, que construye al otro como un sujeto fuera de lugar. Finalizo planteando que estas construcciones pueden pasar a formar parte de los criterios de autoadscripción del grupo en cuestión, los rapanui en Santiago.

CAPÍTULO TERCERO:

MARCO TEÓRICO.

La discusión que a continuación presento tiene por objetivo explicar teóricamente como me he acercado al problema planteado. Defino aquí los conceptos que me permitieron reconstruir y a la vez analizar la vivencia etnográfica, en post de comprender las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago.

Me adentro en la discusión respecto a la etnicidad urbana, por lo que analizaré las relaciones que pueden existir entre la vida urbana y la etnicidad, que como veremos a continuación, si la primera es anonimato, la segunda es reconocimiento.

Luego trabajo los conceptos de identidad étnica y etnicidad como productos de las relaciones entre grupos que se consideran distintos culturalmente los unos a los otros, en las cuales se producen juegos de espejos de autoadscripción y adscripción por otros.

Finalmente abordo el problema de exotismo como categoría para hablar del otro. Discuto que este ha sido pensado como propiedad de los sujetos y objetos de otros lugares y otros tiempos, fuera de la cotidianidad de quien observa, pero aquí se considera producto de un proceso que pretende aprehender la otredad en lo cual la transforma en inconmensurabilidad. El conocimiento no es posible con el proceso de exotización ya que este construye su propia realidad en el discurso (Mason, 1998) pero, y ahí lo novedoso, ciertos contenidos de este discurso quedan para ser empleados por *los exóticos* para plantear y construir su autenticidad. En este sentido, como parte de mi hipótesis, las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago se valen de construcciones exotistas para comunicar la diferencia cultural.

I. ETNICIDAD URBANA, CIUDAD, URBANIDAD Y TRIBALISMO: ANTESALA.

Lo étnico ha sido asociado, con mucha facilidad, a los grupos humanos que han desarrollado sus vidas en contextos aislados, fijos tanto en el tiempo como en el espacio, representando la sociedad pasada con arraigadas tradiciones y alejadas de los centros urbanos. Por otro lado, las ciudades han sido planteadas como el más claro referente de la modernidad, grandes centros poblados con miles de personas, con fábricas, informática e interconectadas unas a otras. Por ello la presencia de lo étnico en áreas urbanas ha sido considerada como algo espurio, ya que este espera ser ubicado sólo en áreas alejadas, con tecnologías simples y representando además organizaciones sociales poco complejas. Pero los nuevos acercamientos antropológicos al estudio de la etnicidad parten desde otro punto, en el cual la unión entre etnicidad y urbanidad no es sólo una posibilidad remota, sino más bien, un espacio privilegiado para su análisis.

La reflexión antropológica sobre lo urbano se remonta a dos tradiciones antropológicas, una conocida como “Escuela de Chicago” y otra denominada “Escuela de Manchester”. Si bien se pueden reconocer similitudes en los enfoques y preocupaciones en ambas escuelas, existen claras diferencias tanto teóricas como metodológicas entre ellas. La escuela de Chicago, por un lado, desarrolló un punto de vista teórico que ha sido definido como *ecológico* (Hannerz, 1993), señalando que los individuos debían adaptarse a las condiciones *ambientales* de la ciudad, tales como *tamaño, densidad y heterogeneidad* (Wirth, 1988) proceso en el cual, se formaban nuevas formas de vida.

La escuela de Manchester, por su parte, centró su atención en los procesos de cambio cultural producido principalmente por la migración que grupos tribales efectuaron hacia las ciudades mineras del África subsahariana. El interés de los investigadores del Rhodes Livingstone Institute estuvo específicamente centrado en lo que denominaban *tribalismo*, es decir, la presencia o ausencia de estructuras tribales en la organización social urbana, y de esto, los procesos de *destribalización* y *retribalización*. El primero refería a los procesos en los cuales las estructuras e instituciones tribales dejaban paulatinamente de funcionar en las ciudades desencadenándose desequilibrios sociales tanto en las áreas tribales como en

los sujetos emigrantes establecidos en las ciudades. Al contrario, la *retribalización* explicaría los procesos de ajuste de las estructuras e instituciones tribales al contexto de la ciudad. Los estudios específicos de estos tipos de fenómenos, tales como los desarrollados por Clyde Mitchell (1956) indicaban cómo estructuras netamente tribales se incrustaban al interior de los sindicatos mineros, también señalaba cómo los sistemas clasificatorios de los mismos miembros tribales dentro de los barrios urbanos seguían operando para definir sus relaciones sociales y, a la vez, cómo se creaban nuevas estructuras para cumplir la función de mantener a los grupos tribales distintivos unos de otros.

En el siguiente apartado quiero revisar cómo ha sido presentada la ciudad como tema de estudio en antropología para luego establecer la relación entre urbanidad y etnicidad. Partiré refiriéndome a la escuela de Chicago y su perspectiva ecológica ya que es aquí donde llegamos a comprender lo urbano como una forma de vida. Luego quiero desarrollar el análisis al tribalismo africano, porque representa el primer acercamiento a la etnicidad urbana. Permitiéndome esta diferenciación comprender los espacios en los cuales la etnicidad rapanui se va configurando, en relación a diferentes vivencias que la ciudad les presenta.

La perspectiva ecológica: la escuela de Chicago y su antropología en la ciudad.

Desde los inicios en la escuela sociológica de Chicago y hasta algunos postulados más recientes sobre antropología urbana ha predominado una mirada fundamentalmente ecológica. La ciudad se presenta como un ecosistema al cual los individuos se adaptan elaborando estrategias que dan como resultado una *“forma de vida urbana”*. Serían las características ecológicas de la ciudad las que determinarían el desarrollo de ciertas formas sociales y no otras. Robert Park, fundador de los estudios urbanos en Chicago, señaló que *“la ciudad está arraigada en los hábitos y en las costumbres de las personas que la habitan. En consecuencia, la ciudad está dotada tanto de una organización moral como de una organización material, y sus interacciones.* (Park, 1999 [1915]: 51). La ciudad vista así, se *“incrusta”* a sus habitantes planteándoles las formas en las cuales es posible vivir.

Park insistirá en que “*la ciudad es sobre todo un estado de ánimo, un conjunto de costumbres y tradiciones.*” (Op.cit: 49).

Las ciudades fueron consideradas “*Crisoles de razas y culturas*” (op.cit): muchos microcosmos interrelacionados, separados y mezclados, en los cuales los individuos tenderían a agruparse en “*áreas morales*” desarrollando solidaridades afines con dichos contenidos y sentimientos morales.

Park consideraba de manera inevitable en la vida urbana que:

“*individuos que buscan las mismas emociones... se encuentren de un tiempo a otro en los mismos lugares, como consecuencia, en la organización espontánea de la vida urbana, la población tiende por si misma a segregarse, no solo en virtud de sus intereses, sino también de acuerdo a sus gustos y temperamentos.*” (Op.cit: 81).

Desde esta perspectiva la vida en la ciudad se basa en frágiles lecturas de “*signos convencionales*” los que dotarán de pautas mediante las cuales los individuos puedan establecer o no ciertos tipos de relaciones, por lo general *quebradizas* ya que se destruyen al tiempo en que acaba la interacción y se diluyen al salir de un *área moral*.

Louis Wirth en un ya clásico artículo publicado en 1938, señaló que las características que definían las formas de vida en las ciudades eran el *tamaño*, la *densidad* y la *heterogeneidad* del agregado de personas. Wirth concibió que para “*efectos sociológicos puede definirse una ciudad como un asentamiento relativamente grande, denso y permanente, de individuos socialmente heterogéneos...*” (Wirth, 1988 [1938]: 35) y que sería tarea del sociólogo urbano “*determinar qué formas de acción y organización social surgen de modo característico en asentamientos relativamente permanentes y compactos de gran número de individuos heterogéneos.*” (Op.cit: 37).

El tamaño del agregado de población, para estos postulados, es un factor determinante en la forma de vida urbana ya que, finalmente, el conocimiento de todos los agentes del

conglomerado se hace imposible, por lo que tiende a ser altamente heterogénea. Será en este aspecto donde se producirán los efectos que Wirth consideró propios de la vida urbana: *la segregación espacial y el decaimiento de las estructuras de control social típicas de los pequeños agregados*, en el cual los individuos se dislocan de las estructuras de control a su proceder.

Los vínculos de parentesco y de vecindad, y los sentimientos que surgen del hecho de vivir juntas varias generaciones bajo una tradición popular común es probable que falten o que sea... relativamente débiles en un agregado donde cuyos miembros tienen antecedentes y orígenes tan diversos...” (Op.cit: 39).

La vida urbana plantea una paradoja, si bien existe un gran número de personas asentadas en un mismo lugar, y el número de contactos directos entre personas sea sumamente recurrente, estos son socialmente distantes, “*impersonales, superficiales, transitorios y segmentarios.*” (Op.cit: 40). Este fenómeno se relaciona a la idea Parkiana respecto a que la vida urbana se funda en la interacción visual y la lectura de signos convencionales, y la densidad de la ciudad no hace más que fomentar la distancia social, incrementando los contactos proxémicos y las identificaciones visuales con un sin número de individuos. Finalmente, la heterogeneidad de la ciudad permite que el habitante de esta acepte como norma natural de la vida urbana la *inestabilidad* y la *inseguridad* de las relaciones sociales, desarrollándose una *incredulidad* hacia las lealtades, puesto que las relaciones no están totalmente constituidas ni finalizadas. Un individuo urbano deja de tener relación con otro en la medida que el contacto visual y proxémico deja de tener lugar, y muy probablemente, no volverá a replicar dicho contacto con el mismo individuo.

Como se verá en capítulos posteriores este tipo de relaciones son las primeras que constataron mis interlocutores rapanui cuando llegaron a la ciudad de Santiago, lo que los llevó a establecer comparaciones entre las formas de vida isleña y santiaguina.

Vida urbana y la experiencia del anonimato.

Ciudad y urbanidad suenan a sinónimos dentro de los postulados antes señalados. Park planteaba a la ciudad como un *asentamiento* en el cual se agrupaban individuos, servicios colectivos y aparatos administrativos; y como un *estado anímico* (Park, *op.cit*). Wirth, por su parte estableció una relación de dependencia de la vida urbana a las características ecológicas de la ciudad, pero la definición de lo urbano no quedó resuelta.

Desarrollos posteriores (Delgado, 1999) enfatizaron la necesidad de separar analíticamente los conceptos de ciudad y de urbanidad, de este modo para la antropología urbana actual, las ciudades siguen siendo consideradas como ecosistemas y la urbanidad un resultado de la adaptación a estas, pero urbanidad, siguiendo a Manuel Delgado es un tipo de sociedad que puede o no darse en las ciudades, caracterizadas por “*equilibrios precarios en las relaciones humanas, la agitación como fuente de vertebración social, lo que da pie a la constante formación de sociedades coyunturales e inopinadas cuyo destino es disolverse al poco tiempo de haberse generado.*” (Delgado, 1999: 12).

Según lo anterior *lo urbano* es una forma de sociedad donde el *anonimato* y lo precario fundan las relaciones sociales, la sociedad urbana, según Delgado, es una sociedad no estructurada ni pautada, si no más bien, en constante estructuración. Para el autor la vida urbana se desarrolla particularmente en el espacio público, en los espacios de tránsito, pues en el ámbito de lo privado existe aún una esfera en la cual es posible encontrar ciertas estructuras de ordenamiento social.

Es así como surge una forma de vivencia que es particularmente urbana: *la experiencia del anonimato*. El anonimato desarrollado en el espacio urbano, y las relaciones “*estructurándose*” permiten a los individuos adquirir y construir múltiples y cambiantes significados sobre sí mismos al mostrarse a los otros anónimos, pues los vínculos urbanos se desvanecen al poco tiempo de haberse constituido.

George Simmel (1998 [1903]) ya había augurado sobre el característico anonimato de la vida urbana. Para él la vida en las grandes urbes permitía el acrecentamiento de la libertad individual en tanto que los individuos se desligaban de las ataduras de los sistemas de control social de la sociedad tradicional, políticos, religiosos y de los demás hombres. Esta libertad individual se vivenciaba principalmente por la condición de anónimo que adopta el sujeto urbano en la vida de la gran ciudad. Pero esta condición traía consigo un sentimiento de extranjería permanente, un sentimiento de desarraigo de los hombres ante el espacio y de los demás hombres, donde se establecían relaciones fundadas en la desconfianza. (Simmel, 1998: 253).

Ahora bien, “anonimato” es una condición social relativa, e incluso el mismo Simmel fue claro en señalar que los individuos, en un incremento de sus individualidades tienden a restarse del anonimato absoluto entregando bocetos identitarios ante las personas con quienes se relacionan, entregando ciertos datos superficiales de su persona o su estatus social. Para Hannerz (1993) el anonimato es una noción clave en las formas en que se relacionan los sujetos urbanos, “...una de sus facetas es la falta de predecibilidad en el encuentro anónimo: no sabiendo nada de la biografía del otro individuo, es difícil prever sus acciones” (Hannerz, 1993: 131). Así la incertidumbre frente a los otros es un rasgo característico de los encuentros urbanos.

Contextos de la vida urbana.

Creyendo que la experiencia del anonimato es un aspecto de la vida urbana, estoy en acuerdo con Delgado (1999) en situarlo con mayor predominio en la experiencia de lo público, pero también comparto con Hannerz (1993) la afirmación respecto de que el espacio público o de tránsito es uno de los contextos en el cual se desarrollan experiencias urbanas, y no él único. Podríamos establecer una escala ascendente de anonimato en función de los contextos sociales en lo que se desenvuelven los individuos: de un contexto de casi nulo anonimato, hasta uno de anonimato absoluto. La vivencia urbana separa la experiencia individual por lo menos en cinco ámbitos, los que Hannerz ha definido como *ámbito doméstico, de vecindad, de recreación, de aprovisionamiento y de tránsito*, cada

uno de los cuales presenta distintas vivencias al sujeto urbano y modos de relacionarse con los demás.

En el ámbito *doméstico*, dirá Hannerz, el parentesco como articulador de relaciones entre los sujetos sigue teniendo relevancia. En los encuentros domésticos el anonimato es nulo, pero también las relaciones son cerradas en un círculo finito de personas: los parientes.

El ámbito de *recreación* se presenta un tanto problemático al verse como una categoría “*residual de relación*”, ya que los sujetos eligen -de alguna forma- cómo emplear su tiempo libre y relacionarse con ciertas personas, ya sean del grupo doméstico u otras personas no desconocidas. Es en este ámbito de la vida urbana donde los círculos de conocidos se expanden en función de contactos y lugares recurrentes, además es aquí donde se establecen vínculos que no existían en su inicio.

Hannerz define las relaciones de *aprovisionamiento* como “*las relaciones asimétricas que regulan el acceso de la gente a los recursos materiales en la división político-económico del trabajo más general; en otras palabras, las relaciones en que la gente ofrece bienes o servicios a otros (... a otros que no son del mismo hogar) o los cohesionan o manipulan su conciencia para ganar... toda su subsistencia o parte de esta...*” (Hannerz, 1993:120). Aquí el anonimato es relativo en la medida que las lecturas visuales permiten una identificación de los sujetos en función de su papel-rol (*op.cit*) dentro del proceso principalmente económico. Los individuos son en función de su lugar dentro de dicha estructura y sus relaciones serían fijas y determinadas por esta.

Las relaciones de *vecindad* y de *tránsito* son dos polos de un trecho de relaciones de proximidad. En la vecindad las relaciones de proximidad son estables y existe un código de comportamiento, es posible “*que los individuos implicados se reconozcan personalmente los unos a los otros...*” (*Op.cit*: 122), no así en las relaciones de tránsito, donde la interacción es más bien mínima, aunque los contactos sean múltiples. “*Los participantes pueden no estar siquiera conscientes de que ‘se están tomando mutuamente en cuenta’...*”

carecen de interés por atraer la atención del otro...” (Op.cit: 123). Es en las relaciones de tránsito donde se encuentra la forma más aguda de anonimato, ya que, según Hannerz “uno toma precauciones... si quiere dejar pasar las relaciones como una simple relación de tránsito... El período de tiempo puede variar, pero es generalmente breve... y cuando la interacción, haya ocurrido con ella lo que haya ocurrido, concluye, los participantes no suponen que se volverán a encontrar otra vez...” (Ibíd..)

Ahora bien, estos contextos en los cuales los individuos se relacionan entre sí en una escala de anonimato permiten definir *modos de existencia urbana*. Estructuras en las cuales los sujetos urbanos se mueven, arman y desarman sus relaciones con otros individuos. Estos modos de existencia urbana corresponden a la *encapsulación, segregatividad, integratividad y soledad*.

Por *encapsulación* Hannerz entiende las situaciones donde una persona cierra sus relaciones a un grupo de sujetos claramente delimitados. En un modo de encapsulación máxima *“implicaría a personas que vivieran, trabajaran y jugaran juntas y que también encontrarán a sus parientes entre ellas.” (Op.cit: 286)*. Si bien esta última figura es un tanto irreal, el modo de existencia urbana encapsulada hace referencia a sujetos con un mínimo de relaciones hacia el exterior de su espacio territorial y social. Las formas de agrupamiento e instalación, principalmente de los jóvenes rapanui que han migrado a Santiago por motivos de estudios, experimentan y desarrollan este tipo de vivencia urbana.

La *segregatividad* es el modo en el cual los individuos separan segmentos de relaciones, las cuales no deben juntarse. El individuo mantiene separadas por lo menos dos esferas de su vida en las cuales desenvolverá de manera diferenciada, llegando a ser irreconocible si se comparasen ambos sectores de relación. La segregatividad es también experimentada por los rapanui, pero no de una forma tan radical como la definición de Hannerz. En este sentido, mis interlocutores, sobre todo los adultos, reconocían mantener bien delimitados los campos de acción con continentales y con rapanui, existiendo espacios autónomos de relación.

El modo de existencia opuesto a la *segregatividad* es la *integratividad*. Aquí el individuo expande sus relaciones sociales por todos los ámbitos que le sean posibles, sin que se concentre en uno de ellos. Esta forma de experiencia urbana es vivenciada por todos los rapanui, y se relaciona a una forma polinésica de entender las relaciones sociales que Hau'ofa define como “*ampliación de mundo*” (citado en Sahlins, 1997b), y dice relación a que los rapanui cuidan mantener buenas relaciones con una multiplicidad de gentes continentales y para ellos se valen de bases culturales isleñas, tales como la reciprocidad.

La *soledad* como modo de existencia urbana está en estrecha relación a la experiencia del anonimato. El estado de soledad es una vivencia temporal, puesto que acaba cuando se inicia una nueva relación, pero el efecto se mantiene en la medida que no existan relaciones significativas entre los sujetos. La soledad nos devuelve a la paradoja inicial de la vida urbana, puesto que si bien se incrementan los contactos con otros individuos, las relaciones se tornan cada vez más efímeras. Este tipo de experiencia fue vivenciada por casi todos mis interlocutores durante sus procesos de adaptación a las formas de vida urbana, que en el nivel fáctico tiene potentes esferas de anonimato, al contrario que la vida isleña, donde todos se conocen.

Si bien la vida urbana ha sido tratada como una forma efímera de concertar relaciones sociales, fundamentalmente entre personas anónimas, cuando existen rasgos identitarios que entregan más que pistas sobre el otro, el anonimato absoluto se hace una figura más bien ideal (y muy eurocéntrica, por lo demás). El tribalismo es una de las formas que cuestiona y problematiza la concreción del proyecto urbano tal cual lo he indicado hasta aquí. Pasaremos a revisar a continuación los planteamientos de éste, desarrollados principalmente en África, para luego consignar los principios de la etnicidad urbana.

El tribalismo en África: la contribución del Rhodes Livingstone Institute.

Los investigadores del *Rhodes Livingstone Institute*, entre los que se destacan Arnold Epstein, Clyde Mitchell y Max Gluckman, estudiaron los procesos de *cambio cultural* y aquellos *equilibrios temporales* dados por el paso de una situación tribal a una urbana. Un

punto interesante de estos estudios es que inscribieron la realidad tribal dentro de un sistema mayor de relaciones sociales, políticas y económicas, quebrantando el análisis antropológico clásico de aislar grupos culturales para su estudio etnográfico, en lo cual “*las estructuras tribales están por así decirlo enquistadas en la gran estructura...*” (Gluckman, 1978: 338-339).

En el contexto africano, los emigrantes tribales llegaban a los centros urbanos a emplearse como obreros en las minas de cobre pero ahí ciertas estructuras tribales se contextualizaron y cumplieron nuevas funciones en la conformación de alianzas políticas, económicas y parentales. Epstein estudió “*como durante el crecimiento de una ciudad de las minas de cobre, típicas asociaciones urbanas y un grupo industrial rechazaron los intentos de los europeos de trabajar con autoridades basadas en afiliaciones tribales*” (Gluckman, *op.cit.*: 340). Los conflictos fueron saldados estableciendo en los centros urbanos *Consejos de Ancianos* a la manera de la sociedad tribal, de este modo “*...las autoridades jerárquicas de las tribus se proyectaban en las áreas urbanas e industriales...*” (*Op.cit.*: 341). Este *tribalismo* urbano fue poco a poco desplazado por una *destribalización* en la cual las afiliaciones tribales comenzaron a ser remplazadas por nociones de clases sociales al interior de los sindicatos cupríferos.

La otra cara del tribalismo, la *retribalización* fue trabajado por Clyde Mitchell. Al contrario de lo que analizó Epstein, reconoció que los miembros tribales creaban nuevas estructuras en las ciudades y que cuidaban de no mezclarse entre grupos tribales que consideraban culturalmente distintos a ellos. “*Mitchell afirma que el tribalismo en la ciudad actúa como una forma primaria de clasificar las masas heterogéneas de gente que se encuentra un individuo en categorías manejables...*” (*Op.cit.*: 344).

Clyde Mitchell concibió que en los procesos de instalación de poblaciones tribales en el medio urbano entraban en acción, no las estructuras tradicionales del mundo rural, sino que se construían nuevas estructuras sociales para satisfacer necesidades similares, y de este modo:

“Una institución social urbana no es una institución rural transformada; es un fenómeno social distinto que existe como parte de un sistema social diferente de modo que, con toda probabilidad, el comportamiento de un emigrante en la ciudad, cuando difiere del que observa en su medio rural, constituye la manifestación de un cambio situacional...” (Mitchell, 1990: 64).

Para Mitchell, los sujetos tribales en las ciudades crearon categorías por las cuales las personas se agruparon entre sí, y estas categorías determinaban muchas veces las acciones tanto en las relaciones ocasionales como las íntimas entre ellos y los demás.

“Esto permite a los miembros de otros grupos tribales encajar inmediatamente a sus vecinos y conocidos en las categorías que determinan el modo de comportamiento hacia ellos. Para los Africanos del Copperbelt ‘tribu’ es la categoría primaria de interacción social, p. ej. La primera característica significativa a la que cualquier africano reacciona hacia el otro.” (Mitchell, 1956: 32).

Estas reflexiones respecto al tribalismo establecen los puntos de partida en las futuras conceptualizaciones referidas a la etnicidad e identidad étnica. Lo que los estudiosos del Rhodes Livingstone Institute llamaron tribalismo hoy lo conocemos como *etnicidad*, y sus procesos de *destribalización* y *retribalización* podrían ser entendidas como las dinámicas mismas de la etnicidad: el comunicar o no comunicar ciertas diferencias culturales según los contextos de interacción. Junto con esto iniciaron la reflexión entorno a las etnicidades urbanas, fueron pioneros en identificar un elemento étnico en las relaciones urbanas.

Roberto Cardoso de Oliveira, eminente antropólogo brasileño, estudió casi simultáneamente en el Brasil procesos similares: grupos tribales que se asentaron en ciudades integrándose a una sociedad de clase, pero donde el tribalismo mantenía a los emigrantes como sujetos diferenciados. Cardoso (1968) consideró que el tribalismo era una de las manifestaciones de ciertas particularidades del contacto interétnico en la cual este sería un conjunto de relaciones de defensa frente al contacto interétnico (Cardoso, 210: 1968).

Etnicidad urbana.

Si bien la urbanidad se caracteriza por la experiencia del anonimato, las relaciones segmentarias, no estructuradas y efímeras, creo que la etnicidad viene a quebrantar dicho proyecto, o como diría Simmel (*op.cit*), sería un obstáculo para su plena concreción. Los estudios del tribalismo tanto en África como en Brasil así lo demuestran.

Entiendo por etnicidad los procesos consistentes en comunicar diferencias culturales entre unos y otros, y mediante estas establecer relaciones sociales diferenciadas. Thomas Eriksen (1993) es claro en afirmar que *“la etnicidad es la aplicación de diferencias sistemáticas entre miembros y forasteros; entre nosotros y ellos. Sin la existencia de tales principios no puede haber etnicidad, ya que la etnicidad presupone una relación institucionalizada entre categorías delineadas cuyos miembros se juzgan culturalmente distintos...”* (Eriksen, 1993: 18).

A partir de esta definición, en esta tesis vemos que en sus relaciones interétnicas los rapanui manifiestan interés en comunicar su pertenencia étnica, dependiendo del contexto y el tipo de interacción. Así si ésta es entre igualdad de sexo o entre diferentes, se comunicarán ciertas diferencias culturales, tanto en la acción como en el discurso. Por ejemplo, la danza, y más específico, los movimientos corporales, son un fuerte indicador étnico, así también los criterios de desnudez y de pudor ante ésta, en lo cual los rapanui y los continentales difieren significativamente.

Jeffrey Sissons (2005) analiza que la indigenidad urbana o lo que podemos considerar como etnicidad urbana, ha sido fuertemente cuestionada tanto por los estados poscoloniales como por las mismas sociedades indígenas, poniendo en cuestión la autenticidad cultural de los pueblos indígenas en situación urbana. Sissons señala que *“la indigenidad urbana es considerada como una condición anómala de la gente indígena. Cuando la gente indígena construye nuevas vidas en las ciudades se hacen gente fuera de lugar”* (Sissons, 2005:39). Producto de este cuestionamiento, que proviene de múltiples

sectores sociales, Sissons plantea que lleva a los pueblos indígenas en situación urbana reivindicuen nuevas formas culturales como auténticas en los espacios urbanos.

Es por eso que considero que la etnicidad en la urbanidad opera de manera significativa, puesto que el juego de reconocimiento y autoreconocimiento dificulta el anonimato urbano, ya que entrega señales de pertenencia étnica que hace a los miembros de pueblos indígenas personas reconocibles del resto urbano. Así por ejemplo, muchos rapanui usan signos materiales que marcan su pertenencia étnica, tales como adornos de plumas para amarrarse el pelo, collares, tatuajes, entre otros signos. Los sentimientos de pertenencia étnica, por otro lado, gestan instancias de congregación que debilitan la experiencia de soledad ya que establece relaciones tanto integrativas como segregativas entre miembros y no miembros. La etnicidad por tanto permite esferas de reconocimiento nosotros/ellos, ya que consiste en establecer contrastes y manejarlos selectivamente según contextos determinados, el anonimato absoluto difícilmente se concretizará en su totalidad cuando la etnicidad se configura. Es así que considero que comunicar las diferencias culturales deja en mejor situación a los rapanui para enfrentar la vida urbana, ya que les permite reconocerse como parte de una colectividad diferenciada del resto de la sociedad metropolitana y valerse de los retazos positivos del imaginario continental sobre ellos.

Los estudios del Rhodes Livingstone Institute pusieron en tabla uno de los fenómenos que caracteriza el mundo contemporáneo y que explica de algún modo la presencia étnica en los centros urbanos. Más allá de hablar de migración, la *desterritorialización* (Appadurai, 2001) o *dislocación* (Hannerz, 1997) de contingentes étnicos de sus territorios históricos hacia centros urbanos, hablan del desplazamiento, la instalación y la reconfiguración de los proyectos étnicos en una multiplicidad de lugares, hablan de las culturas en diásporas (Clifford, 1999) o sociedades translocales (Hau'ofa, 1993), una serie de nuevos fenómenos tanto al interior de las ciudades, como al interior de los mismos grupos étnicos, las relaciones que se establecen con los habitantes de sus territorios históricos y sus vinculaciones materiales y simbólicas a él. *“En la compleja dialéctica de circulación cultural entre la tierra natal y los lugares en otra parte, las prácticas y*

relaciones tradicionales ganan nuevas funciones y tal vez nuevas formas situacionales...” (Sahlins, 1997 (a): 114).

Estas nuevas formas culturales, muchas veces hacen de los grupos colectividades bilocales, ya que desarrollan formas culturales diferenciadas y complementarias a lo menos en dos locaciones (Hau’ofa, citado en Sahlins, 1997b). En el caso rapanui: la Isla de Pascua y la ciudad de Santiago. De esta manera es posible reconocer a los rapanui en tanto tales, ya que por un lado se muestran culturalmente diferenciados del resto de la sociedad metropolitana, y por otro, poseen, efectivamente, bases culturales distintas, ancladas en una historia y en experiencias colectivas que los vinculan afectiva y concretamente con la Isla de Pascua, mediante flujos de personas, dinero, mercaderías e información de un lado para otro, permitiendo la reproducción cultural tanto en uno como en el otro lugar.

Estos procesos han sido definidos en el último tiempo como *experiencias diaspóricas* (Clifford, 1999) las que considero forman parte de la etnicidad urbana, en otras palabras: la etnicidad rapanui en Santiago posee una dimensión diaspórica.

Una dimensión diaspórica para la etnicidad urbana.

La teoría clásica inscribió a los grupos culturales en territorios delimitados de manera muy clara, y con cada territorio se pretendía una formación cultural determinada. Este localismo fue puesto en cuestión desde los postulados antes señalados. De manera contemporánea, se ha venido a emplear un nuevo aparataje conceptual para explicar los procesos étnicos desarrollados en los centros urbanos y que tiene por característica dejar a un lado los localismos y centrarse en los flujos mismos de las personas y cómo van desarrollando, en diferentes locaciones, sus identidades. Los conceptos de diásporas y experiencias diaspóricas, vienen a expresar dichos procesos. Con ambos conceptos voy a entender una serie de fenómenos, experienciales y discursivos, que están relacionados al desplazamiento de personas, su instalación y desarrollo de sus vidas en lugares alejados de sus tierras natales (Clifford, 1999) y los efectos que esto produce al interior de los grupos situados en múltiples lugares y en las sociedades de origen (Sahlins, *op.cit*).

La cultura en diáspora (Clifford, *op.cit*) se caracteriza en hacer que lugares separados se conviertan efectivamente en una sola comunidad, a través de la circulación de personas, dinero, mercaderías e información (Clifford, *op.cit*). Estas, según Clifford, “*suponen por lo general distancias mayores y una separación más parecida al exilio: un tabú constitutivo que pesa sobre el regreso, o la postergación de este para un futuro remoto*” (*Op.cit*: 303). Es en este sentido, la salida de parte importante de una población, con una tradición localizada en un territorio determinado hacia otro lugar distante de esta tierra natal, y su instalación en ese nuevo lugar, supone vivenciar, a nivel individual y colectivo, experiencias con dimensiones diaspóricas. Estas experiencias hacen de estos grupos sociedades por lo menos *bilocales* (Hau’ofa, citado en Sahlins, 1997b), ya que desarrollan formas de vida distintas en dos lugares, pero que se encuentran relacionadas por los vínculos que las personas mantienen entre un lugar y el otro.

Clifford habla de experiencias diaspóricas a las cuales han sido enfrentados los pueblos tribales²² por los procesos de desplazamientos a los cuales se han visto implicados y que lejos de disolver las culturas se han vuelto dimensiones de la vida tribal. “*Todas las comunidades, aun las de mayor arraigo local, mantienen circuitos de viajes estructurados, que vinculan a los miembros ‘en el hogar’ y los de ‘lejos.’*” (Clifford, 1999: 310). Las experiencias diaspóricas, si bien son múltiples porque dependen de las experiencias mismas en el proceso pueden ser resumidas, de manera analítica, como las formas que contienen “*una historia de dispersión, mitos/memorias de la tierra natal, alienación en el país que los recibe (¿mal?), deseo de regreso, apoyo sostenido a la tierra natal y una identidad colectiva definida en forma importante por esta relación...*” (*Ibíd.*).

Considerando todo lo anterior y la información que fui recopilando en la investigación en terreno y como se graficará en capítulos posteriores, las personas rapanui en situación urbana no se desvinculan de sus familias isleñas ni de sus familiares asentados en otros lugares como Tahiti, y los flujos que señalé anteriormente forman parte de las experiencias diaspóricas de los rapanui en situación urbana. Existen flujos de personas, donde cada

²² Clifford emplea el termino tribal para referirse a los pueblos indígenas o pueblos nativos.

rapanui recibe en sus casas a familiares, cercanos y lejanos cuando estos han tenido que venir al continente y ellos mismos tienen además un lugar donde llegar si regresan a Rapa Nui. También existen flujos de dinero, Lázaro Hotus, por ejemplo, recibía todos los meses el pago del arriendo de su terreno en Tahiti. Respecto a las mercaderías o bienes de consumo, circulan desde el continente a la isla, desde frutas, repuestos automotrices, ropas, hasta las plumas para la confección de los trajes tradicionales de Rapa Nui. Por otro lado, de la isla circulan alimentos y otra serie de materiales empleados como símbolos emblemáticos de la identidad rapanui. Y también informaciones, sobre todo de la política interna isleña, rumores que circulan a nivel familiar y extrafamiliar y noticias, tanto afortunadas como desafortunadas, así como nacimientos y muertes.

La dimensión diaspórica se relaciona a la etnicidad y la urbanidad en la medida que el proceso de dispersión trajo a la ciudad a los contingentes étnicos a instalarse en ellas, y como lo demuestran una serie de estudios realizados en Chile *“los migrantes indígenas asentados en la ciudad logran reactualizar su cultura de origen y desarrollar un proceso de reetnificación pese a la represión a lo étnico que ejerce la vida urbana...”* (Imilan y Lange, 2004: 7).

Estos procesos de rearticulación de sus identidades étnicas y las maneras de expresarla, hacen referencia a las etnicidades urbanas, nuevas formas de comunicar sus particularidades étnicas en el contacto cotidiano con muchas otras gentes consideradas culturalmente distintas. Poniendo en cuestión el proyecto homogenizante de la vida urbana, ya que las culturas indígenas no desaparecieron en su proceso de instalación en las ciudades, y en parte, esto se debe a las mismas experiencias diaspóricas, ya que *“permite percibir la posibilidad de existencia de una población translocal capaz de habitar ambos mundos, manteniéndose como partes interdependientes de una totalidad sociocultural”* (Sahlins, 1997b: 113). Esto, para el caso rapanui que aquí analizo, queda ejemplificado con los diversos flujos de personas, dinero, mercaderías e información, que en su conjunto dan a las identidades un basamento material y simbólico -forma y contenido- a la etnicidad rapanui en Santiago, donde lo material se encuentra en lo simbólico y éste en lo material, ya que son y permiten la demostración identitaria, indiscutible. Por ejemplo, con la circulación

de *Kie'a* -los pigmentos para pintarse el cuerpo- lo que se encuentra en las cuevas de la isla y que algunos rapanui en Santiago mandan a pedir a sus familiares, ya que este material es indispensable para sus presentaciones artísticas.

En el siguiente apartado voy a revisar en detalle cómo se han abordado los conceptos de identidad étnica y etnicidad para que finalmente podamos considerar que, más que depender del lugar, sea urbano o rural, la etnicidad tiene que ver con los contactos y relaciones interétnicas (Bartolomé, 1998; Cardoso, 1976) y que lo urbano es un contexto más en el cual es posible encontrar configurándose etnicidades, pero que tendría la particularidad de que los contactos y relaciones interétnicas son con muchas diferentes personas y grupos, por lo que los puntos de contraste serían de mayor amplitud y recurrencia.

II. IDENTIDAD ÉTNICA Y ETNICIDAD.

Identidad étnica y etnicidad son dos conceptos recurrentes en los estudios antropológicos contemporáneos. Irrumpen en el vocabulario de la disciplina alrededor de los años '60 y en los '90 se hacen de los temas más estudiados en antropología social casi en todo el mundo. Thomas Eriksen (1993) relaciona este incremento a dos hechos íntimamente relacionados. Por un lado, y de orden social, las transformaciones políticas y económicas en el mundo dadas fundamentalmente por los procesos de descolonización en diferentes partes del mundo, trajeron al cotidiano un sinnúmero de conflictos entre grupos diferenciados culturalmente, los llamados grupos étnicos. Y por otro lado, un cambio epistemológico en la disciplina que pasó de ver grupos aislados a considerar las interconexiones y relaciones entre grupos que se definen en oposición unos con otros. En este sentido "*etnia*" y sus acepciones "*identidad étnica*" y "*etnicidad*", vienen a configurar un nuevo escenario teórico y práctico para la antropología.

Eriksen plantea el nuevo escenario en los siguientes términos:

“Muchos de los pueblos estudiados por los antropólogos sociales se han visto implicados en movimientos nacionales de liberación o en conflictos étnicos en los estados postcoloniales. Muchos de ellos, anteriormente considerados como “tribus” o “aborígenes”, se han transformado en “minorías étnicas”... Algunos grupos étnicos se han movido a ciudades o centros regionales donde son llevados a contactos con gente de otras costumbres, lenguas e identidades, y donde con frecuencia establecen relaciones competitivas en la política y el mercado del trabajo.” (Eriksen, 1993: 8).

Es en un escenario de contacto mutuo donde el acceso antropológico a la identidad étnica y la etnicidad toma sentido, puesto que tanto el primer concepto, como el segundo, tienen que ver con procesos, construcciones e interacciones *“diádicas”* (Barth, 1976; Cardoso, 1968) y no con aislamientos perdurables en el tiempo.

No obstante la postura anterior, es necesario señalar que tanto la conceptualización de identidad étnica y de etnicidad tienen a lo menos tres grandes posturas teóricas. Los expertos han definido estos enfoques como: *primordialistas*, *instrumentalistas* y *formalistas*.

Se suele asociar a Clifford Geertz con los postulados *primordialistas* de la etnicidad (Briones, 1998), debido a que en su estudio sobre la constitución del Estado Nación de Indonesia, donde sus procesos de construcción de una civilidad homogénea e integrativa se vio impedido por el predominio de ciertos *“lazos primordiales”* de las colectividades que el Estado pretendía unificar. Se cristalizaron conflictos entre *sentimientos primordiales* y *sentimientos civiles*, por no querer pertenecer a ningún otro grupo más que al propio (Geertz, 2003: 223).

Geertz enumera, con un fin descriptivo, los focos en los cuales se concentraron los conflictos entre dichos sentimientos. El primero de ellos fueron los *“supuestos vínculos de sangre”* un parentesco metafórico en el cual se atribuyen pertenencia a la colectividad por compartir una descendencia sanguínea común. El segundo foco fueron las concepciones de *“raza”*, que si bien podrían confundirse con el primero, se refiere aquí a criterios

fenotípicos, como el color de la piel, la forma facial o la estatura, entre otras. Un tercer foco fue la *lengua*, que muchas veces -plantea Geertz- “*es el eje esencial de los conflictos de la nacionalidad*” (*op.cit.*: 224). El autor reconoce también a la “*región*” con formas de regionalismo que definen pertenencia, como otro elemento que desencadenó conflictos en la constitución de los Estados nación. Finalmente señala a “*la costumbre*” como una base de desunión nacional.

Ahora bien, para Geertz lo relevante no es establecer estos criterios objetivos de generación y mantenimiento de grupos diferenciados, sino los vínculos que los miembros de estos grupos establecen con estos elementos como formas de lealtades absolutas entre quienes comparten los contenidos de estos rasgos.

Los enfoques *instrumentalistas* “*ven a la etnicidad como un arma para la competencia social, como un factor que, por tanto, es político, contingente, situacional y circunstancial*” (Briones, 1998: 79).

Este enfoque surge como crítica a la ideología del crisol (*melting pot*) que fundamentó gran parte de la política nacional y nacionalizante en los Estados Unidos, y que es similar a cómo se intentaron construir las nacionalidades en América Latina, y del cual Chile no fue la excepción. Esta ideología hace referencia a que tanto los procesos de industrialización, urbanización y migraciones en masa tenderían a borrar las diferencias culturales y que consolidarían identidades homogéneas y nacionales. Pero esta hipótesis entró en cuestión a partir de la década del ‘70, principalmente en los Estados Unidos -y- nuevamente por medio de antropólogos y sociólogos de la Escuela de Chicago.

En un estudio ya clásico, Nathan Glazer y Daniel Moynihan (1970), describen los roles que tiene la etnicidad en la política, la economía y en la cultura en la ciudad de Nueva York, argumentando que los diferentes grupos étnicos que vivían en ella, tales como judíos, irlandeses, italianos, puertorriqueños y afro descendientes, lejos de mezclarse y aculturarse, se recrearon manteniendo su distinción como grupos, y al contrario, las diferencias se exacerbaban. En ese sentido existía un uso político de las diferencias.

Según este enfoque, la permanencia de los grupos étnicos, y por tanto de las identidades étnicas se deben a que estas les permiten a los grupos un acceso a recursos económicos y políticos que de otra manera no obtendrían, de este modo, los grupos étnicos son pensados como grupos de interés (Briones, *op.cit*). Ahora bien, lo central e importante de este enfoque es poder reconocer cuándo y por qué se activan los límites étnicos, y dónde las respuestas apuntan a este interés en el acceso a recursos económicos y a esferas de poder.

“...a pasar de sus matices, lo que globalmente se desprende de estas líneas de planteos es que la etnicidad debe ser concebida como una variable cuyas diversas magnitudes dependerían de la profundidad y alcance de la ideología cultural, del grado de movilización política, y/o de la capacidad de los mediadores políticos para transformar la identidad en ‘conciencia para sí.’ (Briones, 1998: 84-85).

Finalmente los postulados *formalistas* señalan que las identidades étnicas y las etnicidades son procesuales y contextuales. *“El acercamiento formalista, conceptualiza la etnicidad como un tipo de proceso social en el cual las nociones de diferencia cultural son comunicadas...” (Eriksen, 1991: 2)*, pero además, estas diferencias son construidas.

Es así que las identidades, al ser entendidas como procesuales y contextuales, abarcan los enfoques antes señalados. Los primordialismos aportan contenidos en la configuración de identidades, pero son los mismos grupos los que los definen y dan importancia, por lo que no son criterios objetivos. Por otro lado, las identidades siempre tienen componentes instrumentales, pero estos no son los únicos que explican la permanencia y la comunicación de los indicadores identitarios. De este modo cualquier acercamiento a la identidad de un modo determinista o uniexplicativo no encontrará asidero en esta investigación etnográfica.

Los rapanui enfatizan la importancia de hablar su lengua como un marcador diacrítico de su identidad étnica y que en ciertas situaciones emplean para marcar la diferencia, esto podría ser asumido como un criterio primordial, ya que indica un rasgo de aglutinamiento étnico. ¿Pero qué pasa cuando algunos miembros no manejan la lengua? Entran en acción

otros diacríticos, y estos se despliegan según la situación, por lo que podría asumirse como una acción instrumental, por ejemplo en el acceso a algún beneficio del Servicio Público, pero además, y como esta tesis se esforzará en demostrar, la conciencia de la diferencia está más allá de un uso instrumental de los diacríticos identitarios, y pasa por reconocerse culturalmente distintos de la gente del lugar donde están, producto de contrastar bases culturales que hacen referencia al “*estar en el mundo*” y que son distintas a las bases culturales continentales de “*estar en el mundo*”.

La identidad la entiendo como un fenómeno de dos caras: tiene que ver con nociones psicológicas en la constitución de la persona, y con construcciones sociales donde un conglomerado de individuos se auto define como un colectivo, un “*Nosotros*” (Cardoso, 1976; Bartolomé, 1998). Las identidades refieren a representaciones colectivas donde se definen los criterios de pertenencia a una colectividad determinada (Cardoso, 1976). Como un proceso, tiende a diferenciar e igualar a las personas de manera simultánea, aquí se construyen, inventan y consolidan diferencias, puesto que para reconocerse como tal, es necesario establecer un punto de contraste hacia un otro. De este modo esta concepción está necesariamente vinculada con la noción de contraste, puesto que sin éste es imposible identificarse como distinto. (Cardoso, *op.cit*; Bartolomé, *op.cit*; Barth, 1976; Eriksen, 1993)

Así la definición identitaria está en relación a la existencia de un otro, “*el otro como condición de afirmación de una identidad*” dirá Benoist (1981:20). Puesto que en él se encuentra todo lo que no soy, en el plano individual, y todo lo que no somos, en un plano colectivo. De acuerdo con Cardoso la “*identidad... posee un contenido marcadamente reflexivo y comunicativo, puesto que supone relaciones sociales en cuanto tanto un código de categorías destinado a orientar el desenvolvimiento de esas relaciones*” (Cardoso, 1976: 5). De acuerdo a este autor, la identidad tiene un carácter y opera de manera “*contrastiva*”, que para el caso de la identidad social es un contraste “*nosotros-ellos*”.

Mediante el contraste se define un *Nosotros* y unos *Otros*, pero la solidez del primero está dada por complejos mecanismos psicosociales, que en palabras de Miguel Bartolomé (*op.cit*) radican en una “*afectividad*”: un profundo contenido emocional al considerarse

semejantes. Así, identidad y afectividad hacen una conjunción sumamente llamativa y poderosa. “*El afecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos... su característica básica es estar dotados de un profundo contenido emocional. El encontrarse con otro afín es un reencuentro con nuestra propia identidad, ya que supone participar en los valores y símbolos que la definen.*” (Bartolomé, 2004: 48).

Finalmente, la identidad, vista como proceso social y cognoscitivo, indica el cómo los grupos y las personas elaboran una “*imagen especular*” de sí mismos, pero “*de todas maneras resulta necesario destacar que la identidad es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser si no formas de ser. Es decir que no existen esas identidades esenciales tan claras a los ideólogos de los nacionalismos, que pretenden reivindicar formas ahistóricas y generalmente falsificadas de la conciencia social...*” (Op.cit: 43). Las imágenes y maneras de ser sí mismos, además de ser procesuales, son también contextuales y por tanto cambiantes.

Nos adscribimos al “stock” de *imágenes especulares* que se elaboran en el proceso contrastivo, nos reconocemos o no en función de dicho stock, pero además actuamos en función de ellos. De acuerdo con James Clifford, cabría agregar que: “*la identidad, considerada etnográficamente, debe ser siempre mixta, relacional e inventiva*” (Clifford, 2001: 25).

Mixta, porque siempre están sujetas a un contexto de intercambio de imágenes y adscripciones; *relacional*, porque dependen los unos de los otros para auto definirse mediante el contraste; e *inventiva* porque se seleccionan criterios para establecer diferencias, y si estos son más bien ambiguos o poco claros, se inventan o se exportan de otros lados.

De esta manera, al enfrentarnos a la temática de la identidad debemos tener presente que esta es una construcción social, que define pertenencia y afinidad de unos frente a las

diferencias de otros, de manera temporal y contextual. Así lo que en un momento fue una característica identitaria de un grupo, en otro momento puede dejar de serlo.

Ahora bien, me interesa un tipo específico de identidad social y que se funda en la noción de *identidad contrastiva*, la identidad étnica. Miguel Bartolomé señala que no se debe confundir cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica “*ya que esta [última] es una forma específica de identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico...la identidad... a su especial concreción en el ámbito de lo étnico*” (Bartolomé, 2004: 42).

Identidad étnica.

Mi noción de identidad étnica es “*procesual, contextual e inventiva*”. Remite a la *conciencia posible* de pertenecer a una colectividad que se considera similar culturalmente. Igualdad fundada en criterios de contraste definidos en relaciones *diádicas* entre dos o más colectividades que se consideran culturalmente distintas (Barth, *op.cit*; Cardoso, *op.cit*; Eriksen, *op.cit*). Para Miguel Bartolomé, “*la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos.*” (*Op.cit*: 47).

Los grupos étnicos han sido entendidos como “*categorías emic de adscripción*” (Moerman, citado en Eriksen, 1993: 11) y remiten a grupos de personas que se juzgan pertenecer a un colectivo en relación a otro colectivo que a su vez se juzga ser distinto de este primer grupo. Siguiendo a Thomas Eriksen (*op.cit*), “*los grupos étnicos permanecen más o menos discretos el uno del otro, pero son conscientes de - y en el contacto con - los miembros de otros grupos étnicos. Además, estos grupos o categorías en cierto modo son creados por el mismo contacto. Las identidades de grupo siempre deben ser definidas en relación con lo que ellos no son - en otras palabras, en relación con los no miembros del grupo.*” (*Op.cit*: 10).

La antropología intentó por años establecer ciertos criterios -que se les puede llamar “objetivos”- para delinear a los grupos étnicos. Aquí se encuentran los enfoques primordialistas sobre la identidad. Dentro de los criterios que asignaban pertenencia se encontraba la lengua, el territorio, la organización política, los sistemas de creencias y el origen común. En este sentido, los grupos étnicos pretendían ser entendidos como grupos culturales, ya que su congregación y sentimientos de pertenencia dependían de compartir estos rasgos. Esta postura, además, señala que en la medida que estos criterios se iban perdiendo o cambiando, las colectividades étnicas irían desapareciendo. Es así entendible por qué los nacionalismos tienden a fijar ciertos criterios para imponerlos a los grupos étnicos internos. Fijar elementos inmutables permite borrarlos de la ideología nacional con el objetivo de construir una nacionalidad homogénea, tanto en criterios raciales como culturales. Se le debe a Fredrik Barth (1976) el haber establecido el deslinde entre grupo cultural y grupo étnico, argumentando que lo que constituye al segundo no es una cultura compartida, sino el establecimiento de límites de pertenencia y adscripción a categorías étnicas. En palabras de Barth *“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).

Ahora bien, las categorías de adscripción étnica, presuponen ciertas diferencias culturales, en este sentido Barth dirá que sólo son importantes los rasgos que los miembros de los grupos en interacción consideren significativos para los efectos diferenciadores.

Barth reconoce que los contenidos culturales de las dicotomías étnicas son de dos tipos, por un lado corresponden a *“señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un modo de vida, y 2) las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación”* (op.cit: 16). El grupo étnico tiene que ver entonces con el mantenimiento de límites de adscripción en función de dichas dicotomías étnicas de signos manifiestos y orientaciones de valores básicos.

Para Thomas Eriksen (*op.cit*), este “*simbolismo étnico*” tiene que ver con aspectos de orden ideológico que configuran el sentimiento de lealtad y pertenencia a las categorías étnicas. Al igual que para Miguel Bartolomé, la ideología en la conformación de la identidad étnica y por tanto del grupo étnico, tiene que ver con la creación de una “*conciencia posible*” de pertenencia a categorías que conforman una colectividad, imaginada *trascendente* y *permanente* en el tiempo, en términos de *ancestralidad* y *autoctonía* como criterio de realidad (Briones, 1998). Así se fundamenta que las identidades étnicas tengan lo que Bartolomé denomina “*bases culturales de la identidad étnica*” donde “*una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posee el grupo alterno. Es decir aspectos como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los otros, adquiriendo así una definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa.*” (Bartolomé, 2004: 79).

Si bien, este enunciado podría interpretarse como primordialista, ya que reconoce criterios que definen pertenencia, cabe señalar que la importancia de estos es atribuida por los mismos sujetos al definir su pertenencia al grupo étnico, en la medida que establecen diferencias entre grupos. Estas bases culturales, por ser culturales, no pueden ser reducidas a un listado objetivo y universal, si no más bien, ser entendidas como contextuales, pero de suma fuerza para las colectividades.

Los contenidos de la identidad étnica son construidos e incluso inventados en el contacto mutuo al juzgarse distintos culturalmente, es tarea de la ideología fijar y seleccionar dichas construcciones como inalterables y que indican la *permanencia*, la *trascendencia* y la *autoctonía* de la colectividad. Aunque no tengan aquella profundidad histórica y telúrica. En palabras de Eriksen “*las identidades étnicas deben parecer convincentes a sus miembros para funcionar - y también deben ser reconocidas como legítimas por los no miembros del grupo*” (Eriksen, 1993:69). Es así que las transformaciones en los contenidos de la identidad étnica son sutiles, dependen de las situaciones donde sean importantes.

Este último punto indica que finalmente la explicitación de las diferencias culturales, que dan sostén a la identidad étnica, importan sólo en ciertos contextos sociales, a veces una persona perteneciente a un grupo étnico “desplegará” los signos manifiestos de esa identidad étnica, mientras que en otros no lo hará. Cuando dichas diferencias son importantes en las relaciones sociales de contacto se está en presencia de la *etnicidad*. Bien lo ha indicado Eriksen (*Op.cit*), la etnicidad no es una propiedad de ciertos grupos en particular, la etnicidad es un aspecto de una relación social.

Así por ejemplo en los encuentros interétnicos entre rapanui y continentales afloran las diferencias en distintos niveles de profundidad. En un nivel de superficie, los *indicadores diacríticos* se ven en el uso de *signos isleños*, o en diferencias en las actitudes e incluso en los movimientos corporales, pero estas se contienen por bases culturales de significaciones, referencia al “estar en el mundo”, de entender cómo es el mundo, su orden, sus partes y de las diferencias hacia nosotros.

Etnicidad, relaciones interétnicas y comunicación.

Thomas Eriksen (1993) entiende etnicidad como “*un aspecto de una relación social entre agentes que se consideran como culturalmente distintos de los miembros de otros grupos con quienes tienen un mínimo de interacción regular... Cuando las diferencias culturales con regularidad hacen una diferencia en la interacción entre los miembros de los grupos, la relación social tiene un elemento étnico. La etnicidad se refiere tanto a los aspectos de beneficio como pérdida en la interacción, y a los aspectos de significación en la creación de identidad. De este modo, tiene un aspecto político, de organización así como uno simbólico.*” (Eriksen, 1993: 12).

En otras palabras se puede entender la etnicidad como la “*puesta en marcha*”, el “*despliegue*”, la “*manifestación*” de la identidad étnica, cuando dos identidades étnicas se confrontan. Siguiendo a Miguel Bartolomé, “*se puede apuntar que, dentro de las relaciones interétnicas, sería posible diferenciar la identidad o pertenencia al grupo étnico*

entendido como fenómeno cognoscitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo, de la etnicidad concebida como un fenómeno del comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembros de ese mismo grupo. La etnicidad puede así ser entendida como la identidad en acción resultante de una definida “conciencia para sí” ... (Bartolomé, 2004: 62-63).

La etnicidad es entendida aquí como los actos de comunicar la diferencia cultural y tiene que ver en un principio con actos clasificatorios entre *Nosotros* y los *Otros* donde se elaboran *estereotipos étnicos*, estos encausan sus relaciones sociales y comunican estandarizadamente sus diferencias culturales en función de comportarse de una manera determinada y diferenciada en una situación de contacto (Eriksen, *op.cit*), por lo general asimétrico. Siguiendo a Claudia Briones:

“...entendemos que la etnicidad como categoría de análisis debe apuntar a trabajar la producción social y cultural de estas asimetrías mediante el examen de procesos de formación de grupos donde su “ser diferentes”, lejos de estar simplemente “dado” por una cierta historia, una cierta cultura, una cierta lengua... se inscribe siempre en forma relacional desde y contra una macro y microfísica de poder que -de manera simultánea- ya recreando estándares de distintividad... y no distintividad..., así como dirimiendo su mutua jerarquía.” (Briones, 1998: 131).

Es por ello que considero que la etnicidad se crea y recrea en las relaciones interétnicas, es decir en las relaciones que establecen miembros de grupos que se consideran culturalmente distintos los unos a los otros, y donde esa diferencia cultural es la importante en la relación (Cardoso, 1976). Cuando son las diferencias culturales las que encausan las relaciones sociales, estamos presentes de un elemento étnico en ellas y que configura distintas etnicidades.

Procesos de Alterización: elaboración de estereotipos étnicos.

He argumentado hasta aquí que la identidad étnica y la etnicidad son dos construcciones sociales que se elaboran en contacto mutuo entre grupos que se juzgan diferentes culturalmente. En este proceso opera una lógica clasificatoria nosotros-ellos donde se elaboran las imágenes especulares de sí mismos y de otros. Es en este proceso de clasificación étnica donde se elaboran estereotipos. Ahora bien, la elaboración de estos se inscribe en *procesos de alterización* que llevan a cabo colectividades que se sitúan jerárquicamente al interior de una sociedad.

Claudia Briones (1998) plantea los procesos de alterización como aquellos tendientes a establecer y crear *diferencias*, muchas veces en tanto desigualdad.

“La alterización es una disyunción que de manera simultanea y necesariamente asimétrica co-produce al ego y al alter, inscribiendo en las subjetividades a ciertos sectores como un otro racial y/o cultural... en tanto construcciones sociohistóricas, raza y etnicidad no remiten a cualidades grupales inherentes a sujetos individuales o colectivos determinados, sino que son, ante todo, categorías que circunscriben sendas formas de alterización...” (Briones, 1998: 124).

La dinámica de alterización que termina en la configuración de estereotipos es doble, por un lado el grupo *“alter”* elabora estereotipos respecto al grupo en cuestión, que por lo general son estereotipos peyorativos. Y de la misma manera, el grupo *“nosotros”* elabora estereotipos negativos para el grupo *“alter”* y a la vez elabora estereotipos positivos de sí mismos, de este modo el contacto entre ellos está medianamente pautado por dichos estereotipos.

Ahora bien, dentro de las dinámicas de los Estados nación, los procesos de alterización y su subsecuente estereotipación han sido los mecanismos mediante los cuales se inscriben y fijan a los grupos internos en tanto otros y por lo general otros primitivos, justificando una serie de privilegios para los grupos hegemónicos que han alterizado al resto de las

poblaciones. Pero además de estos efectos negativos de los estereotipos Eriksen (*op.cit*) reconoce su utilidad social en la medida que “...si uno conociera la identidad étnica de alguien, uno sabría que tipo de comportamiento hacia ellos sería apropiado. Los miembros de cada grupo tenían nociones particulares sobre los vicios y las virtudes de los demás” (Eriksen, *op.cit*: 22). Cuando estas nociones se hacen parte del conocimiento cultural de los unos a los otros y en virtud de estos dirigen sus acciones - explica Eriksen- se les pueden llamar estereotipos étnicos. “Usado analíticamente en antropología social, el concepto de estereotipación refiere a la creación y aplicación consistente de nociones estandarizadas de las distinciones culturales de un grupo.” (*Op.cit*: 23).

Los estereotipos son relevantes en las relaciones étnicas porque dan cuenta de una explicitación de las diferencias culturales, en este sentido ellas se estandarizan en concepciones superficiales de los *unos* y los *otros*. Estas, siguiendo a Eriksen (*op.cit*), no son buenas descripciones de cada cual, pero importan en la medida que ordenan y clasifican el mundo social en categorías simples y de rápida captación para el encauzamiento de las relaciones sociales, justifican o restringen privilegios y además, son cruciales para definir los límites de los grupos mismos ya que: “...informan al individuo de las virtudes de su propio grupo y los vicios de los demás, sirven así para justificar el pensamiento de que ‘soy un X y no un Y’. En la enorme mayoría de los casos de estereotipos implican, de algún modo u otro, la superioridad del propio grupo.”(*Op.cit*: 24).

De este modo, estas imágenes especulares de “*nosotros*” hacia “*los otros*”, de “*los otros*” hacia “*nosotros*” y de “*nosotros mismos*” encausan, moldean y justifican las relaciones sociales diferenciales.

Dentro del *stock* de estereotipos que se han elaborado respecto de los rapanui, en la actualidad se destaca el de ser personas *sensuales*, lo que ha llevado a una verdadera *erotización* de la cultura rapanui, fundamentada de manera superficial por los niveles de desnudez que se despliegan en las danzas rapanui y en conjunción con los movimientos de

caderas tanto de hombres, pero especialmente, de las mujeres. Es así que muchas de las relaciones interétnicas tienen algún interés erótico.

Es en el uso y función de los estereotipos donde la identidad étnica puede ser comunicada de manera explícita o bien, ocultada. La etnicidad, por tanto puede apuntar a una “*sobre comunicación*” o una *comunicación sutil* de las diferencias culturales, en virtud de si los contextos son favorables o no para tal comunicación. Esto nos define dos configuraciones de la etnicidad: una, la visibilización de los demarcadores culturales o bien, la invisibilización de los mismos. De este modo habrá contextos sociales donde es posible comunicar la diferencia cultural y otros en que es mejor para el grupo o un miembro del grupo, mantener su identidad étnica en un bajo perfil, ya que en muchas ocasiones los estereotipos étnicos justifican privilegios de un grupo sobre otro.

En este sentido, la etnicidad se torna contextual y negociable, y no una carga siempre aparente de los grupos y sujetos, es por esto que la etnicidad “*puede ser de importancia variable en situaciones sociales, y son a menudo las misma personas que deciden su importancia*” (Eriksen, 1993: 32).

Ahora bien, existen procesos en los cuales algunos contenidos de los estereotipos étnicos de un grupo hacia otros pasan a formar parte del repertorio de estereotipos del mismo, existe un desplazamiento donde se asume que la imagen especular del “*otro*” hacia “*nosotros*” es correcta en relación a nuestra “*autopercepción*” como miembro del grupo, y de esta forma la etnicidad y también la identidad étnica se construye tanto por autopercepción como por percepción del otro, como por ejemplo, el potencial de la erotización para definir culturalmente a los rapanui.

Comprendiendo ahora que la etnicidad no es una carga siempre presente de los pueblos y que tampoco depende del lugar donde estos se sitúen, ya sea en áreas urbanas o no, lo relevante aquí es que la misma heterogeneidad de la ciudad implica la recurrencia de situaciones donde se juzgan diferencias culturales en la interacción social, ya que las relaciones urbanas se dan entre muchos “*otros*” culturales, a diferencia de lugares aislados

en que el “otro” cultural puede ser sólo uno. La ciudad muestra que la etnicidad puede adquirir múltiples formas, es decir, que las diferencias culturales pueden ser comunicadas en muchas instancias diferentes y de las maneras más diversas y creativas. Pueden ir desde hablar de tal modo, usar ciertos adornos o recurrir a actos concretos y concientes de comunicación, como la protesta que efectuaron algunos jóvenes isleños frente al Palacio de Gobierno durante septiembre del 2005 contra el proyecto de instalación de un Casino en Rapa Nui, donde abundaron los tocados de plumas y la danza rapanui, que como he dicho, es interpretada por los continentales con altos grados de erotización, por lo que esta protesta llamó mucho la atención de transeúntes, políticos y medios de comunicación, logrando el efecto deseado: demostrar el rechazo al proyecto y presionar así a las autoridades para no prestar apoyo a la iniciativa.

Ahora bien, dentro de los procesos de alterización del otro en la generación de estas imágenes especulares me interesa ver un tipo particular de alterización y concreción de un estereotipo específico, el “*exótico*”, ya que los rapanui han sido en el último tiempo caracterizados con este apelativo.

III. LA EXOTIZACIÓN DEL OTRO.

El exotismo parece ser un *fantasma* que ha recorrido el pensamiento antropológico a lo largo de su historia. Es frecuente leer en algunos textos clásicos donde se plantea que la antropología se aboca al estudio de grupos o pueblos *exóticos*, que describe costumbres *exóticas*, creencias *exóticas*, lenguas *exóticas*. Aquí, exótico parece ser una propiedad de algunos grupos u objetos. También es frecuente escuchar reprimendas cuando profesores y colegas dicen “*lo que has hecho es exotizar a...*” - un error grave en esta disciplina- donde exotismo adopta ahora tintes de etnocentrismo, como la incapacidad de entender dicho grupo dentro de su contexto cultural. Y por último, el exotismo -desde un punto de vista del sentido común- tiene aires de “*tropical, de palmeras y pieles morenas*”, como diría Víctor Segalen (1989), posee también algo de sensualidad, de atracción y erotismo. Pero en ninguno de estos casos existe una definición de exotismo, sólo ciertas propiedades poco claras de lo que sería algo exótico.

Ahora bien, debo aclarar desde ya que no creo que el exotismo sea una propiedad de ciertos grupos u objetos. Considero, siguiendo a Peter Mason (1998), que el exotismo es producto del *proceso de exotización*, el cual está en estrecha relación con los procesos de alterización en los cuales se generan *retóricas, imágenes y discursos* deseables del *otro*, los que operan como mecanismos de *representación* del *otro*, en el cual existe siempre una presentación de *algo* en otro contexto que genera una *unión metonímica* entre lo que se quiere *representar* y lo *presentado*. La *representación* por lo general hace uso imaginativo de lo que está *presente*. (Mason, 1998: 2).

Así por ejemplo, imaginemos una mujer de tez morena que adorna una de sus orejas con una gran flor, vestida con una tela floreada dejando ver sus hombros y pantorrillas, sentada en una playa de arenas blancas. Es, indudablemente, una polinésica. Si a este paisaje incluimos de fondo un moai, aquellas esculturas de piedras de Rapa Nui, esta mujer se transforma de manera inmediata, e incuestionable en una rapanui. Ahora bien, si quitamos la flor y la tela con la cual se viste y la cambiamos por un short y una polera, y de fondo ponemos el Palacio de la Moneda, la adscripción étnica, y los contenidos exóticos, se tornan dudosos.

De este modo lo planteado por Said (1990) para lo oriental es semejante para lo polinésico:

“El orientalismo se funda en la exterioridad, es decir en el hecho de que el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occidente... El producto principal de esta exterioridad es... la representación... Oriente deja de tener la categoría de otro lejano y a veces amenazante, para encarnarse en figuras relativamente familiares... y estas representaciones, para lograr sus efectos, se apoyan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad, y no en un Oriente distante y amorfo.” (Said, 1990: 41-42).

El orientalismo es entonces una forma de exotismo, una forma de construir alteridad, por lo que lo polinésico representado con la metonimia de la mujer adornada de flores, es el exotismo atribuido a la Polinesia.

Pero hay agregar que en la generación del exotismo polinésico, y en particular de los rapanui -por efectos del turismo- han participado también en su elaboración. Así, el exotismo puede ser comprendido en relación al *Indigenismo* planteado por Alcida Ramos:

“...una elaboración ideológica construida sobre la otredad y la igualdad en el contexto de la etnicidad y el nacionalismo. Dentro de este vasto campo simbólico y práctico uno encuentra muchos caminos en los cuales el indigenismo es manifestado... un prejuicio regional, conmiseración urbana, control Estatal, curiosidad antropológica, compromiso religioso, sensacionalismo en los medios de comunicación, o en voces indígenas... el indigenismo diverge del orientalismo en al menos una importante dirección... la participación de los indios en la construcción del indigenismo” (Ramos, 1998: 7). Y esto último es también posible en el exotismo polinésico.

El exotismo como paradoja y opacidad.

El exotismo se elabora en un desencuentro entre culturas, en el cual el conocimiento de las partes se torna conflictivo. De un movimiento cognitivo *nosotros* hacia *otros*, es en la imposibilidad de comprensión en el que hacemos del *otro* algo exótico (Mason, *op.cit*). En otras palabras, dotamos a estos *otros* de características inconmensurables, y de ellas los hacemos algo atractivo y deseable. El exotismo es una extraña forma en que la otredad es positivada. (Todorov, 2003).

Esta ambigüedad de lo exótico, es lo que hace de él algo llamativo. Tzvetan Todorov dirá que *“las actitudes que surgen de lo exótico serían... el primer ejemplo en el que el otro es preferido sistemáticamente al yo mismo.”* (Todorov, 2003: 305).

Nos encontramos entonces ante una paradoja, puesto que -como señalé- el exotismo tiene algo de no comprensión, de desconocimiento hacia el *otro*, pero sin embargo se hace algo elogiado. “*El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento...*” (Op.cit: 306).

Pero, ¿por qué desconocimiento? Porque lo que concebimos como exótico es necesariamente algo que está fuera de nosotros, fuera de nuestra cotidianidad y que le atribuimos una distancia, una lejanía significativa de nuestra propia cotidianidad. “*El exotismo no es otra cosa que esta mezcla de seducción y de ignorancia, este renovar la sensación, gracias a lo extraño...*” (Op.cit: 357).

Para Peter Mason (1998) el exotismo puede ser entendido como un intento de traducción en el que tratamos de hacer a este *otro* distinto algo comprensible, pero el resultado es justamente lo contrario, lo *lanzamos* fuera de toda comprensión, lo hacemos algo *opaco* y “*la opacidad de lo exótico sirve para enmascarar la inexpresividad de la comunicación.*” (Mason, 1998: 151). Mason expone algunas estrategias para reducir –aunque casi con nulo efecto- dicha inexpresividad. Señala las *equivalencias* como una estrategia recurrente, una traductibilidad mediante lo familiar, pero insiste Mason, esto corresponde a un modo de comunicación que no comunica nada. “*Lo exótico tiene una estructura especular, transmitiendo nada más que el eco vacío de sí mismo.*” (Op.cit: 152).

Como alternativa a este vacío de lo exótico, prosigue Mason, esta estructura especular opera de manera *iterativa*, es decir, conjugando repetición con alteridad. Al repetirse algo acumula transformaciones y se hace algo nuevo, este modo de operar da como resultado una superposición de significados, lo exótico está por tanto *sobre llenado*.

“*La tentativa de imponer un significado a los resultados exóticos en una serie de actos de superposición de significados, amontonados sobre el significado, esta acumulación de sí mismo estaría permitida por el rechazo al vacío de lo exótico por admitir cualquiera de los significados ofrecidos para su significación.*” (Op.cit: 154).

Estas estrategias del exotismo por mantenerse (las equivalencias, la iteración y el sobre llenado) retornan, o más bien, se reflejan en el generador de lo exótico, produciendo en la incomprensión -debido a su opacidad- la sensación de distancia inconmensurable entre el *uno* y *el otro*. Así lo exótico difícilmente sale de sí mismo, su misma estructura especular lo hace girar en torno a sí mismo mediante la iteración y el sobre llenado.

La sensación del exotismo

Considero que una vez que lo exótico se ha medianamente concebido, es decir cuando se presenta y representa algo supuestamente exótico, entrega -en palabras de Víctor Segalen (*op.cit*)- una *sensación*: la sensación de exotismo, una sensación de lejanía ante lo representado.

Víctor Segalen (1989) a principios del siglo XX fue uno de los pocos que reflexionó sobre el exotismo intentando comprender su “*esencialidad*”. Es reconocido por redefinir el concepto (Todorov ,2003; Clifford, 2001) desligándolo de su acepción tradicional ligada a *lo tropical*. Para Segalen el exotismo no se relaciona a la imagen cotidiana que se tiene del concepto, “*de las pieles morenas, palmeras y el casco colonial*”, esto es pseudo exotismo, el exotismo -nos dirá- “*no es... ese estado caleidoscópico del turista y del espectador mediocre, sino la reacción viva y curiosa ante el choque de una individualidad fuerte contra una objetividad cuya distancia percibe y saborea... El exotismo [es]...la percepción aguda e inmediata de una incomprensibilidad eterna...*” (Segalen, 1989: 22).

En otras palabras, el exotismo para Segalen es una sensación que se genera ante el *choque* de un sujeto ante un objeto, una sensación de *distancia*, de lejanía inconmensurable del *uno* hacia el *otro*: *una lejanía en el tiempo y en el espacio*.

Lo exótico entonces apelaría al sujeto observante una sensación de distancia temporal y espacial: una lejanía en el tiempo, generalmente hacia el pasado que señalaría y haría experimentar otros tiempos, quizás vivenciados por su propia sociedad en el pasado; y una

lejanía en el espacio en tanto geografía, aquello lejano y por tanto distante de nuestra comprensión y experiencia cotidiana. Es para Segalen esta *sensación* la que produce el efecto exótico “...*la embriaguez del sujeto al concebir su objeto; al saberse distinto del sujeto; al sentir lo diverso...*” (*Op.cit.*: 21), como por ejemplo, la desnudez esperada en los rapanui, o sus tocados de plumas, que evocarían otros tiempos y otros lugares, sumado al discurso aislacionista de Rapa Nui, los haría del todo, sujetos exóticos.

Ahora bien, para el autor el objeto es exótico en sí mismo, es una condición, una propiedad del objeto. Discrepo con Segalen a este respecto, pero comparto su reflexión sobre la sensación del observante, aquella distancia temporal y espacial imaginada entre el *uno* y el *otro* que daría el exotismo. Pero creo, apoyándome en Mason (1998), que este es producto de un proceso de exotización. Lo exótico no es exótico en sí mismo, sino porque algo ha sido sometido a un proceso que lo transforma en exótico.

El proceso de exotización y su desplazamiento.

Mason plantea que “*lo exótico nunca está en casa*”, y por ello su capacidad de asombro del que observa, pero, si concebimos que lo exótico no es una propiedad del ser o del objeto, sino un producto de un proceso ¿qué produce lo exótico? Mason responde que lo exótico es producto de un proceso de *descontextualización*, en el cual -digamos un objeto- es sacado de su contexto original y es reinstalado en otro. Es aquí, en la *recontextualización* donde adquiere nuevos significados, poco relacionados a su significado original.

“Lo exótico es producido por un proceso de descontextualización: tomado desde un escenario cualquiera (es este ‘cualquiera’ el cual lo vuelve exótico), es transferido a un escenario diferente, o recontextualizado. No es el contexto geográfico o cultural ‘original’ los cuales son valorados, sino la congruencia de los objetos en cuestión para asumir nuevos significados en un nuevo contexto.” (Mason, 1998: 3).

Junto con lo anterior lo exótico requiere que siempre algo sea *presentado*, es decir mostrado fuera de contexto, pero esto *presentado* requiere ser *representado* en el nuevo

contexto, es decir, reelaborado, creado imaginativamente mediante trazos poco definidos en el nuevo contexto para que adquiriera nuevos significados. La *representación* entonces, se hace con una diversidad de trazos sacados de diferentes contextos geográficos y etnográficos para elaborar un nuevo “objeto” indefinido: exótico. Lo exótico no es respetuoso a la especificidad geográfica ni menos etnográfica.

Ahora bien, otra forma de construir lo exótico es mediante la búsqueda y comprobación de imágenes conocidas del otro, comprobando las preconociones sobre los otros pueblos. Es en el caso de Rapa Nui, la forma contemporánea de producir el exotismo, donde las nociones para la Polinesia en general, de mujeres y hombres hermosos y sexualmente libres (Caranci, 1998) es aplicado a la población rapanui, tanto en la isla, como en el continente.

Lo exótico puede verse como parte de una relación diádica analógica, se sitúa al medio de dos, en la imposibilidad de comprensión del *uno* hacia el *otro*, donde a este *otro* se lo dota de una distancia inconmensurable, puesto que, necesariamente, para lograr la sensación exótica, ha sido sacado de contexto. Y es analógica en la medida que este *otro* es en cierta medida *refractario* al *yo*. Mason dirá que lo exótico entrega “*ecos vacíos de sí mismo*.” (Mason, 1998: 152). Lo exótico es autoreferente, vuelve sobre sí mismo. Así, desde la mirada exótica a la desnudez rapanui, esta no es una base cultural que tendría que ver con una socialización temprana donde el cuerpo no es considerado algo tabú o vergonzoso, muy por el contrario algo digno de cultivar y mostrar en su bellaza, sino que es visto como un rasgo de lo exótico y de lo naturalmente erótico de las culturas polinésicas, sobre todo por su clima cálido donde la vestimenta no sería necesaria.

Ahora bien, “*La proliferación de lo exótico es el resultado de la acumulación de significados sobrepuestos*” (*op.cit*:154), y de ahí la dificultad en el acto de traducción y por tanto la imposibilidad de conocimiento en la generación del otro exótico. Lo exótico es susceptible de recibir múltiples significados, ya que al no estar en su contexto, lo exótico emplea el nuevo contexto para redefinirse y mantenerse particular. Esto último es de suma importancia ya que el mismo Mason sitúa finalmente el exotismo como un “*trazo de*

alteridad”, un mantenedor de la diferencia soportando la doble distancia que señalé anteriormente, pero como trazo de alteridad hace de lo exótico un pseudo exótico, ya que su fuente de producción no es una realidad extralingüística, al contrario, es generado en el mismo discurso exotizante, es este lo que hace del *otro* algo exótico.

“Lejos de tener su origen fuera (la raíz que quiere decir el prefijo exo-) entonces, lo exótico es producido dentro del discurso. Esto asume la forma de una representación, pero donde la relación a su referente es de una opacidad o vaciedad. Lejos de ser un signo transparente por el cual algo más puede ser visto, las funciones exóticas según el signo que es en sí denso y que detracta mérito a su propia referencialidad. Lo exótico falsamente se refiere fuera de sí mismo hacia aquel único referente de quien sólo se responde...” (Op.cit: 163).

El proceso de exotización construye una realidad exótica, la cual permite e impulsa a los sujetos, grupos u objetos exotizados, a situarse como exóticos, en tanto que potencia el discurso de resistencia a los intentos y categorías que tratan de incorporarlos o asimilarlos a un discurso homogéneo, permitiendo que conserven cierta particularidad identitaria.

“El proceso a través del cual se produce lo exótico crea un efecto de realidad- pero el de una realidad exótica -lo cual favorece la permanencia de aquello que se resiste al discurso que se inclina por incorporarlo, a asimilarlo... pero este otro opaco no existe fuera del discurso que lo lleva a ser. Es un pseudo otro, tal como lo exótico es un pseudo exótico, desovado por el discurso del mismo que entonces re-presenta su producto como exótico.” (Op.cit: 163-164).

De este modo, y tal como la historia colonial ha inscrito a la Polinesia dentro de una geografía cultural exótica y erótica, no es de extrañar que los discursos identitarios apelen a estas construcciones a la hora de establecer su ser diferente. Rapanui, como parte de la Polinesia, es también parte del mundo exótico y erótico, y del cual, los rapanui han sabido sacar provecho de aquellas imágenes en sus relaciones interétnicas con los continentales. Pero como veremos en el capítulo siguiente, la figura de los isleños eróticos es una de las

formas que el discurso colonial y exotista ha construido sobre los rapanui, en tanto alteridad.

Si bien lo exótico es una construcción que el *yo* elabora sobre el *otro*, en el cual se “*reduce al otro a lo mismo en el acto de contemplación...*” (*Op.cit.*: 159), el hecho de que lo exótico no sea producido fuera de un discurso, ni sea una realidad externa a él, hace que este *otro* nunca sea pasivo a los intentos de asimilarlo, llega a tomar aquel discurso exotizante como propio para situarse como diferente ante este “encuentro”. En este sentido cabe señalar que:

“... como concepto, lo exótico está siempre siendo objeto de renegociaciones; como una invención, está siempre abierto a la reinención; como campo de fuerza en el cual el Uno y el Otro constituyen uno solo en una relación desequilibrada, está siempre abierta a la contestación.” (*Op.cit.*: 2)

Es decir, lo exótico es susceptible de apropiación y ajuste del sujeto exotizado, esto se podría ejemplificar con la idea señalada anteriormente referida a la elaboración de estereotipos étnicos y sus respectivas adscripciones. Si un grupo caracteriza a otro con tintes y trazos exóticos, este último puede situarse, con posterioridad, desde esta perspectiva, transformando estas alterizaciones en mecanismos de auto adscripción identitaria. Vale decir, estos tintes y trazos de exotización pueden ser apropiados e incluidos en los elementos de identidad del grupo. Así el exotismo como fuente de representación del *otro* se convierte en fuente de autoadscripción identitaria. Cuando los rapanui asumieron la mirada erotizada de su cultura se valieron de este mecanismo de apropiación de la mirada exótica, de este modo las nociones de sensualidad respecto de algunos aspectos de la cultura rapanui forman parte del discurso identitario, por lo menos en cuanto a la forma, ya que el fondo es llenado de contenido cultural.

Así planteo que pueden existir desplazamientos desde la concepción exotista hacia concepciones identitarias. Dentro de estos procesos de desplazamiento de concepciones, Claudia Briones (1998) ha reflexionado en torno al concepto de *aboriginalidad* como

mecanismo mediante el cual los pueblos indígenas establecen y muchas veces crean sus diferencias ante la sociedad nacional, donde “*diferencias culturales reales o imaginadas entre conquistadores y conquistados acaban volviéndose parte de autoimágenes conflictivas y condicionando la producciones culturales actuales de las poblaciones subalternas...*” (Briones, 1998: 188).

Como el discurso exotizante *lanza* a los sujetos exóticos fuera de la cotidianidad del *yo*, situándolos como pertenecientes a otros tiempos y otros lugares, la generación de mecanismos y contenidos de diferenciación quedan a disposición de este *otro* pseudo exótico para construir *su ser diferente* frente a este productor de exotismos.

La *aboriginalidad* tiene que ver con establecer dichas diferencias y por tanto construir una etnicidad al definir una *descendencia* directa desde pueblos del pasado, y una *autoctonía* respecto al territorio de aquél pueblo pretérito. La *aboriginalidad* es entonces un proceso de *marcación* y *automarcación* en los cuales *el ser diferente* se torna lo relevante (Briones, *op.cit*), y este *ser diferentes* está dado por pertenecer a colectividades que se piensan a sí mismas y son además pensadas por otros siendo trascendentes en el tiempo y del lugar. En este sentido la *aboriginalidad* es también producto de prácticas e ideas sobre los unos y los otros. Para Claudia Briones “*es un proceso de de marcación y automarcación, un proceso de inscripción de prácticas donde categorizaciones ‘aborigen’ y ‘no aborigen’ (con sus distintos etnónimos y gentilicios) han sido redefinidas en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes.*” (Briones, *op.cit*:160). Y es en esta producción donde los criterios de otredad se configuran en tanto desigualdad y subordinación, en el cual diferentes factores históricos han ido convirtiendo a unos y otros en grupos subalternos de distinto tipo (*ibíd.*).

La autora plantea que la producción de nociones de *aboriginalidad* ha estado enmarcada en a lo menos tres dimensiones donde al *alterización* se transforma en subordinación. En primer lugar se refiere *los recursos en disputa* que estados coloniales han alienado a las poblaciones nativas en su consolidación como tales, que por lo general han sido centrado en *la fuerza de trabajo* y en *la tierra*, *aborígenes* en tanto mano de obra y

aborígenes en tanto ocupantes de un territorio alienable. La segunda forma de producción hace referencia a *los medios políticos* con los cuales las poblaciones son incorporadas a los regímenes coloniales y post coloniales donde, de manera simultánea, se los construye como diferentes “*para incorporarlos a un único sistema social y cultural de dominación.*” (*Op.cit.*: 171). Por último, se refiere a las *concepciones sociales* que tienden a la “*reducción de grupos e individuos a símbolos [lo que] exige un proceso de estereotipación...*” (*Op.cit.*:185) lo cual opera negando los contextos históricos y sociales en los cuales se construyen dichas representaciones, neutralizando así las capacidades sociales de los grupos en cuestión. En este sentido, “*la aboriginalidad todavía implica una relación de subordinación.*” (*Op.cit.*: 188), y la historia cultural y producción de lo rapanui -como veremos a lo largo de esta tesis- así lo demuestra.

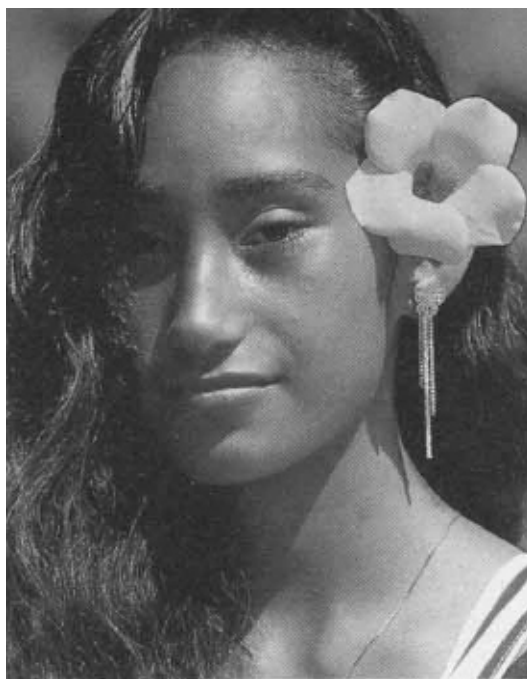
El discurso de producción de exotismos es apropiado y llenado de contenidos culturales validados en el simbolismo étnico de la descendencia y la autoctonía con un lugar determinado. Las miradas exotistas quedan así subsumidas bajo criterios de aboriginalidad, como las *concepciones sociales* en el caso de las supuestas características sensuales de las danzas rapanui como criterio de exotización.

Como veremos más adelante, las danzas rapanui a ojos de los continentales, son sensuales y eróticas por los movimientos de las caderas, que emularían los movimientos de una relación sexual, y por la escasa vestimenta que se emplea para danzarlas, por lo que existe un interés en ellas. Pero para los rapanui, la desnudez no es problemática y en la danza se comunica una historia, un espacio de la memoria.

De este modo se hace coherente pensar en que las alterizaciones y las representaciones exotizantes puedan transformarse en mecanismos de autoadscripción identitaria, convirtiéndose en fuentes para la construcción y mantención de una noción de aboriginalidad, aquella forma particular que adquiere la etnicidad en este contexto en el cual el ser diferente tiene que ver con una diferencia cultural.

Si sumamos a lo anterior el desarrollo de las etnicidades en contextos urbanos esta relación entre exotización y aboriginalización tiene que ver con profundizar y evidenciar la autenticidad cultural de los rapanui en situación urbana, a veces puesta en cuestión (Sissons, 2005) tanto por la sociedad metropolitana como por la misma sociedad isleña. De este modo se hace coherente pensar en que las alterizaciones y las representaciones exotizantes puedan transformarse en mecanismos de autoadscripción identitaria, convirtiéndose en fuentes para la construcción y mantención de una noción de aboriginalidad, que para el caso que aquí analizo, puede ser visto como *rapanuidad*, es decir, todo aquello que hace a los rapanui, rapanui.

Ahora bien ¿cómo han sido pensados los rapanui y que los han hecho sujetos exóticos y exóticos? En el siguiente capítulo desarrollo las figuras de exotización que se han elaborado a lo largo de la historia colonial rapanui, mediante las cuales se ha pretendido aprehenderlos y comprenderlos. Veremos también los efectos que producen estas figuras para la configuración de la etnicidad rapanui, donde algunas siguen intereses coloniales, neutralizadores; y otras, intereses para la aboriginalidad, en tanto autenticidad.



Fotografía aparecida en el diario El Mercurio el 3 de septiembre de 1996, representa una típica imagen exotizante de una mujer rapanui y polinésica.

CAPÍTULO CUARTO:
REPRESENTACIONES DE LO RAPANUI.

I. DEL DISCURSO COLONIAL Y SUS REPRESENTACIONES.

En este capítulo trabajo las construcciones discursivas sobre el otro rapanui. La finalidad es poder reconocer las figuras con las cuales Occidente ha intentado aprehender a los isleños inscribiéndolos como un otro exótico, el que evocaría otros tiempos y otros lugares (Segalen, 1989), para vislumbrar así los espacios que los rapanui han ido ocupando en las mentes de sus colonizadores.

He puesto atención a los discursos sobre ellos, contenidos en un amplio corpus de material escrito a lo largo de tres siglos, este material, en palabras de Rojas Mix correspondería a un “*encadenamiento de imágenes con vínculos temáticos o problemáticos recibidas a través de diversos medios audiovisuales, [el cual] el individuo interioriza como referente o el estudioso reconoce como conjunto...*” (Rojas Mix, 2006: 19). Este material forma parte de lo que el autor llama *imaginario*, en este caso, de lo rapanui. Si bien Rojas Mix centra su reflexión sobre las representaciones visuales, no difiere de manera significativa a mi tratamiento del material escrito sobre Rapa Nui, que al igual que un conjunto de imágenes visuales paradigmáticas, estos discursos construyen también esta imagería.

La mayoría de los informes escritos a los que haré referencia han sido fuentes de muchas de las investigaciones sobre Rapa Nui, desde las más serias hasta las anecdóticas, pero aquí no las veré como recipientes de información de hecho, o como contenedores de una realidad histórica, si no más bien, como narraciones que configuran la imagería de Rapa Nui, de sus habitantes y de la cultura isleña en general. Cada narración construye un mundo imaginario (Mason, 1990) el que pocas veces sale de sí mismo, pero que dan forma a unos fuertes y perdurables criterios de realidad (Mason, 1990; Mason, 1998).

Parte de la hipótesis que sostengo es que estas figuras sobre los rapanui forman parte de un bagaje de conocimiento -no necesariamente verdadero- el cual se ha ido incorporando para acercarnos a Rapa Nui, las que emergerán en situaciones de contacto interétnico entre continentales y rapanui contemporáneos. Vale decir, que en las relaciones interétnicas estas figuras pueden estar gatillando y canalizando dichas relaciones.

Transitaremos por la historia de las representaciones sobre Rapa Nui que comienza con la crónica del capitán holandés Jacob Roggeven, quien coloca en el mundo cognoscible una extraña tierra; hasta las inscripciones contemporáneas de los rapanui producidas en Chile, dentro del proceso de ocupación y chilenización de la isla y de la cultura isleña misma, y que -según pienso- han fraguado en consistentes formas de exotización -en particular de erotización- de lo rapanui. Quiero identificar qué, de estas representaciones, se ha perdido en la historia misma y qué se ha permeado hasta hoy para configurar el bagaje de imágenes retóricas y discursos que construyen lo rapanui como categoría de adscripción por otro. En definitiva, cómo se han pensado a los rapanui y cómo los queremos ver en la actualidad, cuando -como hemos visto- la mitad de la población rapanui vive en el continente.

Mi atención a las narrativas se centró en las representaciones sobre los isleños, cómo los describen, cuáles son sus actitudes y cómo estos se sujetan dentro de la narración, muchas veces anclada en una retórica naturalista que evoca una realidad vivenciada.

Las narraciones que analicé son los diarios y bitácoras de los principales, e hípercitados, viajeros y exploradores que arribaron a Rapa Nui durante el siglo XVIII, las crónicas de los primeros evangelizadores y viajeros del siglo XIX y una amplia producción naval, parroquial y periodística producida en el siglo XX y principios del XXI.

Del siglo XVIII trabajo la bitácora del Almirante Jacob Roggeven (1722)²³, algunos documentos de la expedición española del Capitán Felipe Gonzáles de Haedo (1770), la narración del Capitán James Cook (1774), la del Conde de La Pérouse (1786), el informe del Capitán Charles Bishop (1794) y el relato del Capitán ruso Otto von Kotzebue, junto al

²³ Los números entre paréntesis indican el año de arribo a Rapa Nui.

del artista a bordo, Louis Choris (1816). Hago el corte aquí, incluyendo esta crónica del siglo siguiente porque la forma de su producción está sujeta a la experiencia del viaje de descubrimiento, y no la incluyo como crónica del siglo XIX propiamente tal, porque este siglo marca un cambio de contexto en las relaciones entre los isleños y los extranjeros.

Durante el siglo XIX se producen los más fuertes y bruscos cambios en la forma de vida isleña, se inicia el proceso de deslocalización con el pillaje esclavista, la colonización presencial de la isla con su evangelización por parte de la Congregación de los Sagrados Corazones de Picpus con sede en Tahiti, la explotación comercial de la población por el despótico colonizador francés Dutroux Bornier, y su reducción demográfica a límites extremos. Paralelo a esto, por muy contradictorio, en este siglo se escribió una crónica llena de un exotismo romántico (Loti, 1998) donde la presencia europea no se señala, sino como un detalle irrelevante, lo que contrasta radicalmente con otra crónica de años anteriores en la cual los isleños eran una sociedad en vías de la extinción producto de las epibidias introducidas en los últimos años (Gana, 1885). Para este período se analizaron las narraciones de Eugenio Eyraud (1864), primer misionero y europeo en asentarse en la isla; un escrito del Padre Hipólito Roussel (1866), continuador de la labor iniciada por Eyraud; el informe del capitán chileno Ignacio Gana (1870) y las narraciones de Pierre Loti (1872) y Alfonso Pinart (1877).

Finalmente, el siglo XX, con la entrada en escena definitiva de Chile y su intento por chilenizar Rapa Nui. En este período analicé una serie de artículos periodísticos a lo largo de las décadas, informes navales y revistas de circulación popular.

Las representaciones de los primeros años de ocupación chilena se caracterizan por ser elaboradas por capitanes navales de los barcos que llegaban a Rapa Nui en pos de su abastecimiento con bienes occidentales. Hasta la década de los '30 los principales informes que existen son los escritos por los capellanes de estos barcos. En sus crónicas se destaca la instalación de un "*proyecto civilizatorio*" el que toma por rutas principales, cristianizar, vestir y recatar a la población, desnuda, pagana y libertina de Rapa Nui. Luego, al conmemorarse 50 años de anexión, se reconocían los avances de dicho proyecto, pero a la

vez, se resaltaba el carácter libertino (en lo sexual) de la población, junto con la presencia de la enfermedad de la Lepra. Ambas figuras consolidadas hasta la década del '60, donde las narraciones sobre la isla se centraron en el alzamiento de Alfonso Rapu que desencadenó el establecimiento del gobierno civil y el reconocimiento de la ciudadanía chilena a los isleños. Para el '70, y que se profundizará llegado el nuevo siglo, las narraciones se centran por un lado, en el desarrollo económico y material de la isla, como campaña modernizante de la dictadura militar; y por otro, en el desarrollo del turismo, del cual emerge un ideario nativizante y erotizante de la población rapanui que consolidará las figuras de principio del siglo XXI.

Del análisis temático que efectué de cada una de las narraciones, pude establecer seis figuras de representación de los rapanui, las cuales los han inscrito como tales dentro de la historia colonial y que han dado marco a las relaciones entre los isleños y los extranjeros. Esta imaginería de lo rapanui está formada por las figuras de los isleños *fieros*, *ladrones*, *enfermos*, *flojos*, *infantiles* y *eróticos*.

Ahora bien, estas figuras no son exclusivas de cada narración, sino que dentro de cada una están presentes varias de ellas, haciendo de los rapanui representados, sujetos polisémicos y muchas veces contradictorios dentro de una misma narración. Sin embargo, es también posible reconocer cierto predominio de una figura por sobre las otras, según el período histórico y los agentes implicados en relaciones con los isleños.

De este modo, la figura *isleños fieros* está con mayor medida enfatizada en las narraciones de los primeros contactos y en el inicio de la evangelización. La figura de los *isleños ladrones* corresponde a una figura transversal dentro de la historia de las representaciones y ha sido uno de los fuertes estereotipos que se han generado hacia los rapanui en tanto que ellos cuestionan y tensionan los criterios de propiedad occidentales.

Los *isleños enfermos* es una figura que se desarrolla con la entrada en escena de Chile en la colonización de Rapa Nui. La narración de Ignacio Gana (llegado a la isla como capitán de la corbeta O'higgins en 1870) adjunta un informe médico de Tomás Bate, el que

deja de manifiesto las precarias condiciones sanitarias y médicas de la población isleña, lo que se ve incrementado en el transcurso de la historia por el énfasis que se le dio a los casos de lepra. Esta figura empieza a decaer a finales de la década de 1950.

La figura de los *isleños flojos* se construye durante los primeros años de ocupación chilena y se ve incrementada durante los años de explotación ganadera tanto por la empresa Williamson & Balfour como por la Armada. Esta figura fue fuertemente cuestionada por el párroco Bienvenido de la Estela durante la década de los '20 del siglo pasado y se diluye medianamente con el alzamiento isleño que desencadenará la instalación del gobierno civil en la segunda mitad de los '60.

Los isleños *infantiles* es una figura recurrente a partir del siglo XIX y tiene que ver con positivar las actitudes y prácticas culturales isleñas en la medida que permiten instalar la superioridad de la cultura extranjera. Esta figura se contiene por un paradigma que hizo de la Polinesia en general -y que llegan retazos de éste a Rapa Nui- una metáfora de *Paraíso*, creada a fines del siglo XIX, pero que a partir de la década del '60 se hace *el* contexto con el cuál se pretende entender a la cultura isleña.

La siguiente figura se sostiene también de este paradigma del Paraíso, y es la de mayor predominio en la actualidad, corresponde a la figura de los *isleños eróticos*. Esta es una figura transversal en toda la historia pero que en las últimas dos décadas se ha hecho *la* representación sobre los isleños y sus prácticas culturales. Esta figura tiene dos variantes, una *negativa* y una *positiva*. Variantes que están en estrecha relación al autor de la narración y al tipo de relaciones que éste estableció -o quiso establecer- con los isleños. Así, las narraciones de los capellanes navales enfatizan un erotismo negativo, lascivo, promiscuo, que al terminar con él se estaría *ad portas* de la civilización. En cambio, las narraciones turísticas, periodísticas y lo que se puede desprender de los comentarios de los marinos que los mismos párrocos comentan, señalan un erotismo positivo, de una belleza desnuda y de encuentros sexuales distendidos, toda vez que los rapanui se presentan como unos sujetos y una cultura sexualmente liberada, en contraposición a la reprimida sexualidad chilena.

Cada figura cumple una función retórica, destinada a persuadir, conmover y convencer para hacer de la descripción una realidad extralingüística, pero como se irá argumentando, operan como discursos que opacan la posición de los isleños en el mundo, modifican la historia y finalmente se consolidan como criterios de la realidad isleña.

Es interesante señalar aquí que esta imaginería rapanui es similar, tanto en su forma de producción como en sus contenidos, a la imaginería que se ha construido sobre Oceanía y en particular sobre la Polinesia. Los distintos mecanismos de colonización de las islas del Océano Pacífico, los viajes de descubrimiento, la evangelización presencial y la anexión por parte de un estado colonial, han fraguado en figuras muy similares. Caranci (1998) en un estudio de las visiones europeas sobre Oceanía, señala la construcción de una imaginería del Océano único, aunque vasto, que se construyó con las retóricas del:

“... ‘buen salvaje’, ‘inocente’, de ‘vida apacible y natural’ de los ilustrados, pero tampoco ahora falta, para algunos viajeros y para las tripulaciones europeas, el ‘salvaje repugnante’ o ‘asesino’. Ya en el XIX, con la colonización burguesa y con los primeros pasos de la destrucción cultural, aparece el ‘salvaje holgazán’ (porque no quiere trabajar... ¡para el dominador!), ‘sumiso’, ‘abyecto’, ‘lascivo’, ‘incapaz de progreso’, ‘borracho’, ‘infantil’, ‘levantisco’, ‘degenerado’. Pero aparece ahora también una nueva versión, menos edulcorada, del ‘indígena feliz’: cristianizado, con el cuerpo cubierto, trabajador y disciplinado, que asciende de la mano de los europeos...” (Caranci, 1998: 75).

Como veremos a continuación, estas figuras son, con algunos matices, la misma imaginería para Rapa Nui y su población

II. RETÓRICAS Y FIGURAS DEL RAPANUI EXÓTICO.

A continuación desarrollaré cada uno de las figuras atendiendo su desarrollo interno como representación de lo rapanui. El orden en el cual se presentarán tiene un correlato con su desarrollo en el tiempo, tal como lo he indicado anteriormente, pero ya que cada narración desarrolla más de una figura, he preferido verlas como categorías del discurso

colonial exotizante sobre los rapanui, algunas de las cuales están en uso potente en la actualidad. Finalizaré este capítulo incorporando retazos de la voz de los isleños respecto a las figuras que se reconocen hoy como las que describirían lo rapanui, y argumentaré que estas figuras desvían la atención y centran el interés por los isleños en su componente estético generando una sensación de exotismo (Segalen, 1989), dejando opacada cualquier tentativa de una etnicidad política.

Retórica de los isleños fieros.

Para comenzar una cita de la bitácora de Jacob Roggeven del primer desembarco europeo en Rapa Nui y los sucesos que acontecieron.

“Por la mañana [del 10 de abril de 1722] seguimos [hacia la costa] con los tres barcos y dos embarcaciones, acudieron 134 personas, todos armados con mosquetes, pistolas, y machetes... [Los barcos] se mantendrían cerca para botar anclas, dejando a veinte hombres armados arriba... el bote de la Galera Africana [uno de los tres barcos holandeses], fue montado además con dos carronades en la proa. Habiéndonos ocupado de todas estas disposiciones, procedimos a desembarcar en orden, pero manteniéndonos bien juntos, y trepamos por las rocas, que son muy numerosas en la orilla del mar... haciendo signos con la mano a los nativos, quienes se apretaron alrededor de nosotros en gran número... Tenía hasta ahora, un cuerpo de batalla formado por todos los marineros de los tres barcos... Después de estar nuestras fuerzas en disposición, marcharon adelante para hacer sitio a nuestra gente que estaban detrás... cuándo, bastante de improviso y a nuestro gran asombro, cuatro o cinco tiros fueron oídos tras de nosotros, juntos a un vigoroso grito “¡Es el momento, es el momento, fuego!”... más de treinta tiros fueron disparados, y los Indios, que estaban asombrados y asustados, reaccionaron huyendo, dejando 10 o 12 muertos, además de heridos... ¿quien había dado la orden de disparar, y qué lo había inducido a hacerlo? Al cabo de un rato el ayudante del piloto del barco Thienhoveen subió diciendo, que él, con otros seis, estaban al final del grupo; y que uno de los nativos puso su hocico en sus ropas para arrebatárselas, él lo golpeó; y, por demás,*

* En el texto en inglés se escribe *muzzle*, lo cual literalmente es hocico.

que otro indio había intentado quitarle la chaqueta a uno de los marineros, y que algunos nativos, viendo a nuestros hombres resistirse, recogieron piedras haciendo gestos amenazantes como para tirárselas, por lo cual... fue causado el tiroteo por parte de la pequeña tropa, aunque declaró que hasta entonces no había dado ninguna orden de esa índole.” (Roggeven, 2005:26-27).

He ahí el incidente, llenos de temores los holandeses sólo supieron repeler la transgresión a sus criterios de propiedad con la fuerza de las armas. Si bien este es el hecho puntual, llama la atención cierta atmósfera de temor previo al desembarco, lo que explicaría su tensa y lenta realización junto con el predominio en la descripción de las salvedades tomadas, tales como bajar a tierra todos armados, en posición de batalla, y dejar tras de sí, un bote cargado con dos cañones listos para disparar. Podríamos pensar que los holandeses intuían un recibimiento de estas características, puesto que ante ellos se encontraban hombres salvajes y por tanto violentos.

La explicación que da un subordinado al capitán respecto a la balacera indica un acontecimiento siniestro: un isleño intentó despojarle con su *hocico* sus ropas. Si estoy en lo correcto con la traducción del término *muzzle*²⁴ que aparece en la fuente en inglés, el narrador transporta al isleño a una categoría de animalidad, un gesto de suma repulsión y violencia, un intento animal por despojarlo de sus propias ropas humanas y civilizadas. El terror ante este acto inhumano habría desencadenado la balacera con la cual se inició el desembarco.

Sin duda los temores holandeses eran preconcebidos. Este argumento se refuerza al considerar las narraciones de los otros visitantes durante el siglo XVIII: españoles, ingleses y franceses no señalan incidentes en los cuales los isleños parezcan fieros salvajes, sino todo lo contrario, dóciles e infantiles.

²⁴ Ante la duda de mi acto de traducción, que tal vez no hace más que aportar en la opacidad de la narración, propongo otro término que haría menos salvaje el acto: *boca*, puesto que es otra acepción en castellano para *muzzle*. Sin embargo, el efecto de animalidad no se ve alterado, ya que el intento de robo no se efectuó con las manos -signo de humanidad más primigenia-, el isleño no habría agarrado con sus manos las prendas de vestir del holandés, lo hizo con su boca, una especie de mordida arrebatadora que tal vez podría bordear el terror caníbal.

Fuera de este acontecimiento las relaciones entre los isleños y los holandeses se desarrollaron sin otros incidentes de sangre y tanto los unos como los otros sacaron provecho de éstas. Los holandeses llenaron las bodegas de sus barcos con productos alimenticios, y los isleños consiguieron nuevos y potentes bienes de prestigio. La figura de los isleños fieros volverá a aparecer referida en las crónicas del siglo XIX.

El capitán ruso Otto von Kotzebue que llegó a Rapa Nui el 23 de marzo de 1815, no tuvo un recibimiento muy feliz y como informa tanto él como el artista a bordo (Louis Choris), no pudieron estar más de cinco minutos en tierra, ya que los isleños se mostraron sumamente hostiles hacia ellos, a pesar de la disposición de los rusos para hacer un fructífero intercambio (Kotzebue, 1821). El capitán no comprende este recibimiento, comparando las experiencias registradas previamente, como la bitácora de Cook y La Pérouse, donde la atmósfera fue sumamente dócil, sobre todo con el francés. Kotzebue narra así el desembarco:

“Una numerosa reunión de gente pacífica, amistosa, ruidosa, impaciente y en desorden esperó nuestra llegada a la orilla... Es seguro que en estas circunstancias [de desorden] se hace más difícil el intercambio. Nos acercamos primero todos a la orilla, alegres, e hicimos signos de paz; recibimos amenazas y piedras. Disparos, los testimonios de amistad cambiaron.” (Kotzebue, 1821: 226).

El intercambio se vio impedido en opinión de Kotzebue por el alboroto generado entre los isleños, lo que atemorizó a los marinos, quienes además recibieron algunas pedradas. Louis Choris, el artista de la expedición, narra con más detalle los acontecimientos dejando en evidencia el terror que generaba en los rusos, tanto el aspecto como las actitudes de los isleños:

“...una considerable muchedumbre nos esperaba allí con demostraciones de alegría, gritos que no entendíamos; queríamos desembarcar; se opusieron a ello, nos rechazaron, nos persiguieron hasta en el agua, sin gran peligro para nosotros, porque no estaban armados... Nos alejamos de la orilla, nos siguieron a nado ofreciéndonos cambiar raíces

por artículos de hierro. La tropa que queda se escondió, nos asaltó un granizo de piedras; les disparamos. Los que nos rodeaban se alejaron; desembarcamos, en seguida los isleños nos rodearon; se habían embadurnado de rojo, de blanco y de negro, lo que les daba un aire terrible; hacían un ruido espantoso. Avanzamos, nos lanzaron de nuevo piedras; les dispersamos; dimos algunos pasos en la isla... Bien parecía que los isleños se negaban absolutamente a recibirnos, los dejamos, habiéndoles dado cuchillos, tijeras y otros objetos...” (Choris, 1826: 17).

No me cabe duda que la imagen recibida por los rusos de estas personas embetunadas de colores, con gestos notoriamente hostiles y gritos ininteligibles los aterrorizó. Los rusos abandonaron consternados la isla, sin encontrar explicación a su recibimiento comparativamente descortés. Pero llegados a las Islas Marquesas comprendieron los sucesos. Años antes, un barco inglés secuestró a 25 isleños llevándoselos a la isla de Juan Fernández (Choris, *op.cit*).



Litografía de Louis Choris titulada 'Vue de L'isle de Pâsques', aparecida en Choris, 1826. Nótese a los isleños de fondo alzando los brazos y aparentemente desnudos.

Las crónicas anteriores, de amplia difusión en Europa, dibujaron entre otras figuras, la imagen de *isleños fieros*, violentos y con un aspecto que no permitía pensar lo contrario, sus cuerpos pintados (además de desnudos) representaban de ante mano un peligro. Pero esta figura se consolida y profundiza en los escritos de los primeros evangelizadores llegados a Rapa Nui inmediatamente después de las redadas esclavistas (1862-63) y que sientan las bases de justificación para la colonización de la Isla.

Eugenio Eyraud llegó a Rapa Nui el 11 de octubre de 1864, a poco más de un año de las redadas esclavistas, con la intención de evangelizar a los nativos. Eyraud llegaba además con un mangareviano y tres rapanui rescatados de un barco esclavista, su intención consistía en desembarcarlos primero, para que los isleños no los tomaran por piratas. Fue tarea del asistente mangareviano llevar a los rapanui hasta la costa. Eyraud narra:

“Él fue quien se encargó de conducir a los canacas²⁵ a tierra, regresando luego, fuera de sí. ‘No volveré a tierra por mil pesos, me dijo; son gentes las más horrorosas de ver, y están armados de lanzas, en actitud amenazante. La mayoría andan desnudos, y las pinturas y plumas de que adornan su cuerpo, junto con sus gritos salvajes le dan un aspecto horrendo.” (Edwards, 1918: 24).

La escena que describe Eyraud no difiere mucho de la señalada por Choris, pero por el hecho de que él permaneciera nueve meses, solo, entre los isleños, da a su narración evidentemente nuevos matices, los cuales profundizan esta figura del *isleño fiero*.

Eyraud convivió entre los isleños y emprendió un férrea campaña de cristianización, llevó materiales para levantar una iglesia, para construirse una habitación y un catequismo en tahitiano, pero apenas llegado a la isla fue incluido dentro de su estructura social, la cual estaba indudablemente en un proceso de reestructuración, donde los liderazgos eran desempeñados por jefes guerreros o *matato’a* en constante disputa, y Eyraud, tomado

²⁵ Canacas es el nombre que se les dio a los isleños de Rapa Nui durante mucho tiempo, tal vez hasta la década de los ‘60 cuando se popularizó el término *pascuense*. Canaca es el término hawaiano que significa persona (Kanak en Nueva Caledonia; Tangata en Rapanui), pero que se usó para referirse a cualquier habitante de la Polinesia.

como sirviente por uno de estos, llamado *Torometi*. Las relaciones entre Eyraud y *Torometi*, según narra el primero, fueron siempre tensas, *Torometi* se apropió de todos los efectos del misionero pero a cambio, este lo alimentaba a diario y lo protegía, según él, de las envidias de los demás. En muchos pasajes Eyraud narra encuentros violentos entre él y su “protector”, como a veces lo llama. Pero la violencia no se limitaba a sus relaciones en particular, de hecho, la narración describe más de fondo las tensión entre los mismos isleños que entre estos y el misionero, y en particular entre *Torometi* y otro *matato’a*, Roma. De este modo, Eyraud construye la figura de que los isleños no sólo son hostiles con los extranjeros, sino que también entre ellos, narrando lo que a sus ojos era la guerra de todos contra todos.

“Uno de los canacas, Tamateka, me había dado a entender, en efecto, que Torometi era objeto de un odio general y que sus maldades le atraerían un castigo ejemplar... Una mañana veo llegar a Tamateka seguido de una porción de gentes que formaron una reunión en frente de la casa de Torometi. Todos hablaban al mismo tiempo, y la discusión se enardecía... las cosas tomaron luego un aspecto más amenazador. Algunos de los más atrevidos se aproximaron a la choza de Torometi y, arrancando la paja que la cubría, trataron de deshacerla. Luego le prendieron fuego... (op.cit: 46).

Eyraud narra que luego de este incidente partió junto a su protector a otro sector de la isla, donde vivía un hermano de *Torometi*, luego siguieron más lejos en la isla. Se desprende de los acontecimientos que *Torometi* estaba huyendo, y con él, Eyraud.

“[Tomamos] el camino de Anapika con Torometi, en donde vivía su hermano. Pasamos aquí el resto de la noche. Al día siguiente mi compañero, siempre inquieto, pensó en emigrar de nuevo, y me condujo a Vaihú, tres leguas más lejos. Los acontecimientos justificaron los temores de Torometi, pues supimos al día siguiente que habían quemado en Anapika la casa de su hermano.” (Op.cit: 47-48).

Eyraud describe un estado de desorden y desconfianzas mutuas que reinaban en la sociedad isleña. Pero junto con estos actos violentos, los isleños eran feroces en otros

sentidos, que complementan la figura del *isleño ladrón*. Durante la gran festividad anual, en la cual se erguía un nuevo gran jefe, Eyraud, el único europeo que conoció -como dirían los antropólogos- en terreno este rito, narra la ferocidad de los despojos materiales que se efectuaban durante las festividades.

“Nos dirigimos hacia el ‘mataveri’²⁶. La multitud compacta y agitada nos acompañaba, y las discusiones proseguían. Hallábame en medio de este gentío, apretado por todas partes, y atolondrado por el tumulto. Mi turno llegó. Repentinamente sentí que me cogían el sombrero, y en el mismo instante dos o tres brazos vigorosos me desembarazaron de mi paletó, de mi chaleco, de mis zapatos, etc., y los redujeron a pedazos. Encontréme vestido poco más o menos que mis vecinos... la marcha no se había suspendido por estos incidentes, tomé el paso como los demás, y llegamos a una casa que se trataba de incendiar... (Op.cit: 47).

La experiencia de Eyraud como misionero en la isla se ve cortada repentinamente cuando un barco hizo aparición en el horizonte y su protector, Torometi, sin vacilar, tomó en brazos al misionero y lo llevó con prisa a la costa depositándolo al interior del bote en el cual venían Padre Bernabé, mandado desde el Obispado de Tahiti a conocer el estado de la misión, la cual, sin dudas era nefasto. Partieron, junto a Eyraud, esa misma tarde.

Tiempo después (1866) volverá Eyraud a finalizar su empresa evangelizadora junto al Padre Hipólito Roussel, quien legó otro documento en estas mismas líneas, tratando, sin embargo, de darle un correlato histórico al aparente caos que Eyraud describió.

Roussel (2004 [1926]) construye una imagen del caos contemporáneo, apoyándose en la experiencia de Eyraud, pero trata de explicarlo, ya que era evidente que la sociedad isleña había tenido un pasado más benéfico y ostentoso, evidenciado en sus estatuas de piedra. Roussel señala que el estado de guerra permanente se debió a la decadencia de la antigua monarquía, derivado en parte por los secuestros acontecidos 4 años antes. Pero además, la

²⁶ El *mataveri* corresponde a la festividad en la cual se elegía al *tangata manu* u hombre pájaro, jefe anual isleño durante este período de reestructuración social. Otros autores lo han denominado *Tanga Manu* o la competencia de *Orongo*.

guerra no mediaba razón alguna, él señala: “*No había absolutamente razón justa que causara declaraciones de guerra. La venganza personal, la celosía, la codicia y el hambre eran los motivos habituales.*” (Roussel, 2004: 42). Llegamos así a uno de las más fuertes figuras que dentro de lo fiero, los hace aún más temibles, y es que Roussel, sin mediar más datos que sus propios juicios, dota a los isleños de la práctica del canibalismo.

“El canibalismo fue practicado por un largo tiempo y sólo desapareció completamente con la introducción del catolicismo. Bajo el dulce y encantador exterior... los nativos ocultan sus caracteres engañosos, violentos y a veces feroces. No puedo contar las veces que he visto a un hombre o un jefe atacar en el rostro a su esposa con un cuchillo para matarla o perjudicarla mortalmente. ¿Y quien sabe cuantos extranjeros han sido comidos?...” (Op.cit: 50).

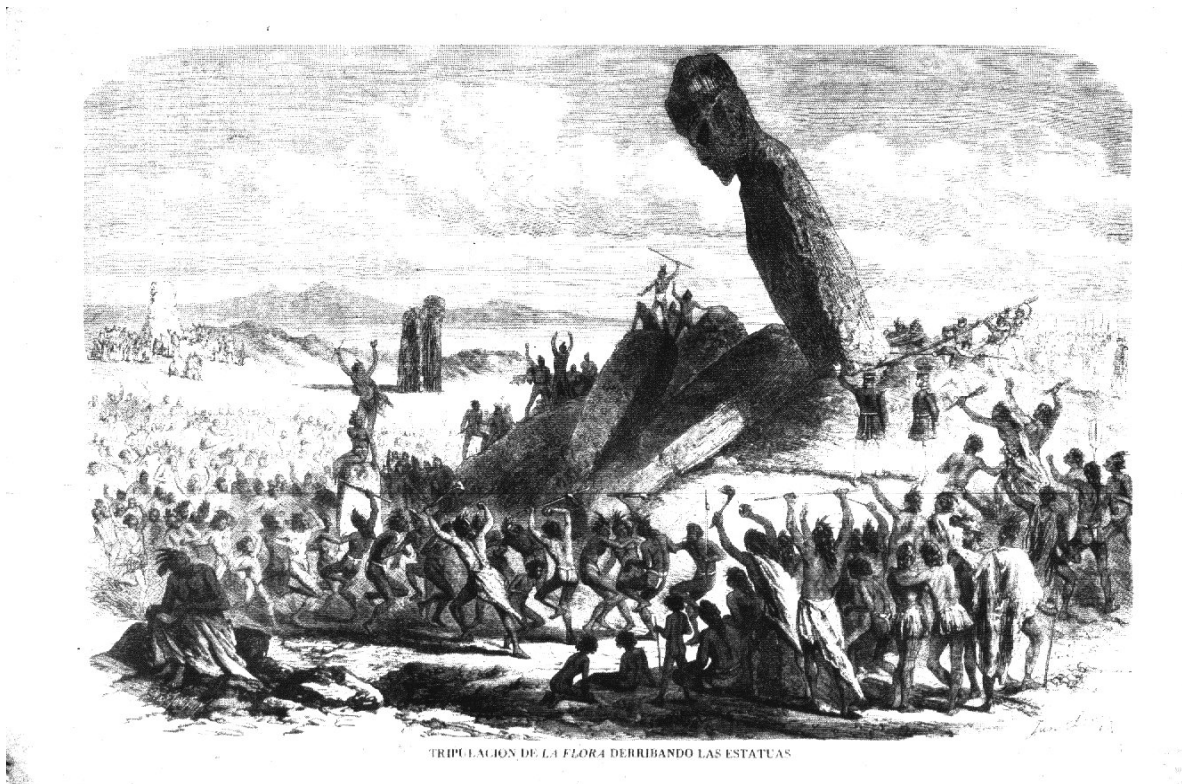
Roussel argumenta que ha oído que algunos extranjeros, náufragos, fueron comidos por los isleños, quienes se encontraban en un estado de hambruna que los llevó a esta práctica. Argumentará que las fieras actitudes que Eyraud soportó en su estadía son reflejo de este carácter. No está de más decir que no hay certeza en la actualidad si efectivamente en Rapa Nui se practicó el canibalismo.²⁷

El escrito de Roussel tiene el trasfondo de explicar un pasado remoto de organización: con reyes, sacerdotes, escritura; todos los elementos de una civilización al estilo decimonónico que cayó en decadencia hasta llegar al desorden absoluto, antisocial, destructivo, violento y lascivo, que conoció Eyraud, pero -y aquí el efecto inmediato de la representación- con la llegada del catolicismo, el orden se restableció. De hecho, el padre Roussel formó una monarquía al estilo Tahitiana con una pareja de buenos cristianos. La retórica de los *isleños fieros* quedó desplazada hacia el pasado pre cristiano, pero así también continuó el temor de que este carácter reemergiera.

²⁷El canibalismo es uno de los tantos temas que se discute de manera airosa dentro de la literatura especializada de Rapa Nui. Para una interpretación de este, véase Acuña, P; Muñoz, D y Morales, C; “Canibalismo en Rapa Nui: Horros y Saberes Etnocéntricos”. En Morin, F. J; Stevenson, C.S; Ramírez, J.M. y Barbacci, Norma. *The Reñaca Papers. VI International Conference on Easter Island and the Pacific*. Easter Island Foundation, 2005.

Pierre Loti, llegado a rapanui en 1872, sólo un año después de que los misioneros abandonaran la isla por los altercados con Dutrou Bornier, da cuenta de este terror en estado latente. Si bien su crónica es un relato romántico que describe un lugar no contaminado por occidente, escribe algunos pasajes que denotan un pasado fiero de los isleños. Refiriéndose a un relato que un nativo le intentaba narrar, Loti escribe:

“Por sus gestos, entiendo únicamente que ha habido emboscadas, hombres ocultos tras las piedras, tiros de fusil y lanzazos... (Sic) ¿Qué hicieron estas gentes a aquel misionero?... (Sic) no se sabe jamás a qué grado de ferocidad repentina puede llegar un salvaje, ordinariamente dulce y manso, cuando se siente poseído por una de esas pasiones de hombre primitivo, o por cualquier superstición tenebrosa. No hay que olvidar, tampoco, que un instinto de canibalismo dormita en lo más íntimo de las naturalezas polinésicas...” (Loti, 1998: 26).



Litografía de Pierre Loti. Mientras los tripulantes del barco La Flora derriban una estatua, los isleños se alborotan alrededor. (Postal a la venta en el Museo Fonck, Viña del Mar, 2005.)

Partiendo del preconceito de que todo *salvaje* es por si canibal, Loti interpreta el relato como un asalto al misionero, que obviamente fue comido por los isleños. Es interesante resaltar algunas dudas ante su interpretaci3n que a sus ojos es verosímil. Loti, un guardiamarina del ejército franc3s llegado a una isla donde compatriotas suyos estuvieron y est3n en ese momento en la isla, debió conocer que al misionero en cuesti3n -evidentemente Roussel- nadie se lo comió, sino más bien escapó de los ataques de su compatriota Dutrou Bornier, quien, con tiros de cañ3n trató de devastar la misi3n asentada en Hangaroa, junto con otros incidentes. Pero esta parte de la historia es omitida, mejor es dejar a los *salvajes* en su supuesto lugar y a los civilizados en el suyo, o mejor aún, ni nombrar a estos últimos, ya que contaminan el paisaje que Loti quiere entregar.

Es así que la figura del *isleño fiero* además de ser un fuerte artilugio retórico para justificar la evangelizaci3n, es también figura de lo exótico, que emerge para explicar un estado de decaimiento cultural de manera interna en la sociedad -como argumentó Rossel- pero además como figura que desliza a los isleños a otros tiempos, omitiendo y haciéndolos responsables -como en el caso de Loti- de actos y prácticas en la cual los isleños no fueron los protagonistas, pero que dentro de la imagería europea, no podía haber sido de otra manera.

La figura del *isleño fiero* está en estrecha relaci3n a la figura del *isleño ladr3n*. Como lo indiqué en algunos pasajes escritos por Eyraud, el robo era efectuado de manera feroz, pero esta figura tiene sus matices, las que pasaré a revisar a continuaci3n.

Ret3rica de los isleños ladrones.

Junto al terror de los europeos frente a estas extrañas gentes que como vimos se les presentaban pintadas, gritando sonidos ininteligibles y en su mayoría desnudos, otra actitud que perturbó a los marinos fue la afici3n al robo. Todos los primeros viajeros reportan incidentes en los cuales los isleños se les acercaban y empleando diversas técnicas, desde la violencia, el asalto sorpresivo o la seducci3n de sus mujeres, para apoderarse de las vistosas y llamativas prendas de vestir u otros artículos extraños. Es interesante señalar que

al analizar los incidentes que los marinos llaman robos, al ojo antropológico parecen más intercambios recíprocos, que transgreden los criterios europeos de propiedad privada.

Partamos nuevamente con Roggeven:

“Muchas canoas vinieron a los barcos: esta gente nos mostró en aquel tiempo su gran codicia por cada cosa que vieron; y en extremo desafiantes tomaron los sombreros y gorros de los marineros de sus cabezas y saltaron al agua con lo arrebatado” (Roggeven, 2005: 26).

El capitán holandés señala además otros incidentes al interior del barco en el cual el centro de atención de los isleños estuvo en las telas: manteles y cortinas que ornamentaban los salones interiores. Este tipo de incidentes se volvieron a repetir con cada visitante que llegó a la isla, aunque con matices en la interpretación.

Los españoles fueron mucho más cautos al clasificar estas actitudes. La interpretación española, si bien es la excepción, señala el carácter de *intercambio* comercial que se efectuaba entre ellos y los isleños, a pesar de considerar algunas aprehensiones como indebidas. Ante todo, los isleños *“eran muy buenos para pedir.”* Un documento de esta expedición, firmado por Manuel Josef de Ayala narra:

“Son notablemente inoportunos en el pedir aunque su simplicidad llega á tal extremo que se contentan con qualquiera friolera que puedan cubrir parte de su desnudez, sin distinguir lo que pueda ser más apreciable, como sucedió con muchos, que el cambio de un sombrero casi inútil, y otro de un Pañuelo encarnado (de cuyo color son muy apasionados, á propósito de que desechan el negro), dieron sus mantas de mucho más valor por su calidad y tamaño, haviendose notado que quanto se les dé lo entierran y buelven á producir sus instancias valiéndose al mismo tiempo de lo que pueden extraer de los bolsillos en lo que tienen más que regular destreza...” (Mellén, 1986: 247).

Los españoles describen el tipo de intercambio que se llevó a cabo: los isleños, cada vez que subían a los barcos españoles, llevaban buenas cantidades de plátanos, caña de azúcar y algunas gallinas, que los españoles recibían con gusto, por los cuales los isleños -podemos suponer- sentían el derecho de tomar a cambio otro don que ellos apreciaban: las telas, que como describen los españoles, no eran cualquiera, ya que despreciaban las de color negro, por lo que existió una selección meticulosa inscrita en el orden simbólico isleño. Si los españoles evidenciaron mucho interés en los alimentos -que escaseaban en sus bodegas- los isleños lo demostraron en las telas, muy distintas a las suyas.

Ahora bien, la figura del *isleño ladrón* es más negativa en la narración de Cook, a pesar del intercambio que también se llevó a cabo. Los primeros isleños que subieron al *Resolution* depositaron en el suelo un racimo de plátanos, batatas y caña de azúcar recibiendo a cambio: clavos, espejos y pedazos de tela, Cook relata:

“En seguida descubrimos que eran tan expertos ladrones y tan mauleros en sus cambios como el que más de los que hasta entonces nos hubiésemos encontrado. Con dificultad pudimos conservar los sombreros sobre la cabeza, y apenas nos era posible guardar nada en nuestros bolsillos, ni aun lo que ellos mismos nos daban...” (Cook, 1921: 52).

Cook además indica que esta actitud de los isleños no se limitaba a los extranjeros -al igual que la figura de *isleños fieros*- los robos también eran efectuados entre ellos mismos. El capitán mandó una expedición al interior de la isla, según narra, los expedicionarios fueron escoltados por un grupo de isleños del cual uno tomó la delantera y efectuó de guía, llegados a una huerta este comenzó a extraer los tubérculos de la tierra, Cook escribe:

“... pero este tráfico, que era muy ventajoso para nosotros, fue interrumpido bien pronto por el propietario (según supongo) de la plantación, que, llegado a ella, expulsó a todos fuera de su huerto. Por todo esto deduje que había sido robado aquel individuo, y que los indígenas no eran más escrupulosos entre ellos que tratándose de nosotros...”

Cook, al llegar a Rapa Nui traía a gran parte de su tripulación enferma, él mismo sufría los embates del viaje, por lo que su crónica no es muy favorable para la Isla de Pascua, es más, él, junto a sus naturalistas (Padre e hijo Foester) y el artista de la expedición (Hodges), dibujan una imagen de isla *descampada*. Ésta no posee interés ni económico y ni estratégico para nación alguna, ya que todo en ella es de una carencia extrema, desde la alimentación hasta los recursos naturales, pasando por la cantidad de mujeres, que también eran pocas. La isla *descampada* podía explicarle al inglés la afición de los isleños al robo.

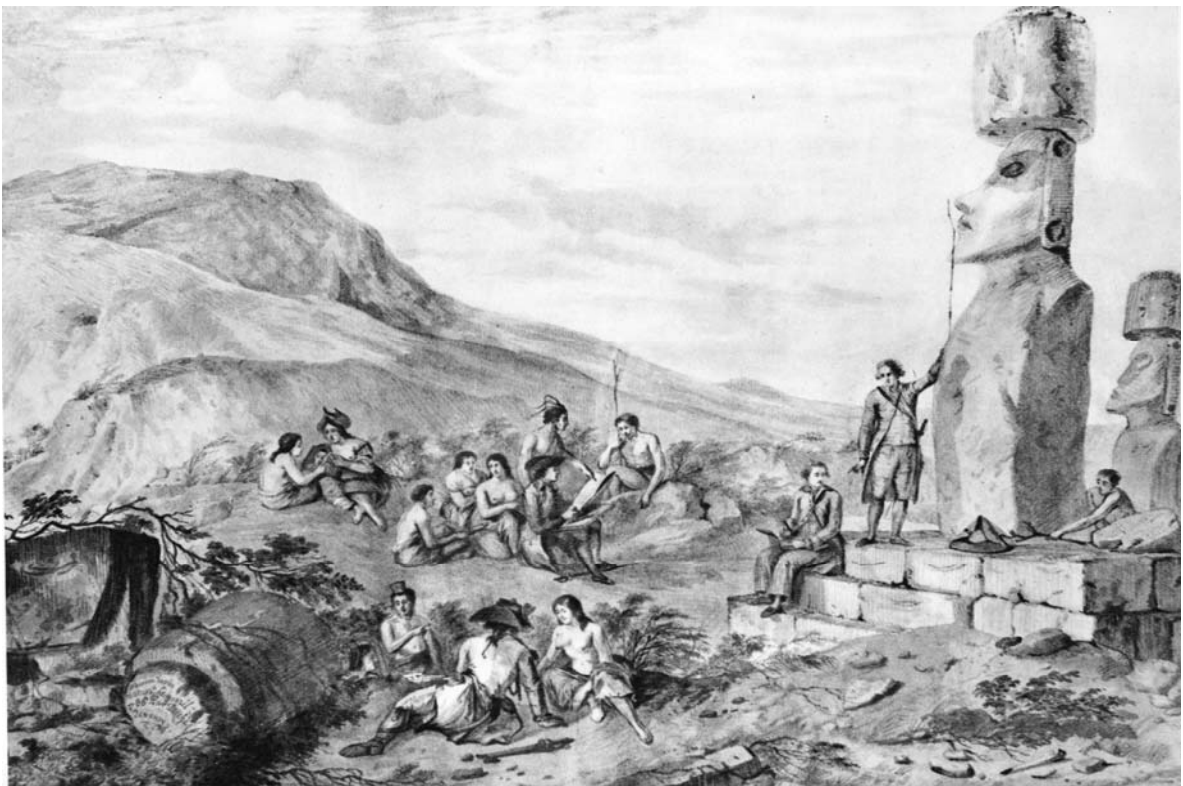


Pintura de Willian Hodges, artista de la expedición de James Cook que grafica la imagen de una isla descampada. Nótese el cráneo humano a los pies de los Moai, como símbolo de muerte.

Una mirada más benévola al respecto la entrega el capitán de la expedición Francesa, Jean-Fraçois Galaup, Conde de la Pérouse, quien incorpora a los robos un componente erótico: mientras las mujeres isleñas seducían a los marinos con gestos y demostraciones sexuales, los hombres les arrebatában cuanto pudiesen, sobre todos su tricornios, que como hemos visto, eran muy apreciados por los isleños. La Pérouse narra:

“Todos ellos [isleños e isleñas] parecían cómplices de los robos que nos hacían; porque apenas fueron cometidos, como una bandada de aves, huían en el mismo instante; pero viendo que no hacíamos ningún uso de nuestros fusiles, volvían algunos minutos después; empezaban de nuevo sus caricias, y espiaban el momento de hacer un nuevo hurto... nos declaramos a favor de divertirnos con las astucias que estos isleños empleaban para robarnos...” (La Pérouse, 1791: 82).

Tal vez el capitán olvidó agregar a las mujeres como parte de su diversión, pero la construcción de los *isleños eróticos* lo trabajaré más adelante. Se puede agregar aquí que -al parecer- el intercambio (siguiendo la visión española y francesa, más que la holandesa y británica) era efectuado en todo sentido (un intercambio generalizado), desde bienes materiales de alta carga simbólica, hasta intercambios sexuales, los cuales, sin duda fueron agradecidos por los franceses, que como todos los exploradores que arribaron a la Polinesia, llegaban con su sexualidad bífida (Caranci, 1998).



Mientras La Pérouse mide una de las estatuas de Rapa Nui, las mujeres distraen a los marinos, los hombres quitan los tricorrios franceses. Dibujo de Duche de Vancy. En Chauvet, 1946.

Cambiamos ahora de siglo y veamos cómo el misionero Eugenio Eyraud construye la figura del *isleño ladrón*. Volvamos a la imagen del caos, la aparente guerra de todos contra todos que Eyraud legó a los otros misioneros, viajeros y eruditos. En este contexto el robo era tan frecuente como las desconfianzas mutuas que vimos con la figura del *isleño fiero*, los robos no se limitaban a los bienes europeos, sino también a los efectos de los mismos isleños.

Una vez desembarcado el misionero sabiendo de su carácter feroz, descrito en un inicio por su asistente mangareviano, se sorprendió aún más al ver que estos, lejos de alegrarse por el retorno de sus compatriotas secuestrados años antes, se lanzaron sobre sus pertenencias:

“Buscaba con mis ojos a los canacas, mis compañeros de viaje: distinguidos en medio de la multitud, casi tan perplejos como yo. Los compatriotas de Pana [uno de los retornados con Eyraud] y de los restantes no se curaban de celebrar su vuelta; tuvieron por más urgente echar mano de sus efectos...” (Edwards, 1918: 26).

El relato de Eyraud describe una serie de incidentes en los cuales los isleños se apoderaban de sus pertenencias: *“uno se había calado mi sombrero, otro había tenido bastante maña para meterse en mi levita: todo lo que no estaba bajo llave había desaparecido”* (op.cit: 29). Más adelante agrega: *“En una fiesta cogieron mis ovejas, las asaron, y se las comieron: las ovejas asadas fueron cantadas, por no sé cuanto tiempo”* (op.cit:33). Y para finalizar concluye: *“Todos estos canacas se acusan recíprocamente de ser ladrones, y todos dicen la verdad. Si hay algunos que roban menos, se debe a que la ocasión o la audacia les falta.”* Junto con estos acaparamientos cotidianos Eyraud señala que Torometi mostró mucho interés en dos artículos suyos: un hacha y una campaña, las cuales se las apropió.

¿Qué hay con todos estos aparentes robos que tanto acongojaron a los europeos? – Creo que detrás de estos existen criterios de propiedad y de prestigio sumamente distintos: mientras los europeos basaron parte de su prestigio en la acumulación de bienes, los isleños

lo hicieron en su consumo y distribución (o en su defecto, destrucción). Ahora bien, si centramos la atención en los artículos a los cuales los isleños se mostraban interesados notamos inmediatamente el privilegio por las telas y sombreros, más que cualquier otro artículo, y que de estas, las de ciertos colores. Al considerar esto se puede pensar que los europeos inyectaron a las jerarquías isleñas nuevos símbolos de prestigio, representados en lujosos tricornos, chaquetas, zapatos o trozos de telas, las cuales usaban en sus fiestas anuales como la de *Mataveri*, descrita por Eyraud:

“Naturalmente con ocasión de estas fiestas se hace una ostentación de lujo extraordinario: cada uno acude con lo que tiene de más prestigio... Entonces se presentan los trajes más extravagantes: los canacas no se contentan ya con el simple vestido [de corteza de mahuete²⁸]... sino que se ponen todo lo que puedan proporcionarse. (Edwards, 1918: 33).

De las descripciones anteriores podemos deducir que estamos frente a dos criterios de propiedad y utilidad opuestos, y que se confrontaron en la que se practicaron distintas lógicas de intercambio (Sahlins, 1983). Así, aquellos actos que los europeos denominaron como de mayor rapacidad y engaño, por ejemplo cuando los isleños depositaron alimentos en la cubierta del barco holandés y luego se llevaron cuantos artículos de tela pudieron, puede ser visto como un intercambio equilibrado, donde los dones circularon rápidamente de una mano a otra, y de una cultura a otra. O el intercambio generalizado entre franceses donadores de telas y los isleños donadores de alimentos y mujeres; e incluso los intercambios negativos, cuando los isleños donaban alimentos pero con la otra mano vaciaban los bolsillos europeos; o las penurias del misionero Eyraud, que dentro de esta circulación de dones, quedó varado, por poseer bienes sumamente lujosos a los ojos de los isleños y no querer intercambiarlos, los llevó a su inevitable distribución y/o destrucción.

De este modo los criterios de propiedad e intercambio isleños transgredieron los criterios occidentales, quienes para explicarse estas actitudes debieron dibujar la figura del *isleño ladrón*.

²⁸ La antigua tela rapanui, y polinésica, es hasta el día de hoy fabricada machacando la corteza del árbol *broussanetia papirifera*.

Retórica de los isleños enfermos.

La historia médica de la población isleña, si bien no ha sido estudiada a fondo, registra algunos hitos que marcaron desde la demografía hasta la percepción extranjera de Rapa Nui. En primer lugar la reducción de la población producto de la viruela y la gripe exportada de las haciendas peruanas por los retornados del Perú. Luego, otros cuadros infecciosos derivados de los contactos sexuales con los extranjeros y la tuberculosis. Pero el hito, y del cual la representación de los *isleños enfermos* ha marcado a los rapanui hasta el día de hoy es, sin duda, la lepra, mal traído a la isla desde Tahiti por algunos retornados que llegaron junto a Policarpo Toro para la ceremonia de anexión de Rapa Nui a Chile.

La narración chilena más temprana sobre Rapa Nui y que hace referencia al estado sanitario de su población es el informe del viaje de instrucción de la Corbeta O'Higgins en 1870. La población isleña se les presenta al grupo de chilenos "*casi toda demacrada y tísica*" (Gana, 1885: 384) y culturalmente decaída, tal cual era la percepción del Padre Hipólito Roussel, principal colaborador en la recopilación de la información histórica que este informe presenta.

Tomás Bate, el médico de la corbeta, concluye que los isleños de Pascua en su mayoría:

"tienen una constitución o diátesis escrofulosa; músculos delgados, débiles y blandos... El tórax débil, largo, angosto y aplanado, hundido bajo las clavículas, y los omoplatos prominentes y separados unos de otro más de lo común... (Bate, 1885: 491).

Descripción que sin lugar a dudas refleja una población con carencias alimenticias significativas, y evidentemente, afectada por la instalación de la población extranjera que trajeron sus propios gérmenes. Respecto a esto, Bate argumenta:

...En los últimos tres años el número de fallecimientos ha sido excesivo entre ellos, reduciendo su número de 1,200 a 600... Esta espantosa mortalidad proviene en gran parte

por el desarrollo de afecciones escrofulosas en los niños; de tísis tuberculosa en los adultos...” (Bate, 1885: 499).

El informe médico pronostica que de seguir esas condiciones el pueblo podría extinguirse. Es interesante plantear que esta opinión contrasta con lo representado dos años después por Pierre Loti, quien en ningún momento de su crónica señala una población enferma, al contrario, una población muy vital y alegre (Loti, 1998). Hago este contraste, no con la intención de restar veracidad a la información médica de Bate, sino para resaltar los criterios con los cuales se construye una realidad narrativa (Mason, 1990), y frente a esto, cómo la retórica de la enfermedad ganó espacio en la percepción temprana de la sociedad chilena respecto a la población isleña, acrecentada con la presencia de la lepra, que como he dicho anteriormente, sirvió de justificación para aislar a Rapa Nui y desarrollarla como un verdadero feudo ganadero (Fischer, 2001) e impedir la libre circulación de los isleños tanto fuera como dentro de la isla.

Valentín Ossandón en su informe sobre el viaje de la corbeta General Baquedano (1903) ya señala la lepra como un rasgo que se destacaba entre las otras enfermedades que afectaba a la población isleña, junto a las precarias condiciones sanitarias:

“...no hay duda que... [La] falta de limpieza merece ser colocada entre las causas que influyen para que sean tan comunes las dermatosis de todas clases (enfermedades a la piel) entre estos individuos... En efecto, en cuatro horas de observación, he podido constatar las más variadas formas. Muchas de estas manifestaciones mórbidas son de origen sífilítico, algunas dependen de la tuberculosis, y las demás son infecciones locales. Solo he visto un caso de sarna, pero es de suponer que existen muchos más. También he encontrado aquí tuberculosis pulmonar, reumatismo crónico y diversas enfermedades comunes... Pero dos individuos llamaron mui particularmente mi atención entre varios que me indicaron como leprosos.” (Ossandón, 1903: 493).

Años después un capellán naval llegado a Rapa Nui en el 30º viaje de instrucción de la Corbeta Baquedano (1934) sigue informando sobre los casos de lepra, pero con sumo

detalle: da nombres y apellidos de los enfermos y las características y avances de la enfermedad. Indica que existen 14 personas internadas en el sanatorio y ocho aislados fuera del pueblo y que en el último tiempo ya han muerto cuatro personas (Ramírez, 1935: 135). Ramírez además describe, téticamente, la leprosería misma, como espacio de la muerte:

“A doscientos metros de allí, se levanta la leprosería; el oscuro edificio se divisa desde allí, apenas separado por unas pircas... el terrible tufo pestilente llega en oleadas, cuando sopla el viento...” (Op.cit: 137).

Y así hasta la década del ‘50 cuando una misión médica a bordo del buque Angamos informa que la lepra no ha seguido avanzando y que sólo 35 personas están enfermas y 7 son incurables (La Unión de Valparaíso, 15 febrero de 1950). Poco a poco esta imaginaria comenzó a diluirse y a quedar en el recuerdo -penoso- de la Isla de Pascua.

Ahora bien, al revisar alguna documentación que hace referencia a la presencia de la lepra en Rapa Nui (Ramírez, 1935; Hotus, 1998; McCall, 1996; Fischer, 2001; Weisner y Fajreldin, 2001) los índices de enfermos varían radicalmente, desde un 1% (McCall, *Op.cit*) hasta un 90% (Weisner y Fajreldin, *Op.cit*) por lo que surgen dudas respecto a su impacto infeccioso en la población, sin embargo, es el impacto simbólico lo que ha generado la figura que aquí estamos tratando. Si agregamos a esto el relato de Alberto Hotus (1998), presidente hasta la fecha del Concejo de Ancianos de Rapa Nui, respecto a los usos dados a la enfermedad, se puede argumentar más que todo, el poderío retórico de ella:

“Una vez puesto en funcionamiento el Leprosario, los primeros auxiliares médicos enviados a Pascua no poseían conocimientos de la lepra, por tal motivo establecieron que todas las familias pascuenses serían examinadas una vez a la semana. Todos los pascuenses tenían que asistir al consultorio en donde debían desnudarse para ser examinados. Si en este examen se les encontraba una mancha en el cuerpo, de inmediato eran encerrados en el leprosario, cometiéndose así un grave error, pues recién allí eran contagiados, debido al contacto directo con los que estaban realmente enfermos de lepra.” (Hotus, 1998: 163).

Fischer (2001), aludiendo a este vaivén en los índices de enfermos, señala:

“El Dr. Dougnac, abogado de los rapa nui, respondió así a mis consultas por las extrañas variaciones: ‘siempre hubo pocos enfermos de lepra. Yo creo que se exageró la historia de la lepra para evitar que llegaran influencias desde afuera. Esto se complementaba con el deseo de que nadie viajara a la isla. De este modo, la Compañía podía explotar mejor a los rapa nui, sin tener ‘mala prensa.’” (Fischer, 2001: 226).

En estas mismas líneas, la figura de los *isleños enfermos* ha seguido surgiendo en la retórica continental para justificar la situación colonial de la isla. No hace mucho tiempo (desde que escribo estas líneas) el alcalde de la Isla de Pascua en un reclamo por la no aprobación de su proyecto de instalar un Casino de juegos en la isla, indicó que demandaría ante las Naciones Unidas al Estado de Chile por la postergación económica que pesa sobre Rapa Nui, anunciando su interés por independizarse de éste. Ante ello la prensa conservadora del país publicó al día siguiente:

“Molesto por un proyecto sobre un casino de juegos, el alcalde Edmunds Paoa quiere la independencia de una isla en medio del Pacífico y que fue rescatada por Chile cuando era un leprosario.”(El Mercurio, 16 de septiembre de 2006).

La lepra como artilugio retórico emerge de este modo al ver peligrar la soberanía colonial; la lepra como figura opaca, deslegitima un proyecto político. Se hace así denotar el efecto para el cual ha sido encomendada, ya que como he señalado aquí, y como se indica en muchos otros estudios, la lepra llegó a Rapa Nui en el barco que ancló en ella para su anexión.

Retórica de los isleños flojos.

Así como la figura de los *isleños ladrones* explicaba la manera de resolver la confrontación de dos lógicas económicas distintas, la figura de los *isleños flojos* fue la

interpretación de los agentes colonizadores para explicarse las carencias materiales de los isleños.

Eyraud comenta el ciclo económico isleño indicando los beneficios de este para la tarea evangelizadora: como nadie hace nada, existe tiempo suficiente para poder cristianizarlos.

“... aquí hay pocas ocupaciones, pocas distracciones... En efecto, estas buenas gentes nada tienen que hacer los doce meses del año. Un día de trabajo les asegura una abundante cosecha de patatas para un año entero; durante los trescientos sesenta y cuatro días restantes, se pasean, se visitan, duermen. De este modo las reuniones, las fiestas son continuas; cuando cesan en un punto de la isla, comienzan en otro.” (Edward, 1918).

Esta descripción nos recuerda aquella discusión emprendida por Marshall Sahlins respecto a los criterios de utilidad y de producción en las sociedades tribales (1983). Eyraud señala los principios de una sociedad opulenta, donde el tiempo dado a la producción es mínimo, sólo el necesario para satisfacer la subsistencia, por lo que el tiempo libre, dado al ocio o a la producción de cultura -en los términos de Sahlins- es abundante y privilegiado. Si bien el modelo de Sahlins fue elaborado para el análisis de sociedades cazadoras recolectoras, el consumo isleño no abarcó más allá de lo que las mismas unidades domésticas producían, más lo destinado a fondos rituales que según Eyraud, eran, al parecer, abundantes.

Pero esta interpretación no ha estado en la concepción sobre los criterios de trabajo, utilidad y producción, al contrario, se han medido bajo conceptos occidentales (capitalistas). En 1912 el párroco Zózimo Valenzuela atribuía la pobreza de los isleños a su pereza. Valenzuela describe las precarias condiciones materiales de los isleños, siendo esto lo primero que llamó su atención al desembarcar en Hangaroa, el párroco escribe:

“Hombres semi-desnudos, descalzos y con sombreros de paja y fibras de plátano; mujeres cubiertas apenas con una corta y deshecha bata, algunas llevando en brazos un pequeño que chupa un trozo de caña de azúcar, y no siente la absoluta desnudez en que se

encuentra. Los niños en su mayoría completamente desnudos, y las niñas con una corta camisa o bata sucia y hecha jirones. Este es el cuadro que vi en la playa al descender del bote. ¡Pobres canacas!...” (Valenzuela, 1912:779).

Sin duda la desnudez de su población no ha sido interpretada como un componente erótico (que podría ser otra lectura de esta condición) muy por el contrario, es la representación misma de la miseria. Luego de describir tanto sus viviendas, sus enseres y su alimentación, el párroco concluye: *“si el canaca no tuviese el defecto de la pereza tan arraigado, muchas partes de su miseria podría remediar. Pero por desgracia son tan flojos, que cuanto se diga de eso.”* (Op.cit: 781).

Esta interpretación fue fuertemente criticada por otro párroco llegado a la isla algunos años después de Valenzuela, el padre Bienvenido de la Estela, quien emprendió una férrea defensa dada en el continente luego de permanecer más de un año en Isla de Pascua. De su experiencia Estela escribe:

“Se ha dicho hasta la saciedad que los canacas son flojos, poco amigos del trabajo. Yo comprobaré lo contrario con hechos concretos... Los que así pregonan en contra de los pobres canacas, parece que los han estudiado poco y no han comprendido bien...Es sabido que cuando estaban más libres y disponían de la isla, la tenían toda arbolada y cuajada de plantaciones. Opino que los flojos no hacen eso. Si ahora no tienen la isla como antes, es más sabido todavía que no tienen ellos la culpa, están deprimidos por gentes extrañas que, en lugar de ayudarles y animarles, les ponen trabas...” (Estela, 1919: 187).

No cabe duda que su primer párrafo va contra su colega Zózimo Valenzuela, quien, como vimos, señalaba la extrema pereza de los isleños. Estela, al contrario, centra las causas en la esclavitud, a la cual fueron sometidos los isleños. Ahora bien, al igual que en las figuras anteriores, la fuerza retórica de ésta no se diluyó por los reclamos y argumentos de Bienvenido de la Estela, como es posible apreciar en alguna crónicas periodísticas que se escribieron para la conmemoración de los 50 años de anexión, donde se asume la hipótesis de la flojera como la causa de la pobreza. Tal vez, asumir ésta sin mayores

cuestionamientos ayuda en la justificación del por qué la empresa montada no estaba dando los dividendos deseados, no era culpa del sistema, sino de los isleños, que seguían viviendo una placida vida alejada del *deber* (de cumplirle a la compañía en sus órdenes y deseos). Una crónica del año '38 señala:

“Aquí la mayoría de las muchachas sólo se preocupan de bailar, cantar y esperar a los barcos, da pena ver que hay gran cantidad de niñas que están ansiosas de saber bordar, tejer... pero acá no ha habido jamás una mano de mujer que les enseñe que la vida tiene tantos entretenimientos honestos y útiles para sus hijos...” (Menchaca, 1938: 2).

Es así que la holgazanería se entremezcla con una vida distendida y, a la vez, con falencias en el plano de los valores y la moral, que como se puede evidenciar estaba muy lejos de cumplir los deseos del continente.

Pasados los años, la retórica giró hacia la situación colonial como la explicación de la pobreza isleña. Una crónica periodística del año 1950 señala las limitaciones al desplazamiento tanto al interior de la isla, como en su litoral:

“Es queja general la poca pesca que se ve en la isla, en un mar rico en peces, incluso magníficas langostas... la primera noche de nuestra llegada vimos atunes de extraordinario tamaño persiguiendo a los peces voladores... fuimos testigos de la extraordinaria habilidad de los isleños para pescar... La explicación de la escasa pesca es la siguiente. Si uno o más isleños quieren salir a pescar deben solicitar un permiso de la jefatura militar: con este van a la administración de la Compañía la que lo visa y designa a un empleado para que los acompañe...” (La Unión de Valparaíso, 15 febrero de 1950).

Recordemos que para 1950 ya han acontecido tres fugas, y que estas fueron planeadas para escapar de las condiciones de explotación que sufrían los isleños por parte de los agentes colonizadores, producto de ellas, la Armada agudizó su política de reducción. Pero podemos agregar un nuevo elemento a estas restricciones e interpretarlas como una política

de la Armada tendiente a sabotear la economía doméstica isleña, basada en la agricultura y la pesca, para hacer efectiva la proletarización de los isleños en la estancia ovejera.

Llegada la sublevación de Alfonso Rapu (1964) algunos oficiales de la Armada dieron charlas en el continente que pretendían deslegitimar las demandas isleñas. Uno de los más fuertes argumentos que se dieron en esa época y que a veces es posible aún escuchar, y que evidencian, una vez más, el poderío retórico de las figuras: *“Los habitantes de Rapa Nui lo pasan mejor que cualquier familia de las que viven en las poblaciones marginales de la capital”* (Revista *Vea*, 7 de enero 1965). Denotando, sin duda, que sus demandas son injustificadas, casi caprichosas. Años más tarde, esta retórica volvería a ser empleada para los mismos fines. En plena dictadura militar, los isleños demandaron la devolución de varias hectáreas de tierra del fundo Vaitea en poder del Fisco y la congelación de las expropiaciones de terreno para ampliar la pista del aeropuerto, ante los reclamos el dictador respondió:

“¡Siempre se están quejando de algo! Les mandamos ayuda, les enviamos dos veces al año un gran barco lleno de comida. Antes de nuestra llegada, allí había lepra. Hemos tomado grandes medidas sanitarias, compramos a Estados Unidos un hospital completo... es típico de los pueblos rústicos; hablan y hablan y siempre buscan atacar en las pequeñeces.” (Hotus, 1998: 178).

Se conjugan así dos retóricas para neutralizar la demanda isleña, por un lado la figura de la flojera que justificaría las precarias condiciones materiales y por otro la validación de la situación colonial dada por la retórica del abastecimiento, ambas configurando una retórica de la *dependencia*: la isla sin Chile, no sería nada.

Retórica de los isleños infantiles.

En muchos pasajes de las crónicas que revisé, fue posible apreciar, aunque muy indirectamente, una constante asimilación de los isleños a los niños, desde los mismos rasgos físicos hasta sus actitudes hacia los europeos y otros agentes coloniales chilenos. Si

bien la imagen de los *isleños fieros* que revisamos al principio de este capítulo podría anular esta figura, pude constatar que las primeras crónicas francesas (a diferencia de la holandesa y la rusa) construyen figuras de infantilización. Figuras que aparecerán sucesivamente con el correr de los años, donde se pretende explicar el carácter isleño y a la vez, justificar la intervención extranjera al orden social isleño. Así, metafóricamente la sociedad isleña es un infante y los europeos -primero- y los agentes colonizadores chilenos después, son los adultos que vienen a enseñarles como llegar a ser adultos, pero siempre dependientes.

La Pérouse emplea la figura de los *isleños infantiles* como salvaguarda para su primer encuentro con ellos en tierra, intuyendo lo que vendría una vez desembarcaran: el robo.

“Debía jactarme de encontrar allí amigos, ya que había colmado de presentes a todos los que habían venido a bordo en nuestra víspera; pero había meditado sobre las relaciones de diferentes viajeros, para no saber que estos indios son niños grandes cuya vista de nuestros diferentes muebles excita tanto sus deseos.” (La Pérouse, *Op.cit.*: 80).

Las escenas en las cuales los europeos se ven rodeados de isleños que con ansiedad tocan y quitan sus ropas son consecuencia del carácter infantil, y por ende, curioso de los isleños. Años más tarde, otro francés volverá a configurar esta figura, Pierre Loti ve en ellos un carácter infantil, que lo único que generan es ternura. El escribe: *“... he caído en medio de un pueblo de niños. Jóvenes y viejos no se cansan de mirarme, de escucharme, de seguirme...”* (Loti, *Op.cit.*: 18-19).

En otros aspectos, la infantilización que hace Loti de los isleños se traspa hacia las artes de los mismos, sus técnicas son infantiles y por tanto sus creaciones. Refiriéndose a los moai escribe: *“Su rostro está esculpido con un inexperiencia infantil...”* (*Op.cit.*: 27). Para Loti, todo lo que haga el isleño le confiere un aire de niñez: su habla, su sonrisa, sus manifestaciones de cariño e incluso, el interés isleño por las ropas europeas. El guardiamarina francés termina su crónica con el siguiente párrafo, lleno de este sentimiento de inferiorización. Al subir al barco y mirar a la costa Loti describe:

“Solo el viejo jefe, que había descendido con ellos para acompañarme, asciende lentamente hacia su choza y, al verlo tan ridículo y lamentable con su capote de almirante, del que surgen dos largas piernas tatuadas, tengo el sentimiento de haberle faltado al respeto al cerrar nuestro trueque, por haber cometido con él un delito de lesa salvajismo” (Op.cit: 56).

Se puede desprender de lo anterior la melancolía con la cual narra el autor el pasaje, él fue partícipe del acto de terminar con lo exótico, de contaminar lo natural, de ocultar su salvajismo bajo ropas europeas.

Cinco años más tarde (1877) otro francés, Alfonso Pinart, hará uso de la figura *infantil*, con el mismo sentido romántico empleado por Loti. Pinart describe su encuentro con *Koreto*, esposa isleña de Doutrou Bornier, a quien este último había designado reina. Con cierto sarcasmo hace referencia a los intentos de ella por imitar los gestos franceses, lo que le daba un aire de ingenuidad.

“Nos imitaba todo lo que hacíamos, copiando todos nuestros gestos, bebiendo y comiendo como nosotros, respondiendo Mereti cuando se la sirve, haciendo pronunciar igual palabra a sus hijas, exige que se cambien los tenedores y cuchillos cuando se sirven ella y sus hijas, golpeando impacientemente la mesa cuando el marino de servicio no ejecutaba prontamente sus órdenes... Curioso estudio el de los hechos y los gestos de esta reina salvaje convertida en regente, deseosa de imitar las costumbres francesas, asociando la ingenuidad de su naturaleza primitiva a las exigencias inherentes a su título, irrisoria y triste mezcla...” (Pinart, 2004:125).

Una vez más la melancolía francesa por la contaminación isleña, la *reina salvaje* está fuera de lugar, sus gestos son una mala copia de gestos civilizados y además desencajan con el entorno isleño, pero le confiere un aire de extrañeza, una curiosidad.



Koreto, esposa nativa de Doutrou Bornier junto a sus dos hijas dan la bienvenida a Alfonso Pinart.

Esta percepción romántica es replicada por Bienvenido de la Estela (1921), para él, los *kanakas*²⁹ tenían un “*temple piadoso y viril... alegría imperturbable natural, franca e infantil*” (Estela, 1921: 18), el cual estaba siendo afectado por la administración extranjera, que lejos de apoyar en el proyecto civilizatorio de la Iglesia, fomentaba la inmoralidad (*Op.cit*) ya que los colonos usufructuaban de la inocencia isleña, sobre todo en materia sexual.

Como en las otras figuras, esta justifica la situación colonial y fomenta políticas extremas de control a la población. Esto queda reflejado en un comentario sobre la administración isleña para 1938 el que señalaba la necesidad “...*de una autoridad capaz de administrar un pueblo de carácter infantil...*” (Sepúlveda, 1938), y como he indicado, durante los años ‘40 las restricciones impuestas por la Armada fueron extremas.

Ahora bien, la retórica de infantilización cumple con construir un exotismo algo melancólico que se resiste a los embates del colonialismo, ya que propugna una distancia entre la vida occidental y en este caso, la isleña, inocente. Un artículo publicado en el diario

²⁹ Otra manera de escribir Canaca.

El Mercurio en 1975 titulado *“Isla de Pascua: un paraíso chileno”* señala los efectos negativos del mundo moderno entre los isleños, sobre todo por el abuso de bebidas alcohólicas.

“Esta aparente afición alcohólica motiva incluso llamamientos del sacerdote católico durante los sermones de la misa dominical, lo que provoca caras de aprobación entre las mujeres y sonrisas y miradas furtivas de los hombres con angelical semblante, como quien sorprende a un niño en una falta, ya que, a Dios gracias, todavía el alma y el espíritu de los isleños conservan la pureza de sus ancestros.”(El Mercurio, 22 de junio de 1975).

Una constatación contemporánea. Mientras realizaba mi investigación de terreno conocí a una mujer continental que había tenido un romance con un isleño, ella me comentaba que le sorprendía la ingenuidad de su compañero, recuerdo que me dijo: *“era tan especial, tenía esa cosa media infantil, media ‘naive’ que tienen los indígenas, esa simpleza con que miran la vida.”* Tuve la intención de discutirle, pero preferí dejarla hablar, me decía mucho de cómo esta figura sigue en vigencia a la hora de pensar y relacionarse con los isleños.

Retórica de los isleños eróticos.

Llegamos finalmente a la última figura de representación de lo rapanui, y como he dicho anteriormente, ésta corresponde a una imagen transversal en la historia colonial. La he querido desarrollar al final de este conjunto de figuras porque es la que en el día de hoy posee mayor fuerza retórica en la adscripción por otros pero -con algunos matices- ha sido asumida dentro del discurso identitario rapanui. Pasaré, siguiendo la línea de presentación histórica, a revisar los caminos en los cuales esta figura ha sido construida por el discurso colonial. La forma en cómo esta figura es parte del discurso identitario lo trabajaré más a fondo en el capítulo sexto, referente a las relaciones interétnicas y al discurso identitario.

Comencemos una vez más con los primeros viajeros. La más fuerte impresión y la primera imagen visual que tuvieron los europeos de los isleños fue que estos andaban desnudos, que las mujeres se entregaban muy fácilmente a complacer sexualmente a los

marinos, y que en recurridas veces eran incentivadas por los mismos isleños a mantener relaciones sexuales con los visitantes. Con este contexto, las narraciones europeas sobre las mujeres isleñas tienen siempre este componente sexual.

Un documento de la expedición española describe las actitudes de las mujeres, en comparación a las de los hombres:

“... son así mismo como los hombres inoportunos en el pedir, pero unos y otros ofrecen con la misma franqueza quanto tienen, y en particular las mugeres llegan á ofrecer con instancia, y demostraciones quanto una de esta tiene que tributar á un hombre apasionado por ellas: Sin que esto al parecer sea reparable respecto de los mismos hombres las presentan como ofrendas por vía de agasajo...” (Mellén, 1986: 284).

La Pérouse hace el mismo comentario, y agrega otros detalles:

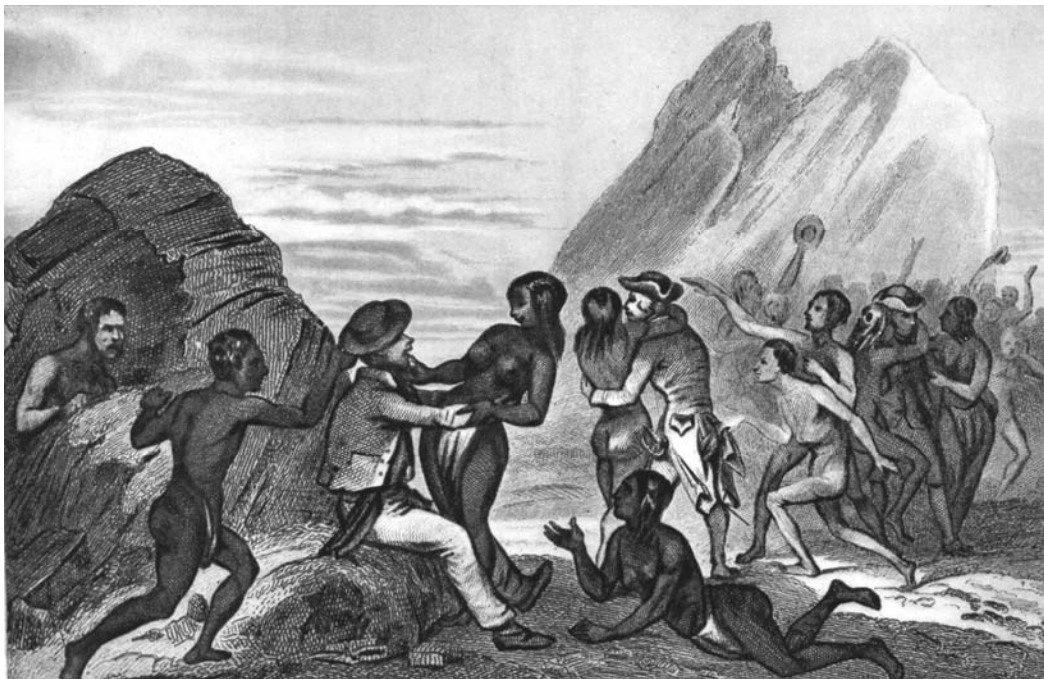
“La fisonomía de muchas de estas mujeres era agradable; les ofrecían sus favores a todos los que querrían hacerles algún obsequio. Las indias se empeñaban en aceptarlos: algunas -unas de entre ellas- dieron el ejemplo de los placeres que podían proporcionar; fueron separadas de los espectadores sólo por una simple cubierta de tela del país; y durante los arrumacos de estas mujeres, nos quitaban los sombreros de nuestras cabezas y los pañuelos de nuestros bolsillos” (La Pérouse, 1791: 82).

Ya he hecho referencia a que el robo de los isleños tenía como estrategia la seducción por parte de las mujeres, pero en este párrafo está presente además la retórica de la belleza de las mujeres isleñas, los marinos -no solo los de La Pérouse- quedaban rodeados de hermosas féminas dispuestas a complacerlos a cambio de algún presente. Esta retórica llega a un extremo poético con la narración del capitán Charles Bishop llegado a Rapa Nui en 1795:

“...cuando eran las dos de la mañana aproximadamente una docena de hermosas jóvenes vinieron nadando desnudas, tal como la naturaleza introduce a sus niños al

Mundo. Entraron con la mayor naturalidad y sin el menor miedo: la vista de tanta belleza era como una fina luna que alumbraba la noche, ninguna escena logrará despertar en nuestras mentes, semejantes sentimientos de amor...” (Bishop, 2005: 61-62).

El mismo Bishop describe que pasó algunas noches con una mujer joven y que fue complacido por *todas sus artes y amabilidad*, incluso él le ofreció llevarla a Bretaña, lo cual no fue aceptado por el padre de la muchacha. Y es que en muchos de estos intercambios eran los mismos hombres que *ofrecían* a las mujeres. Tanto La Pérouse como Bishop comentaban que padres o hermanos las ofertaban, todo lo cual indicaba a ojos de los europeos la posesión colectiva de las mujeres y la carencia de celos.



Dibujo aparecido en “Viaje de La Pérouse alrededor del mundo”. Extraído de Chauvet, 1946.

Para Pierre Loti las jóvenes isleñas son hermosas, nos describe a sus dos compañeras con quienes recorrió la isla, Iuarataí y María, de ellas nos narra:

“Ambas van desnudas, excepto un cinturón que cae un poco por los lugares esenciales. Su cuerpo sería casi blanco sin el curtido del sol y del mar, si no conservase el liguero reflejo de cobre rojo que es el sello de la raza. Largos tatuajes azules de una rareza y un

dibujo exquisitos corren por sus piernas y sus costados, sin duda para acentuar más su encantadora esbeltez. María...no tiene de particular más que su cintura de joven diosa, su frescura y sus dientes. Pero Iuarataí sería bonita en cualquier parte con su fina naricita y sus grandes ojos tímidos” (Loti, op.cit: 19).



Grabado de Pierre Lotí: Tatuajes de una mujer.

Estas formas de concebir la figura erótica tiene una connotación positiva, que a los europeos les sonaba a sinónimo de natural y de simple, un símil de la imagen infantil e inocente. La isla es una bella joven, dispuesta a entregarse por bellas telas.

Esta opinión cambia cuando se establecen los extranjeros en la isla, sobre todo con la presencia chilena, ya que los primeros evangelizadores no concibieron figuras eróticas entre los isleños. El supuesto erotismo isleño representaba la inmoralidad primitiva, aparente libertad sexual que desencadenó entre algunos chilenos siniestras imágenes sobre la sexualidad.

Así por ejemplo, Ossandón, capitán de la Corbeta Baquedano durante el viaje de instrucción de 1902, señala: “*Se me asegura que es corriente que los padres sean los primeros amantes de sus propias hijas.*” (Ossandón, 1903: 489) Concepción algunas veces replicada por otros oficiales y administradores. Terminar con ese erotismo narrado por los primeros visitantes fue parte de la empresa civilizatoria emprendida por la Iglesia, pese al sentir de los marinos. Bienvenido de la Estela comenta de su segundo viaje a Pascua (1918)

que ha visto *menos coqueteo y más recato de las mujeres*, señal de un adelanto moral. Pero la opinión de los marinos discrepaba de ello, uno le comentó al Padre:

“¿Ha notado Ud., Padre... que la isla ha perdido sus encantos? Antes le recibían a uno con aspecto coquetón y nos recreaban tanto, en la misma playa, apenas llegábamos, con sus bailes y chistes; ahora son más serios y no acuden todos juntos a divertirnos.” (Estela, 1919: 183).

Esta figura se ve disminuida en las narraciones de los primeros 50 años de ocupación chilena dado que las principales fuentes fueron escritas por los capellanes navales quienes tenían por deber evidenciar los *adelantos* civilizatorios, pero en sus mismas crónicas se deja entrever una constante preocupación por los temas referentes al comportamiento moral (sexual) de los isleños. El proyecto civilizatorio de Bienvenido de la Estela tenía por prioridad vestir a los isleños, y así inyectar un recato respecto al cuerpo, pero constantemente en las crónicas de los años siguientes aparece este componente sexual que marca las relaciones entre isleñas y visitantes. Sin duda que entre las isleñas y los marinos - u otros visitantes- el erotismo fue un elemento perdurable en las relaciones interétnicas y que llega hasta el día de hoy.

Una vez que se hicieron más comunes los viajes desde el continente a Rapa Nui se nota una consolidación de esta figura, debido principalmente a la diversidad de actores implicados en la elaboración de narraciones. A partir de la segunda mitad de la década de los '50 se constatan dos fenómenos relacionados y que repercuten directamente en la percepción continental sobre los rapanui. Lo primero es que las narraciones dejan de ser monopolio de agentes de la Iglesia y de la marina, y segundo, que debido a esto las narraciones salen de los circuitos de difusión de estas instituciones y ocupan lugares en revistas de circulación de masas, trayendo al continente sobre todo la imagen de los *isleños eróticos*. Sumemos a esto el hecho de que los isleños, por esas mismas fechas comienzan a llegar al continente, por lo que se produce una unión entre el imaginario que circula de unos isleños sexualmente liberados y la presencia rapanui deslocalizada, lo que genera un intento continental por la constatación de éste.

La constatación también se dio en la isla misma, una temprana crónica, llamémosla civil y laica, que circuló en la popular revista *Eva*³⁰ (1957), narra el viaje de un grupo de miembros la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua³¹. Además del exótico titular del número (*Pascua: el eslabón perdido del Pacífico*) relata pasajes que aluden a esta constatación sexual:

“Nuestra primera noche fue inolvidable. Sentados alrededor de una fogata escuchando cantos pascuenses... dos niñas, Ana María y Carolina, vinieron a hacernos compañía, cantaron algunas canciones, y luego desaparecieron con dos de nuestros compañeros; posiblemente a conversar sobre cosas de la naturaleza y de los misterios del más allá” (Edwards, 1957: 18).

El sarcasmo de la última oración deja entrever el encuentro sexual. Las representaciones que hacen de los isleños sujetos eróticos se apoya, juntos con los criterios de desnudez, en las características de la danza polinésica, el pronunciado movimiento de caderas, sumado a la desnudez, fueron los ingredientes necesarios para la constatación, irrefutable del carácter erótico de la cultura isleña.

Con dichos elementos, la danza, la desnudez y la esperada libertad sexual de los isleños, pasaron a ocupar un espacio erotizado dentro de la percepción continental sobre ellos, erotización que abarcará desde los cuerpos mismos hasta las prácticas culturales.

Hagamos un salto hacia los últimos años, el proceso de constatación de los isleños erotizados encontró nuevas fuentes para su verosimilitud con dos hechos. Por un lado, la participación de jóvenes isleñas en concursos de belleza y, por otro, la presencia televisiva de un modelo rapanui en un programa de muy alta audiencia. Desde 1997 hasta la fecha han habido tres postulaciones y de las cuales una sigue, de vez en cuando, ocupando algunas líneas en los periódicos. Los tres casos de jóvenes isleñas más la figura del modelo

³⁰ Revista femenina.

³¹ Institución civil de ayuda a la Isla de Pascua. Entre sus obras se destacan el mejoramiento de la infraestructura de sanatorio y el gestionar, recibir y hacer de apoderados de jóvenes isleños traídos al continente a terminar sus estudios. Los miembros de esta sociedad acogían en sus casas a estos isleños.

son las principales y nuevas fuentes de erotización de la cultura isleña y de la constatación de su belleza. Pasemos a revisar cómo la retórica de los isleños eróticos se aplica a estos casos.

En el concurso de belleza *miss Chile* del año 1997, y del cual salió la representante para el certamen internacional, fue elegida una joven rapanui, Hetu'u Rapu; era la primera vez en Chile que una persona fuera de los cánones de belleza *caucasoides* era elegida. A Hetu'u esto le valió el título de ser una belleza exótica (sin contar además que su nombre es a los chilenos bastante exótico). Hetu'u fue eliminada del certamen internacional por no cumplir con los requisitos de edad, pero la impronta tanto en Isla de Pascua como en los anales del concurso de belleza están presentes hasta hoy. De esa fecha hasta ahora ha habido dos intentos más de jóvenes isleñas, el 2000 con Tahira Nahoe, y el 2003 con Anakena Passalaqua Tuki.

Un artículo publicado en el diario el Mercurio durante diciembre del 2001 hacía un recuento respecto a las mujeres de tez negra que han alcanzado fama por sus atributos de belleza, señala a la modelo Naomi Campbell y a Mpule Kwelagobe, oriunda de Botswana, ganadora del concurso Miss Universo en 1999. El autor del artículo indica un cambio dentro de los cánones de belleza en el cual se ha empezado a mirar las bellezas *exóticas* (lo que en estos casos es sinónimo de pieles morenas y lugares cálidos), y del cual Chile no ha sido la excepción a esta tendencia:

“En Chile... hemos contado con un par de bellezas morenas exóticas. En 1997 fue elegida Miss Chile una auténtica nativa de la Isla de Pascua. Para nuestra mala suerte, nos quedamos con los crespos hechos. Hetu'u Rapu no alcanzó a poner sus morenos pies en las arenas blancas de Miami... el 2000, otra pascuense, casi cambió su corona de flores por la de diamantes falsos de Miss Viña Chile. Tahira Nahoe, una espigada morena de un metro 76 centímetros...” (Diario El Mercurio, 7 de diciembre de 2001).

Más allá del contraste del color de la piel con el entorno (pies morenos en arenas blancas) el calificativo *exótica* está entregando significados por sí mismo y ha llegado a

funcionar como sinónimo de pieles morenas, pero en un contexto mayor, como sinónimo de Polinesia y por ello de Isla de Pascua. En otro artículo, una pequeña entrevista a Tahira Nahoe, el encabezado señala: “*Esta exótica chiquilla mide un metro 76 e integra el ballet folclórico Polinesia*” (Diario La Cuarta, 26 de enero 2001).

Ahora, según algunos ejemplos fuera de los certámenes de belleza, el calificativo opera de la misma manera. Mahani Teave es una destacada pianista que ha desarrollado su carrera en EEUU. Durante el año 2004 visitó Chile y ofreció algunos conciertos, lo que repitió durante el 2006. Las noticias divulgadas de su primera visita encabezaban: “*La exótica pianista pascuense tocará ante el Presidente Lagos.*” (Diario Las Últimas Noticias, 15 de Junio de 2004). Así, pensar en mujeres isleñas es pensar en lo exótico vinculado a la belleza extraña, que en estos casos es una belleza morena, tropical y por ende calurosa, de poca ropa y sexualmente liberada.

En el plano masculino esta retórica y unión de significados entre exótico, moreno, polinésico y erótico ha sido la manera de inscribir a Hotuiti, modelo rapanui, en las páginas de la prensa de espectáculos nacional y en la percepción continental sobre los isleños.

Hotuiti llegó al continente a terminar sus estudios y luego ingresó a una universidad para estudiar ingeniería comercial, costeadando parte de sus estudios trabajando en *martes femeninos*³². Así fue como una ejecutiva de canal 13 lo vio y lo llevó al programa Sábados Gigantes, dirigido en ese tiempo por Mario Kreutzberger y su hija. Producto de lo anterior, se hizo conocido en todo el país y ha sido el referente continental sobre los rapanui.

La retórica del isleño erótico se hace más explícita en su caso. Corría el año 2003 y en la Cancillería chilena se celebró el día de la secretaria con un show de Hotuiti, el que consistió en su misma rutina del programa televisivo antes señalado, en el cual debía bailar (danzas polinésicas), mostrarse con poca ropa (un *pareu* atado a la cintura y un tocado de plumas), e interactuar con las secretarias con juegos de contenido sexual (que las mujeres revienten

³² Por martes femeninos se conocen las despedidas de solteras, una especie de rito de pasaje previo a la concreción del matrimonio. Estas fiestas se han caracterizado por ser presentaciones eróticas donde hombres desnudos le bailan a la novia, y todo en la fiesta tiene detalles fálicos.

globos sentándose sobre él). Un diario publicó al día siguiente “*Soledad Alvear premió a 200 secretarias con erótico show de Hotuiti*” (Las Últimas Noticias, 4 de diciembre de 2003). Días después este mismo diario publica:

“*Es el hombre más deseado del momento y también el mejor embajador que la Isla de Pascua podía enviar al continente. Se llama Hotuiti Rangi Teao Drago, el modelo que hace suspirar a las mujeres chilenas con sus típicas vestimentas Rapa Nui y su sensualidad insular...*” (Ibíd. 6 de diciembre 2003).

El destape sexual que instaló Hotuiti, presentado como un embajador rapanui en el continente, ha reafirmado la antigua figura de exotización, operando él como una metonimia de los rapanui. Ante cualquier referencia a ellos en el continente la imagen que automáticamente surge es la de Hotuiti vestido con un pequeño *pareu* bailando el *Sau Sau*³³.

Ahora bien, esta retórica ha pasado a formar parte del discurso identitario rapanui, asumiendo algunos contenidos del discurso exotista. En una entrevista a Hotuiti efectuada por el diario antes citado durante el año 2005, el modelo afirmaba: “*La isla es un lugar perfecto para el amor*” y agrega:

“*Imagínate, treinta grados, playas, paisajes paradisíacos, mujeres cálidas, comidas exóticas, frutas tropicales y música autóctona. Es imposible abstraerse de esos escenarios.*” (Las Últimas Noticias, 7 de enero de 2005).

Con la cita anterior podemos identificar los contenidos del discurso exótico asumido. Por un lado se desarrollan retóricas del clima, cálido; de una geografía, playas y paisajes paradisíacos; de erotización, mujeres cálidas, de sabores y sonidos, todo lo cual genera una sensación de exotismo, que en palabras de Segalen (1989) refiere a un desplazamiento en el tiempo hacia el pasado y en el espacio como lejanía geográfica. Esta sensación será uno de

³³ Si bien el Sau Sau no es una danza autóctona de Rapa Nui también opera como una metonimia. Es un baile en parejas y como es común en las danzas polinésicas, los movimientos de caderas son muy pronunciados y por ello es leída como una danza de altos grados de erotismo.

los pilares de las relaciones interétnicas entre isleños y continentales en Santiago, y como se desarrollará en capítulos posteriores, genera juegos de espejos de adscripción por otros y autoadscripción desarrollándose en discursos identitarios.

Ahora bien, estas figuras retóricas, si bien pueden operar como fuentes de autoadscripción (unas más que otras) operan también, y he dado algunos ejemplos, para opacar la consolidación de la etnicidad política isleña, ya que el discurso exotista, siguiendo a Mason (1998), es autoreferente, habla sobre el otro, pero de un pseudo otro ya que el discurso no se refiere a una entidad externa del discurso mismo, no es una realidad extralingüística, pero construye una realidad exótica, verosímil a los deseos exóticos, hacer del otro, algo inconmensurable.

III. DEL EXOTISMO RAPANUI Y SU OPACIDAD.

Me voy a referir a dos casos sucedidos mientras realizaba mi investigación en terreno que evidencia este juego discursivo. Ya argumenté cómo la retórica de los isleños enfermos opaca las tentativas autonómicas isleñas, falseando la historia, y cómo la retórica de los isleños infantiles contribuye en la reafirmación de la dependencia de la isla al continente. Pasemos ahora a ver cómo el *exotismo* vinculado a los *isleños eróticos* produce los mismos efectos que las retóricas antes señaladas, desviando la atención hacia componentes estéticos rapanui.

La exótica pianista.

Mahani Teave, pianista rapanui, dio una serie de conciertos durante el año 2004, entre estos uno en el Senado de la República de Chile. Un día antes de este concierto la pianista dio una conferencia de prensa en la cual invitaba a toda la gente interesada a asistir ya que el concierto sería gratuito, y argumentó lo importante que era para ella tocar en el Senado:

“Me pareció significativo hacer esta presentación donde se dictan las leyes y donde se pueden resolver los problemas pendientes de la isla. El hecho de que nosotros toquemos

allá es un recordatorio de las cosas pendientes que hay en Pascua... en la isla siempre ha sido difícil para la gente que quiere seguir con algo, porque no siempre se han presentado las oportunidades. Yo tuve mucha suerte, pero quiero decirle a los jóvenes de la isla que si igual quieren hacer algo, tienen que seguir luchando para lograrlo.” (Mahani Teave, conferencia de prensa 15 de junio 2004).

Su discurso es un claro llamado de atención a los legisladores respecto a la política isleña, sobre todo porque sus dichos coinciden con los inicios de la discusión política sobre una nueva administración para Isla de Pascua, y además, es un incentivo para los jóvenes isleños para cumplir sus anhelos. ¿Pero cómo opera la opacidad a la que he hecho referencia? –Un diario que hace referencia a esta conferencia de prensa y a los conciertos que dará Mahani Teave, la describe como “*la exótica pianista*” (Las Últimas Noticias 14 y 15 de Junio de 2004).

Como he argumentado en las páginas anteriores vincular lo rapanui a lo exótico, contemporáneamente es vincularlo a lo erótico, por lo que esa descripción de la artista podría estar ahí como un aditivo ya que se enfatiza por un lado su virtuosismo musical pero se adorna con el apelativo *exótica*. Se produce así una diferenciación en los énfasis y en la generación de los discursos: por un lado Mahani, como rapanui que ocupa en ese momento de una tribuna particular como lo es una conferencia de prensa en el Congreso Nacional, la aprovecha para recordar los compromisos no cumplidos por el Estado y también para motivar a otros jóvenes isleños, construye un discurso étnico. Pero por otro lado, la prensa la sindicó como una pianista exótica: “*la exótica artista que tuvo la fortuna de ser descubierta por Bravo...*” (Las Últimas Noticias, 15 de junio de 2004). Lo exótico en este caso tiene un significado oculto, ¿Qué significa que la pianista sea exótica? -según mi análisis anterior, el contenido de este es erótico, Mahani además de ser buena pianista es además bella, con una sexualidad liberada.

Contra el casino, y los movimientos cadenciosos.

Durante el año 2005 el grupo económico Martínez, junto a un empresario turístico rapanui presentan un proyecto para instalar un Casino de juegos en la isla, y como en otros proyectos emblemáticos, tales como el puerto durante la Dictadura y un hotel cinco estrellas en el 2003, este separó a la población isleña en dos facciones, a favor y en contra. Todos daban sus argumentos. Los a favor, que traería más empleo, más turistas; y aquellos en contra, que traería corrupción, prostitución, turistas indeseados, y el vicio por el juego. Mientras el debate se desarrollaba, los jóvenes estudiantes en el continente se organizaron, armaron foros en Internet donde debatían, unos mandaron cartas a favor a los diarios, luego replicaron quienes estaban en contra. Estos últimos acordaron hacer una manifestación en el Palacio de la Moneda. El 23 de septiembre fue el día elegido para ella.

Paso a continuación a describir la situación social (Gluckman, 2002) donde muestro por un lado, las estrategias comunicativas de los jóvenes para mostrarse étnicamente diferenciados, los efectos que la comunicación (etnicidad) genera en la gente no rapanui que presenciaba la manifestación y luego, cómo describió la prensa esta protesta.

Se reunieron en la Plaza de la Constitución cerca de 40 jóvenes y algunos adultos rapanui, junto a otras personas, en su mayoría gente vinculada a las ciencias sociales y simpatizantes de los rapanui, para protestar contra el proyecto. La idea era '*llamar la atención*' y demostrar el descontento que dicho proyecto generaba en los jóvenes. Se pintaron carteles con consignas: 'No al Casino', se hizo flamear la bandera Reimiro – bandera Rapa Nui-, y cuando hubo gente reunida alrededor comenzaron a tocar música y dos mujeres jóvenes acompañaron con bailes.

La mayoría de los jóvenes llevaban de atuendos en su vestimenta algún *signo* rapanui: las mujeres tenían su cabello tomado con *pukao* –un adorno de plumas y fibra vegetal trenzada- y amarrada a sus caderas un *pareu* –tela con motivos floreados usados de vestimenta, muy populares en Polinesia- sus cuellos adornados con collares de conchas de caracoles marinos o con *mangai* –anzuelo de hueso o madera. Los hombres por su parte,

llevaban también sus cabelleras tomadas con *pukao* o con un *pareu* amarado en la cabeza cubriendo sus cabellos, y sus cuellos decorados con el *mangai*.

Comenzaron a tocar su música y las jóvenes bailaron vestidas con sus atuendos respectivos para este tipo de representaciones: faldas de plumas blancas, sostén de fibra vegetal y coronas de ambos materiales. La presentación iba dando en el público –en su totalidad santiaguina citadina- una sensación de extrañeza, se desencadenaron comentarios de sorpresa, resueltas en ejercicios clasificatorios ante tan *extraño* acontecimiento: -‘*Ahí deben haber polinésicos, pero no hay ninguno que parezca*’- le comentaba un hombre sorprendido a su compañero. Unos escolares, sonrientes y algo nerviosos, se acercaron a presenciar los bailes, reclamaban entre ellos: ‘*no nos enseñan estos bailes en el colegio*’ y alababan la belleza de las bailarinas. Otro oficinista le comentaba a sus compañeros: ‘*¡están casi piluchas!*’ Mientras recorría sus cuerpos y movimientos con la mirada... *lo semidesnudo* sorprendió, extrañó y gustó al público.

La música seguía sonando, los ukelele -guitarra polinésica- y la conga -instrumento de percusión- llevaban el ritmo; el canto y la mímica danzada hacían que cada vez se juntara más gente a presenciar el ‘espectáculo’, luego de algunos bailes de las dos jóvenes, bailaron tres hombres -vestidos sin trajes tradicionales pero con los *signos* antes indicados-un *hoko*, danza reconocida por ellos mismos como ancestral y de carácter guerrero... Todo el acto concentró la atención de los medios de comunicación, saltaron muchos *flash!* de las cámaras fotográficas, y los camarógrafos trataban de captar algunas imágenes para los noticieros de la tarde.

Dos representantes del grupo de jóvenes, una pareja mixta, fueron hacia el Palacio de Gobierno a dejar una carta, cuidadosamente envuelta en tela de *mahute*, destinada al Presidente, carta que contenía su razones del rechazo al proyecto y firmada por alrededor de 30 personas, todas rapanui residentes en Santiago y en su mayoría estudiantes universitarios. Ambos jóvenes fueron seguidos por las cámaras de televisión y *recibí.d.os* o contenidos -según se le mire- por los guardias de Palacio a su entrada.

Ya de regreso, los dos jóvenes informaron al grupo que la carta había sido *recibí.d.a* por el secretario del Presidente, quien se comprometió a hacérsela llegar. Todos sintieron que

habían conseguido lo que querían: por un lado, hacer entrega de la carta, y por otro, llamar la atención de los medios de comunicación para demostrar su descontento y que su mensaje llegase a la Isla de Pascua. Uno de los jóvenes comentó, *‘así hay que hacer las cosas, con música, con baile, con la cultura, y no tirando piedras como acostumbran a hacerlo los continentales’*, otro lo apoyó, *‘así llamamos más la atención y hoy ¡fijo que salimos en la tele!...’*

De la situación descrita se puede evidenciar el efecto de extrañeza y curiosidad que generó el despliegue étnico, la gente se agolpó para ver los bailes donde surgieron los comentarios antes señalados. Aquí estamos frente a una estrategia para marcar una diferencia, un corte en el cotidiano ciudadano para entregar un mensaje, en este caso de rechazo a un proyecto que es visto como peligroso para Rapa Nui, la etnicidad, como forma de manifestación política, cumplió con las expectativas de los jóvenes isleños. Pero ¿qué fue lo que dijeron los periódicos respecto a la manifestación?

El centro de atención estuvo en lo curioso: el baile, la desnudez y las plumas. Los jóvenes realizaron una nueva manifestación en mayo del 2006, pero esta vez dentro de la Moneda, y los criterios de interés de la prensa estuvieron nuevamente enfocados al efecto exótico, más que a la demanda étnica. Un titular en la prensa fue: *“Curiosa manifestación contra la instalación de un casino de juegos en la isla...”* y continuó: *“Zaldívar gozó con las caderas de las bailarinas pascuenses... Los cadenciosos movimientos pélvicos de las bailarinas del grupo pascuense Tautanga ruborizaron al ministro del Interior, Andrés Zaldívar... Así, mientras las artistas desplegaban sus contorsiones ancestrales, Zaldívar lucía parado con las manos en la espalda y con cara de disfrute.”* (Las Últimas Noticias, 3 de mayo de 2006).

El efecto opaco del discurso exotista neutraliza de esta manera la tentativa de una acción política, como diría Segalen (*op.cit*) *la estética de lo diverso embriagó al sujeto*.

Para finalizar. La contraparte del conflicto, aquellos a favor del proyecto también levantaron cuestionamientos a este gusto por lo exótico que los continentales desembocan en los rapanui. El Alcalde de la isla, defensor del proyecto, señaló en una entrevista sobre quienes se oponen a éste: *“¿sabes que quieren?”* –le pregunta al periodista que lo

entrevista- “*que sigamos vestidos con plumas y les mostremos nuestros traseros para entretenerlos...*” (Peters Edmunds, Revista el Sábado, 23 de septiembre 2005), dejando de manifiesto parte del interés de los continentales por ellos, y que se inscribe en estas retóricas de exotización y en particular, de erotización de los rapanui.



Fotografía aparecida el día 3 de mayo del año 2006 en el diario Últimas Noticias, la cual rezaba: “Zaldivar no dejó de sonreír ni ruborizarse por el espectáculo fuera de su oficina.”

El siguiente capítulo se aparta de esta discusión, la cual retomaré al analizar las relaciones interétnicas. Lo que sigue nos inscribe directamente a la experiencia rapanui en Santiago. Si bien estas representaciones de lo rapanui llegan al continente antes que los mismos isleños, en la actualidad, como se irá viendo, se encuentran en una circulación simétrica.

CAPÍTULO QUINTO:

TRES GENERACIONES EN DIASPORA.

El centro de atención en este capítulo es la experiencia diaspórica, pero ya no en términos de la historia larga, sino en términos personales, y de las cuales podemos comprender tanto causas como consecuencias, en el plano de la cultura y de la identidad, de dichas experiencias de desplazamiento.

Revisaré tres momentos de la experiencia diaspórica rapanui: las salidas de la isla, la instalación en el continente y el retorno a Rapa Nui. El primer momento se refiere a los procesos de desplazamientos hacia fuera de la isla, veremos sus motivaciones, causas e interpretaciones; luego, como segundo momento, la instalación en el continente, correspondiendo este a los procesos mediante los cuales los rapanui llegan y se asientan en él por lapsos de tiempo variables. Aquí conoceremos las estrategias que facilitan dichos procesos y las estructuras sociales implicadas en ello; y finalmente, como último momento de la experiencia diaspórica, los retornos a Rapa Nui, es decir, la experiencia de volver por tiempos variables a la isla. Conoceremos las formas que el retorno ha tomado en las diferentes generaciones.

Como parte de la hipótesis que trabajo aquí, estos desplazamientos y las experiencias acumuladas en ellos deja efectos en las configuraciones identitarias, y que, como argumentaré, dichos desplazamientos pueden ser interpretados desde definiciones culturales, es decir, las experiencias diaspóricas son parte de una forma cultural rapanui que ha configurado a su gente, su sociedad y la cultura misma como un entramado translocal.

Partiremos con las experiencias de salidas, continuaremos con el proceso de instalación en Santiago y terminaremos el ciclo de desplazamientos con los retornos. Al finalizar este capítulo avanzaré en la comprensión de las formas translocales que los rapanui desenvuelven en Santiago, conectando isla y continente.

I. SALIDAS DE RAPA NUI.

El mundo fuera de la isla.

La primera generación en diáspora corresponde a las personas rapanui que en la actualidad tienen entre 60 y 90 años, son personas que experimentaron la salida de la isla bajo administración chilena y que se asentaron por algún tiempo ya sea en Tahiti o en el continente. Muchos regresaron en ocasiones a la isla y volvieron a salir de ella, configurando una forma migratoria de un constante *ir y venir*, salvo algunas excepciones, que nunca más retornaron. Esta generación difiere de las siguientes en el sentido que ellos salieron de la isla siendo verdaderos esclavos y no ciudadanos chilenos. Esta primera generación en diáspora comenzó a migrar alrededor de los años 40, cuando la isla era una estancia ovejera administrada por la compañía Williamson & Baulfourt y por la Armada de Chile. En ese período histórico, las únicas maneras de salir de la isla fueron a través de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua que traía a jóvenes isleños a estudiar en las escuelas normales de la capital, enrolándose en el ejército, y en el último caso, y de lo cual hubo ocho intentos, mediante fugas.

Lázaro Hotus en la actualidad tiene 84 años y fue uno de los primeros rapanui en salir de la isla bajo administración chilena. Él, junto a otros 6 isleños, se escondió en la bodega del vapor Lautaro en marzo de 1944 y llegaron a Valparaíso al mes siguiente. Esa fue la primera vez que Lázaro vino al continente y se quedó cerca de tres años. Lázaro me contó que de Valparaíso fue trasladado por la Armada junto a sus compañeros de ruta, a Iquique y que durante la espera de que un barco saliese para el abastecimiento de Rapa Nui recibieron instrucción en algunos oficios, por ello, Lázaro es tornero. Pasó cerca de un año hasta que volvieron a ser trasladados a Valparaíso para su deportación, pero Lázaro junto con otros dos compañeros escapó siendo acogido por Federico Feebermayer, presidente, en ese entonces, de la Sociedad Amigos de Isla de Pascua. Al año siguiente, y por petición de él, Lázaro retornó a la isla. Una vez en Rapa Nui, ofició de mediador entre la Armada y los isleños.

A partir de esta primera experiencia de salir y regresar, Lázaro no cesó de transitar entre Rapa Nui y el continente hasta hace un par de meses desde que escribo estas líneas, ya que él ha regresado a la isla por pedido de sus hijos para terminar su vejez allá. Hacía cerca de 10 años que Lázaro no volvía.

A sus 73 años, Diego Pakarati comparte con Lázaro la experiencia de la fuga. Como señalé páginas atrás, Diego junto a su padre, hermano y tíos escaparon en bote rumbo a la Polinesia Francesa, y luego de un viaje de 30 días llegaron a la isla *Reao*, en las *Tua Motu*. Se asentaron en Tahiti, y al cabo de algunos años fueron deportados a Rapa Nui. Al pasar los años Diego entró a trabajar en la estación de monitoreo climático de la Armada y fue enviado al continente en reiteradas ocasiones a cursos de perfeccionamiento. Para el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, Diego se encontraba en Santiago, era funcionario civil en el ejército y pidió su traslado a Rapa Nui.

Él, al igual que Lázaro, mantuvo un constante flujo entre isla y continente, yendo y viniendo entre ambos lugares, sólo que hace seis años no ha regresado, su última salida de la isla se debió a complicaciones cardíacas que hasta la fecha lo mantienen en Santiago, a la espera de poder regresar.

Leopoldo Ika llegó al continente en el año 1960 a realizar el servicio militar de forma voluntaria. Leopoldo vio durante su niñez que los isleños que retornaban a la isla empezaban a ocuparse en otras actividades, ya no eran solamente agricultores o pescadores, sino que se desempeñaban en cargos de mayor poder al interior de la trasformada sociedad isleña.

En su conjunto, los motivos iniciales para salir de la isla de esta primera generación dicen relación a las condiciones de vida isleña que en su momento eran bastante precarias por las exigencias y el trato impuesto por la Compañía y la Armada. En este sentido, tanto el continente como la Polinesia Francesa, eran vistos por los isleños como lugares para desarrollar una vida mejor, así me lo expresó Diego al narrar la fuga en la que participó durante su infancia, y lo que motivó también a Lázaro para esconderse en el vapor *Lautaro*.

Ellos compararon su situación con la de quienes llegaban a Rapa Nui para su administración, lo que evidenciaba que fuera de la isla la vida era distinta. Por otro lado, personas de la edad de Leopoldo vieron que aquellos que retornaban a la isla luego de una temporada fuera, llegaban con nuevas experiencias, anécdotas y conocimientos.

Para conocer las condiciones de vida isleña en los años anteriores a que Leopoldo saliese de Rapa Nui le pregunté *¿qué estaba pasando en ese tiempo en la isla?* Y me respondió:

-En ese tiempo en la isla, vivía la gente como antiguamente lo hacía los pascuenses, eran pescadores, agricultores y algunos trabajaban en la esquila de ovejas. Después de a poco fue cambiando. Gente de acá del continente se fue para allá y algunos pascuenses se vinieron al continente, se juntaron y los pascuenses vieron como vivía la gente de acá y les gustó, por eso querían venirse al continente.

Con intenciones similares, pero avanzando en las motivaciones, a Diego Pakarati le pregunté:

-Usted me contó que salieron de la isla en un bote y que tenían por objetivo llegar a Tahiti, pero ¿por qué deciden irse? Y él me respondió:

-En el tiempo en que nosotros nos fuimos a Tahiti pasaban cosas terribles en la isla, había violaciones de niñas por el personal que iba para allá, latigazos a la gente, trabajo forzado. Nosotros éramos un perro callejero, no teníamos derecho a nada. Entonces la gente de ese tiempo no hallaba la hora de salirse de ahí, irse a otro lado, sobre todo a Tahiti, que era Polinesia Francesa, entonces nosotros estamos hallados a ellos porque también somos polinesios, tenemos familia allá, por esa razón nosotros estábamos intentando irnos.

En las mismas líneas Lázaro me señaló:

-Me vine a conocer otro país, otra forma de vida, porque nosotros estábamos encerrados allá, veíamos otra gente que llegaba allá, distinta, y como unos ya se habían escapado antes yo dije, me voy a escapar. Había que buscar una solución, si estábamos aburridos allá.



*1974, Plaza de Armas de Santiago.
Luisa Pakarati junto a Carlos, Jorge y Elisa Ika.*

Es así que en el contraste de las formas de vida, entre administradores, marinos e isleños, las ansias por conocer otros lugares que indicaban esos contrastes y la necesidad de escapar de las condiciones de explotación a las que los isleños eran sometidos, motiva a esta primera generación a buscar maneras de cómo salir de la isla, que tanto para Lázaro como para Diego la alternativa fue la fuga. Fugas que como ya vimos páginas atrás no siempre tuvieron un buen final ya que de las alternativas era la más peligrosa, pero en cierto sentido, la más eficaz e inmediata para dejar atrás (literal y metafóricamente) las condiciones de vida isleña.

Fueron, los mismos contratos que llevaron a Leopoldo a enrolarse en el ejército para llegar al continente.

La siguiente generación que migró al continente lo hizo por causas diferentes y en alguna medida motivadas por sus padres. La idea de una mejor vida fuera de la isla persistió, pero en cierta manera la segunda generación se vio obligada a abandonar la isla y creció sabiendo que en algún momento tendrían que dejarla.

Tener que salir: parentesco y migración.

Aquellas personas que hoy tienen entre 35 y 50 años aproximadamente corresponden a la segunda generación en diáspora, son los hijos de los primeros emigrantes que crecieron al alero de ver al continente como un *lugar de oportunidades*. Los padres de esta segunda generación coincidieron en ver que en el continente la educación era mejor que en la isla, que había más y mejores bienes materiales, y que de alguna u otra manera, y al contrario que ellos, había posibilidades de mandar a sus hijos al continente. Lázaro recuerda que la expedición de Thor Heyerdal abrió la isla al mundo -y- producto de la campaña publicitaria tanto de sus hipótesis como de sus expediciones y sobre todo, de los *enigmas* de la Isla de Pascua, hizo que a ella llegasen más personas. Este proceso permitió la entrada de gente que no estaba vinculada ni con la Armada, ni con la Iglesia, los habituales continentales hasta antes del 70, lo que dio como resultado nuevos tipos de relaciones entre los rapanui y los extranjeros, entre estas, los emparejamientos, matrimonios y el nacimiento de hijos fuera de los límites de las familias isleñas. Estas últimas, como podemos plantear, se expandieron hacia fuera de la isla, incorporando nuevos miembros y nuevas obligaciones recíprocas entre unos y otros.

Muchas de las personas de la segunda generación en diáspora consolidaron lo que podemos definir como matrimonios mixtos, es decir, que el cónyuge es una persona foránea al pueblo rapanui, y muchos padres vieron que a través de estas nuevas alianzas, sus familias completas se veían favorecidas por lo que motivaron que sus hijos -y en especial sus hijas- contrajesen matrimonio con extranjeros o chilenos continentales. De hecho, todos mis interlocutores en estos rangos de edad, hombres y mujeres, formaron un matrimonio mixto.

En términos culturales esta motivación se encuentra anclada en una reactualización de las antiguas estructuras sociales isleñas -pensando en las características de las estructuras performáticas trabajadas por Sahlins (1997c)- y sobre todo, de las estructuras y definiciones del parentesco. Lenky Atan me señaló que antiguamente los rapanui, para contraer matrimonio, respetaban hasta la sexta generación de distancia con un antepasado

común, así todas las personas que quedasen dentro de las siguientes seis generaciones de descendencia eran, por definición, parientes (de primer, segundo, tercer, cuarto, quinto y sexto grado), y que a veces estas prohibiciones se hacían extensivas hasta las generaciones contemporáneas.

Si consideramos el decaimiento demográfico de mediados del siglo XIX del cual, todos los rapanui vivos son descendientes de los 111 isleños que quedaron en Rapa Nui y algunos otros de las diásporas en Tahiti, los rapanui en la actualidad se consideran todos parientes, y miembros de una gran familia, con distancias genealógicas que consideran consaguinidad y afinidad para permitir o prohibir uniones matrimoniales. Según lo que he podido comprender del sistema de parentesco rapanui, cada apellido funciona como un linaje extendido que se remonta a personas bautizadas durante el siglo XIX y que estas fundaciones (McCall, 1986) se montaron sobre la antigua estructura segmentaria (*ivi, pahenga, mata*), sin hacerlas desaparecer del todo. Cada apellido es una familia extendida (*pahenga*) la cual considera parientes a todas las personas que compartan un apellido hasta el último ancestro conocido. De este modo son parientes todos quienes comparten, dentro de la genealogía conocida, algún apellido, considerando tanto los de línea paterna como materna. Así, una persona para definir sus parientes deberá considerar sus dos apellidos, paterno y materno, luego los dos apellidos de su padre y los dos apellidos de su madre, además los dos apellidos de su abuelo paterno, abuela paterna, abuelo materno y abuela materna, y así, hasta el ancestro conocido. (Ver genealogía página 168 para ejemplo.)

De este modo, los padres rapanui encontraron una poderosa restricción a la hora que sus hijos pretendieran emparejarse al interior de la sociedad isleña, era común declarar una relación incestuosa apelando a la genealogía recitada hasta el ancestro común conocido, para prohibir una unión. La genealogía recitada podría llegar hasta algún ancestro del siglo XIX, aquel bautizado y fundador del apellido y por ende, de la línea de descendencia actual, o incluso, en algunos casos, llegar más atrás en el tiempo.

Por tales prohibiciones la segunda generación, en su mayoría se emparejó con gente de afuera, lo que entrega una ruta para comprender su salida y asentamiento en el continente.

De este modo, se configura otro tipo de diáspora rapanui, de aquellos que se han *atado* al continente, y que vuelven sólo ocasionalmente a la isla. En este sentido la experiencia de Lenky Atan es un referente claro de estas experiencias, las que se caracterizan por un constante *ir* y *venir* entre isla y continente, principalmente por estudios, pero donde el establecimiento en éste último se explica por la formación de una familia a través de un matrimonio mixto. Lenky me contó:

-La primera vez que llegué a Santiago tenía seis años. Hasta esa fecha había vivido en la isla porque mi mamá me dejó con mi abuela cuando ella se vino con mi papá al continente, y cuando mi abuela murió tuve que venirme. Cuando mis papás regresaron a la isla yo me fui con ellos. En la isla terminé la enseñanza básica y me vine de nuevo al continente a estudiar la media y la universidad, ahí volvía a la isla de vacaciones, porque el resto del año lo pasaba en el continente, estudiando. Ese último año me quedé en la isla, con mi hijo, chiquitito. Después llegué a asentarme el año 87 y de ahí hasta ahora. Esta vez me vine con Carlos, emparejada, nos conocimos en la isla y nos casamos en Santiago.

Las experiencias del *ir* y *venir* que acabamos de graficar con el relato de Lenky se complementan con lo que Petty Tuki piensa sobre lo que motiva a que los rapanui salgan de la isla. Petty lleva viviendo en Santiago 34 años, y llegó por pedido de su padre para que acompañase a una hermana mayor que había venido a estudiar, ella tenía once años de edad, de ahí sólo ha regresado por temporadas cortas a Rapa Nui. Petty se refiere a las salidas en los siguientes términos:

-Nosotros crecemos en la isla sabiendo que en algún momento nos tenemos que ir, o sea tus papás te inculcan eso, e incluso llega un momento en que prácticamente te echan de la isla.

Petty, en el fondo, está señalando una conciencia del *tener que salir*, como si la experiencia diaspórica fuese un elemento más de la configuración cultural rapanui, visto como una experiencia obvia, normal, y por qué no, necesaria. Si analizamos las formas

empíricas en que este *tener que salir* se configura, encontramos, a lo menos tres explicaciones para ello.

Primero, dado por la regla de filiación. Todos mis interlocutores en los rangos de edad antes señalados reconocieron como su principal causa por la cual salieron de la isla a la imposibilidad de encontrar pareja al interior de ella (por ser todos potencialmente parientes), o el haberse emparejado con un continental. Podemos, entonces, definir que las reglas de filiación en el parentesco contemporáneo rapanui, configurado a través de relecturas de las antiguas estructuras, motivan la migración.

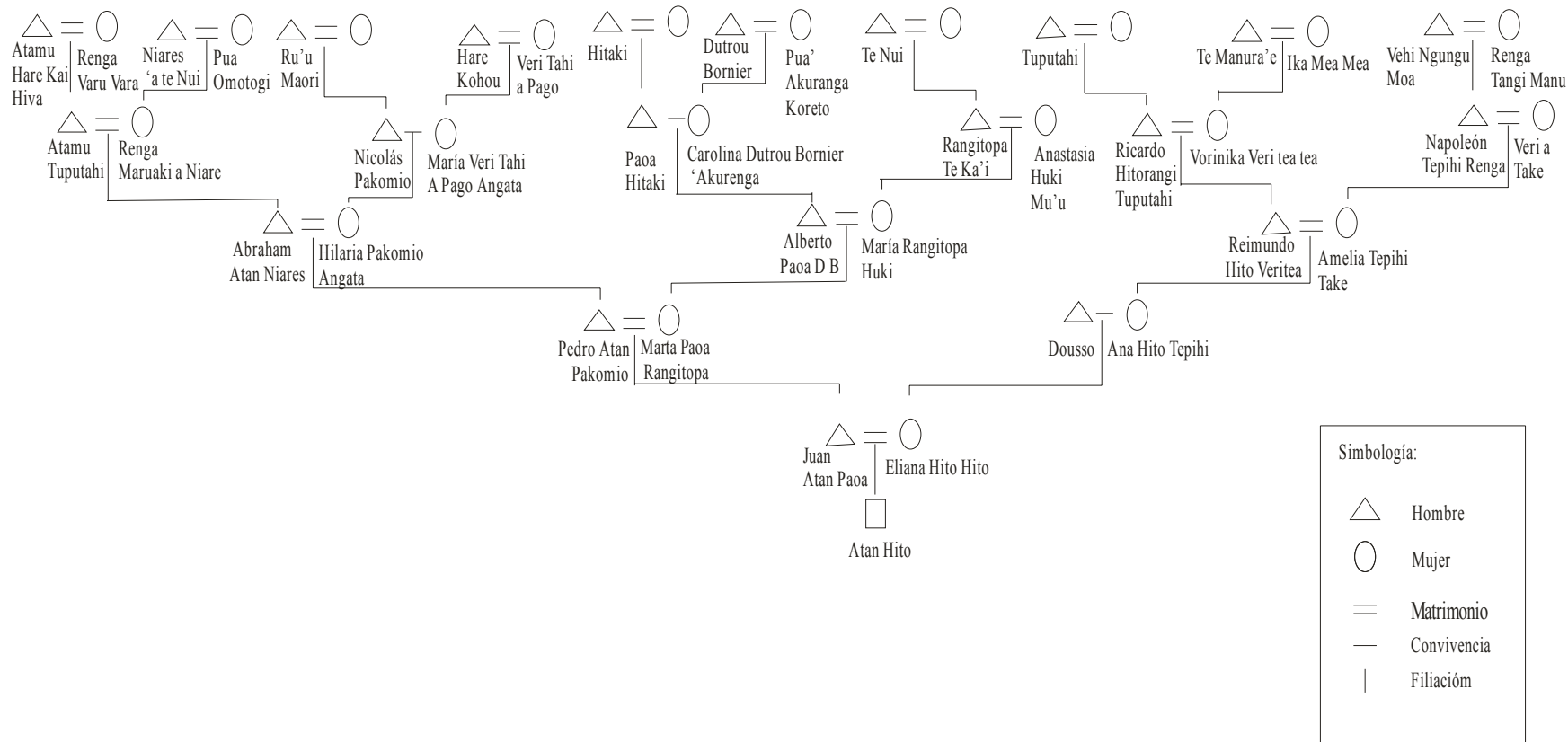
Como segunda forma, me señalaron que la búsqueda de mejor educación, o para terminarla, motivó su salida de la isla, lo que nos indica ciertas carencias en la situación isleña, la cual no lograba satisfacer las expectativas ni las necesidades de los isleños en lo que respecta a la educación formal.

Y como tercera forma, mis interlocutores señalan la búsqueda de trabajo remunerado y mejorar sus condiciones económicas. De este modo, el continente, pensado como un lugar de oportunidades dado por la abundancia material y las posibilidades de empleo, empuja el deseo de salir de la isla.

John Tuki lleva viviendo en Santiago 20 años, y es uno -de mis dos interlocutores- que no ha regresado a la isla ni una sola vez. Al explicarme sus motivaciones para migrar al continente me señaló en un primer momento aspectos económicos:

-Cuando yo estaba en la isla y por la edad que tenía, ya tenía 28 años, veía que en la isla no había posibilidades de manejar algo para surgir, porque allá lo único que hacías era levantarte y salir a pescar, o sea, agarras una peguita por ahí y trabajas eso.

Genealogía de la familia Atan Hito (versión simplificada.)



La razón, evidente, por la cual John sale de la isla, es económica y laboral. Recuerda que en ese tiempo la gente sólo cultivaba o pescaba y que habían pocos trabajos remunerados, y los que habían, los tomaba gente del continente o aquellos rapanui que ya habían estado en él y que habían vuelto (efectos de la primera generación en diáspora). Así, cuando le pregunté sobre sus trabajos en la isla John me respondió:

-En la isla no hallaba trabajo, trabajaba más en la cuestión de la artesanía. Mi fuerte era trabajar en muchas cuestiones, porque uno dependía de muchos recursos para vivir ahí. Tú dependías para puro sobrevivir, la plata está para comprar una cosa. Yo hacía de todo, porque cuando plantaba ahí tú ya tienes que esperar como seis meses para que salga, después permanentemente tú estás buceando o pescando y ahí tienes otra opción, pero plata, plata, era poca la que había.

Ahora bien, y como lo he indicado más arriba, la principal razón por la cual John decide venirse al continente fue que lo acusaron de estar teniendo una relación incestuosa. En un primer momento John llega a Santiago con su pareja isleña, él viene decidido a quedarse, pero no así ella, John me contó:

-Ella después se devolvió y yo ya sabía que nos íbamos a separar, porque yo tenía decidido que no me iba a devolver. Además, hay un cuento con ella porque yo soy familiar cercano con ella. Pero yo no tenía problema con eso, es la gente. Hay gente de esa época que todavía mantiene esa cuestión, los abuelos sobre todo. Pero yo, gracias a mi mamá, no supe de esa cuestión, entonces yo no tenía noticia de lo que éramos familiares. Mi mamá no me habló de esa cuestión. Entonces yo choqué con eso, pero pasé ese problema. Contento yo porque mi mamá no me hizo problema. El problema son otras familias que son así, pero mi mamá no me hizo problema, y si se separa, se separan no más- me dijo. Y justo, cuando llegue acá después me separé.

Las acusaciones de incesto que motivan el salir de la isla no son casos particulares o anecdóticos, sino todo lo contrario. Vitorio Haoa me señaló motivos similares a los de John. Vitorio Haoa es unos años más joven que John y conoció el continente durante su

adolescencia, recuerda que lo que más le gustaba de éste, y en particular de Santiago, es que había gran cantidad de mujeres, ya que *en la isla eso era un problema*. En una oportunidad conversamos respecto a ello y me contó:

-Yo tenía veintitrés años y estaba soltero, pero tenía algo con una niña de la isla pero tuvimos problemas porque éramos parte familia, porque casi toda la isla somos parientes y mi mamá no me aprobó porque éramos como primos, pero primos de cuarto, de cuarta generación. Allá se respeta hasta al hijo que crió mi mamá, ¡siendo de aquí! pasa a ser hermano de nosotros. Para ellos todos son parientes.

Entonces – le dije- *de todas formas tenías que buscar pareja fuera de la isla.*

-Tenía que buscar, era por eso también que yo me vine. Estaba súper enamorado y no pude hacerlo, primero por parte de mi mamá y lo otro por parte del papá de la niña. Nosotros sabíamos que podíamos tener problemas por eso estuvimos cuatro años escondidos. Después cuando supo mi mamá hasta ahí no más llegamos, sobre todo por los comentarios de la gente, que nos vio en tal parte. Ahí quedó. Después ella me dijo que no podía ser, porque ella le tenía harto miedo al papá, el papá era medio jodido. Ese era el temor mío. Por ella, yo me aleje y decidí venirme para acá.

Tanto hombres como mujeres rapanui que están en Santiago tienen una pareja o cónyuge continental, y como argumentaré más adelante en este capítulo, ha permitido el asentamiento prolongado en el continente, y de hecho, ha atascado el retorno a la isla de esta generación. Así, el *quedarse* en el continente está relacionado a la pareja conyugal del rapanui.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos por los hijos de esta segunda generación, y de los cuales encontramos dos experiencias diaspóricas: una, de aquellos que han vivido su infancia en la isla y han migrado al continente, experiencia similar a su progenitor rapanui; y la otra, aquellos que han nacido en el continente, y de ellos, algunos que no conocen la isla. Ambas experiencias diaspóricas tienen efectos en la configuración identitaria rapanui en Santiago, las cuales revisaremos al final de este capítulo.

Ir, venir.

Los jóvenes rapanui, que vivieron su infancia en la isla, presentan la forma más extrema del *ir y venir* entre isla y continente ya que son en su mayoría estudiantes universitarios que retornan a la isla todos los veranos (diciembre-febrero), regresando al continente para el año académico (marzo-diciembre). Por el contrario, los jóvenes rapanui que han crecido en el continente, contadas veces han viajado a Rapa Nui, y sólo los veranos. Incluso algunos, no conocen la isla. Para efectos de este apartado sólo haré referencia a los jóvenes migrantes, cuando trabaje las formas del retorno, ampliaré los relatos a los jóvenes y niños que han crecido en el continente o que se han venido, niños, junto a sus padres, donde el retorno toma la forma de un viaje.

Las razones de los jóvenes para llegar al continente se refieren principalmente al acceso a educación formal universitaria, y en algunos casos, de enseñanza media. Pero en términos de motivaciones existen algunas diferencias por sexo que de alguna manera nos llevan de regreso a las limitaciones de orden parental.

Las mujeres rapanui argumentaron que la educación universitaria es su principal motivación para haber llegado al continente. Honiti Paoa, al momento que la conocí (septiembre de 2006) tenía 19 años y ese era su primer año en el continente, y su estadía más prolongada, había estado antes en Viña del Mar de vacaciones. Su llegada al continente la explica en los siguientes términos:

-Acá llego a estudiar, porque en la isla no hay universidades y uno está obligado a venir para acá a terminar los estudios. Yo hice mi enseñanza media en la isla, terminé el colegio y me vine porque allá no puedes hacer nada, solamente quedarse trabajando en cualquier cosa, por eso me vine.

Su explicación, además de retomar la idea de la conciencia del tener que salir, no es particular, sino, común a muchos jóvenes rapanui que están en el continente. Se puede argüir que la gran mayoría de los jóvenes rapanui son estudiantes ya que, según la reflexión

que Meherio Rapu hace de la situación isleña, la vida en la isla ahora, es más fácil y el dinero, más accesible y por ello, sólo los que quieren estudiar se vienen al continente, el resto prefiere quedarse en la isla. Meherio me señaló:

-Yo encuentro que es difícil que los jóvenes estudien, porque allá es fácil ganar plata. De repente sin estudios, tú aprendiendo y hablando algún idioma puedes hacer de guía de turismo y ganar muy bien, vivir tranquilo, sin estudiar, relajado, te construyes tu casa y te quedas allá.

Entre los hombres, las motivaciones difieren respecto a las mujeres, mis interlocutores me esgrimieron otro motivo que junto a los estudios inspira el venirse al continente: las mujeres.

Juan Zamora Nahoe, tiene 23 años y es estudiante de Ingeniería Comercial de una universidad privada de la capital, respecto a sus motivos para haberse venido me argumentó:

-Yo me vine a estudiar acá más que nada porque tenía varios amigos que estudiaban acá y que vivían en el hogar en Viña. Para los veranos ellos llegaban contando que acá era bacán, habían buenas y muchas mujeres, y ahí como que me entró el entusiasmo por venirme, y como yo sabía que de todas formas me tenía que venir, porque mi papá siempre me metió en la cabeza el estudio, llegué a terminar la media, y luego a estudiar en la universidad.

Dentro de las mismas líneas José Tuki, quien llegó a Santiago el año 2005 a estudiar Diseño Gráfico, me contó:

-Yo digo que si hubiese más mujeres rapanui sería muy interesante porque yo podría quedarme en la isla, ir a conocerlas y seguir con la raza, pero no se puede, porque somos todos medios familiares.

Nos enfrentamos entonces a una situación similar a la narrada para la segunda generación en diáspora, en la cual una motivación de peso para emigrar es la restricción dada por la regla de filiación, y una conciencia del tener que salir debido a estas reglas. De este modo, las acotadas posibilidades de encontrar pareja al interior de la sociedad isleña han facilitado que mucha gente rapanui haya emigrado con sus parejas extranjeras, incluyendo en esta categoría a chilenos y chilenas continentales.

Concluamos que, en términos de los motivos que incitan la migración encontramos un corte entre la primera generación y las siguientes, toda vez que tanto en la segunda como tercera generación en diáspora aparece un argumento desde el parentesco, basado en reactualizaciones de antiguas estructuras que lo definían, generándose así una estrecha relación entre migración y parentesco. En este sentido la exogamia de etnia, como principio para establecer matrimonios, implicó la salida y el establecimiento de gran cantidad de personas rapanui fuera de la isla misma, extendiendo por un lado las familias hacia fuera de los límites territoriales y sociales tradicionales, y por otro, generando nuevos vínculos sociales, lealtades y confianzas hacia afuera. Sumado a esto, la situación isleña en los ámbitos sociales, en un primer momento (primera generación en diáspora); económicos y educacionales en un segundo, ayudan a comprender las salidas de la isla, aspectos que direccionan una conciencia del tener que salir, y que por tanto dan a la experiencia diaspórica, un contenido cultural.

Conociendo estas motivaciones se nos abre una nueva interrogante, ¿Cómo es que los rapanui se han instalado en el continente? O en otras palabras, ¿qué permite que los rapanui se asienten en él?

Algunas páginas atrás hice referencia a que la segunda generación en diáspora se *ató* al continente al establecer matrimonios mixtos, de ello, argumentaré que la familia es una potente institución que facilita la instalación en el continente y, así como las reglas de filiación motivan la salida de la isla, las alianzas matrimoniales o lealtades familiares facilitan la instalación en el continente, de este modo, los rapanui se valen de las estructuras familiares para asentarse en él. En el siguiente apartado desarrollaré en profundidad estas

ideas, indicando que los contactos previos ya sea con continentales y/o familiares ya asentados en el continente (Santiago) facilitan dicha instalación. Por contraste, la no existencia de estos, o el haber cortado con ellos, lo dificultan profundamente. Finalmente, conoceremos aquellos aspectos que han permitido que los rapanui se asienten de manera permanente en Santiago, es decir, aquello que los ha *atado*.

II. INSTALACIONES EN LA CIUDAD DE SANTIAGO.

Contactos, amistades y familia.

El proceso de instalación rapanui en Santiago ha sido individual y colectivo, pero siempre sujeto dentro de relaciones de lealtad y amistad en un primer momento, y luego, a través de las estructuras familiares. Digo colectivo por los casos en que es una familia completa la que ha llegado y se ha instalado en Santiago, u otro lugar del continente (Chile) y por el contrario, ha sido individual, cuando una persona ha llegado al continente. Esta forma es la más común en la segunda generación en diáspora y en cambio, la instalación colectiva ha sido la forma más recurrente en las generaciones jóvenes.

El proceso de instalación en el continente se podría resumir así: una vez tomada la decisión de migrar -que como hemos dicho se contiene por una conciencia de *tener que salir*- la persona se vale de contactos para asentarse en el continente, contactos que pueden ser una amistad continental, conocida en la isla, o algunos familiares que ya estén en el continente, sea este primo, tío, padre, abuelo o hermano, aunque todas las combinaciones de parentesco, por muy extensa que sea, son posibles. Esta amistad o familiar lo recibe y procura mostrarle el mundo continental hasta que éste lo comprenda y pueda actuar en él y consolidarse, autovalente. Luego, esta persona actúa como facilitador en la instalación de otro rapanui.

Leopoldo Ika ejemplifica este proceso:

-Mi mamá se vino a Santiago primero con una hermana y se quedó. Después se vino toda la familia y nos quedamos todos aquí. Mi papá venía de la isla a ver a mi mamá y

después se devolvía. En ese tiempo ya habían hartos pascuenses en Valparaíso y en Santiago. En Valparaíso estaban los Pakarati, los Atan, los Nahoe, los Ika. Todas las familias, después los Pakarati se vinieron a Santiago y después ya llegaron todos.

Si volvemos a la primera generación en diáspora reconoceremos que la instalación en el continente se produce mediante la ayuda de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua. Lázaro Hotus, una vez que se escapa del barco que lo deportaría a Rapa Nui, es acogido por Federico Feebermayer, presidente en ese entonces de la Sociedad.

-Él nos tomó y nos llevó a La Cruz -señala Lázaro- yo trabajé con Andrés Paté en una Quinta, en una parcela para cultivar trigo. Rafael Haoa se quedó en Viña en el hospital, porque él fue enfermero. Allí aprendimos a cultivar parras y duraznos. Me quedé ahí y trabajé en cuatro Quintas allá en Quillota, en La Cruz, como dos años. Después de eso don Federico me pidió que volviera a la isla.

Recordemos que los miembros de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua oficiaron de apoderados para traer a jóvenes isleños a estudiar al continente, y que gracias a estas acciones se formaron los primeros profesores rapanui que se desempeñaron en la isla. De esta primera generación también hubo muchos, entre los cuales está Leopoldo, que una vez terminado el servicio militar, se quedaron en el continente.

Petty Tuki explica como operaban estas primeras formas de instalación en el continente, cuando los rapanui no tenían familiares que los pudiesen recibir:

-Había mucha gente que iba a la isla, conocía gente de allá y cuando volvía al continente les decía: si tú tienes que ir o si quieres mandar a tus hijos para allá para que estudie, llámanos, nosotros te lo vamos a cuidar allá. Entonces los papás juntaban plata como para mandarlo, para pagar el colegio, y los mandaba, pero los recibía una familia de acá de Santiago.

La otra manera de instalarse en el continente, como he dicho, fue valiéndose de los vínculos familiares, es decir que un familiar recibe a un familiar. En este sentido todos mis interlocutores adultos (de segunda generación) fueron recibidos por algún rapanui ya

asentado en Santiago u otro lugar, y, en la actualidad son ellos los que reciben en sus casas a los nuevos migrantes (de tercera generación). Respecto a estos hechos Lenky comenta de su mismo hogar:

-Esta casa es cíclica. Yo he recibído a mis hermanos, que ya están casados, están grandes, terminaron de estudiar acá y se fueron. Ahora estoy en la segunda vuelta, o sea, están los hijos de mis hermanos, estudiando. Pero aparte de eso llegan los parientes que vienen al médico, los parientes que vienen a hacer un trámite. Esta casa es bastante comunitaria.

De hecho, Lenky acogió, hasta hace muy poco tiempo, a su sobrina Hanny Atan, de 14 años al momento que la conocí, que llegó al continente hace dos años para terminar la enseñanza media. Una vez que los padres de Hanny decidieron venirse al continente, hacia finales del año 2006, Hanny se fue con ellos y hoy vive en un departamento en el centro de Santiago. Entre tanto, Lenky recibió en su hogar a su hijo mayor, Paori, y a su pareja Tamara Rapu, ellos se vinieron desde Rapa Nui a Santiago por el embarazo de ella y su parto. Ahora han comenzado a estudiar.



Lenky Atan junto a su nieto Tau a Hiro.

Similar es lo que se observa en el contexto familiar de Lázaro: él vivía con su hija Julia, su esposo, la hija de ella y la hija de esta (completando cuatro generaciones), y además tenían hospedando a unos familiares de la isla que habían venido por razones médicas. E

incluso, el mismo Lázaro la última vez que se vino a Santiago, fue recibído y ha vivido con su hija Julia, hasta el día de su retorno.

Veamos ahora desde el otro lado, del que llega al continente y como operan estas lealtades familiares en la instalación.

A Vitorio Haoa lo recibió su hermano, que ya estaba instalado en Santiago, pero antes de que ello ocurriese él tenía ciertas dificultades para poder asentarse definitivamente, como era su deseo. Vitorio me narró:

-Siempre tuve ganas de venirme a quedar, lo que pasa es que antes yo no tenía cómo quedarme acá. Primero me recibió mi padrino, después en la casa de un amigo, pero eran todos como visitas, no podía quedarme. Pero cuando mi hermano se puso a vivir aquí, yo le dije que iba a venir. Yo no tenía intenciones de quedarme en ese momento, querían venir a Santiago y si se podía me quedaba. Cuando yo llegué aquí mi hermano arrendaba en Nataniel Cox con Victoria, y allí me dije: aquí estamos, ya no me voy más para la isla. Mi hermano sabía que yo venía por una semana, llegó la semana y yo no me fui, tenía el pasaje en la mano, tenía ida y vuelta, después mi hermano me dijo: ¿no te vas a ir? - Le dije no, yo quiero quedarme. Entonces, me dijo que fuera a la agencia para que me devolvieran la plata. Fui, le lloré a Lan y me devolvieron la plata y volví donde mi hermano. Entonces él me dijo que tenía que empezar a trabajar. Y yo ningún problema. Después me llevó donde él trabajaba y así partí.

Los jóvenes que están estudiando en el continente también reciben a sus pares en los departamentos que arriendan, los acogen y ayudan a instalarse en la universidad y en la ciudad misma. De hecho, muchos jóvenes rapanui estudian en la misma universidad y muchos viven juntos. Juan Zamora Nahoe recibió a José Tuki, y José me contó:

-Cuando llegué al continente me arrendé una pieza en un departamento que arrendaban unas amistades de mi hermano, pero el problema era que yo no los conocía, son buenas personas pero tienen una manera de vivir muy distinta a la mía, entonces no me acostumbré con ellos. Tuve que pedirle a mi mejor amigo si me podía ayudar, y me ha

ayudado durante estos dos años que llevo en Santiago, gracias a él me he sostenido moralmente acá.

José hace referencia a la importancia de contar con los vínculos de amistad, confianza y parentesco para poder instalarse en Santiago, y por extensión en el continente. Señala un aspecto importante en dicho proceso que dice relación a las formas de vida, las cuales, según su impresión -y la de muchos otros- difiere significativamente de la continental, por lo que la mejor manera de soslayarla es juntándose, el mayor tiempo posible, sólo entre rapanui. Juan es de la misma opinión.

-De hecho -me dijo- desde que me vine yo he preferido juntarme sólo con rapanui, cuando llegué al hogar de Viña era más fácil porque estábamos todos juntos, ahora cuesta un poco más, por los estudios, pero igual habemos hartos que estudiamos en la misma universidad. Nos gusta estar cerca.

Queda planteado entonces que el contar con vínculos familiares o de amistad en el continente facilita la instalación en él, y hemos descrito algunos ejemplos. Pero surge una nueva interrogante: ¿Y si no se cuenta con estos vínculos, o si se cortan?, ¿qué rumbos toma la instalación rapanui en Santiago? La experiencia de John Tuki puede entregar respuestas sobre ello.

Cortar y recuperar los vínculos familiares.

La instalación de John Tuki en Santiago fue, en sus palabras, *problemática*. En un principio cuando llegó y no tenía quien lo recibiese, se sintió perdido, desorientado; luego, se juntó con familiares que llevaban viviendo ya varios años en Santiago y John no se sintió cómodo con ellos, principalmente por la forma de vida que ellos llevaban acá y sobre todo por el aparente exceso en el consumo de alcohol. John decidió irse de ese lugar y de paso cortar todo contacto con los rapanui residentes, pensando que de una u otra manera todos vivían de manera parecida a la familia que lo recibió. John me contó:

-Yo llegué acá sin saber nada, por decirte que tomé el avión y paré aquí sin conocer a nadie, sin una persona que supo que yo estaba aquí para recibirme. Pero después me junté

con gente mía de la isla, pero gente que no conocía, por parte de mi mamá y de mi papá. Me recibieron por los dos lados, pero no funqué muy bien allá porque eran mayores y no me gustaba la idea de ellos... es que casi yo caí también en esa cuestión. Yo caí por el lado de los cabros, porque los cabros de ella tenían mi misma edad, así que ellos eran de la idea de salir a tomar cerveza o cosas así. Lo que pasa es que yo me caí mucho en esa cuestión. Me dije que si no me salía de ahí me voy a meter en otra cosa. Ahí vivían dos familias rapanui y el problema es que alrededor de esos lugares, los vecinos, estaban hasta ahí no más con ellos. Como han vivido aquí, se las conocen todas, entonces pensé que si me quedaba ahí yo también iba a caer en esa cuestión y no voy a poder salir, mejor me hubiera devuelto a la isla. Entonces en vez de quedarme allá me salí. Por eso me alejé de ahí y no me juntaba con gente de la isla. O sea, me junté con esa gente cuando llegué y después con nadie más hasta hace poco. Yo no conocía a la gente de la isla, y ellos no sabían tampoco nada de mí.

Al cortar los vínculos familiares y por extensión, con los demás rapanui, John se apartó de toda una red de solidaridades que los rapanui tienen y mantienen entre ellos ya sea en el ámbito del alojamiento, del trabajo y la compañía. Así, vínculos como los del hermano de Vitorio que una vez que él decide quedarse lo lleva a trabajar con él, o, como Lenky, que ayudó alojando por más de un año a su prima Raquel cuando ella quedó sin trabajo; y Juan, que acogió a su amigo José cuando él contrastó las formas de vida continental con la isleña. En este sentido, los vínculos familiares adquieren muchas facetas y ayudan, profundamente en la instalación rapanui en Santiago, tanto en planos materiales, como lo es contar con un lugar físico para recibirlo, tener apoyo laboral, e incluso monetario; en el plano social como lo son las relaciones de compañía; e incluso en el plano psicológico, en los cuales se disminuyen los sentimientos de soledad. A este respecto Dessiré Tuki, quien lleva viviendo en el continente (Coquimbo) hace 6 años y que en el momento de conocerla, estaba en la casa de su prima Lenky, me comentó:

-Para nosotros, para todos los rapanui, la familia es muy importante, fundamental, sobre todo cuando estamos lejos de nuestra tierra, porque nos echamos de menos, y como nos echamos de menos cuando nos vemos sentimos la alegría más profunda, nos buscamos, nos ayudamos en todo. Por eso tú ahora me encuentras en la casa de mi prima. Yo tenía

que venir a Santiago por asuntos personales, pero de todas formas me hice el tiempo de visitar a mi prima.

Al contrario, John no contó con dichos apoyos: no tenía alguien que lo ayudase a encontrar trabajo, o que lo contratase; al irse de la casa donde estaba tuvo que buscar arriendo, el que fue dificultoso por no tener trabajo y por ende dinero para pagarlo, y, finalmente sintió una soledad profunda, la cual comenzó a disiparse una vez que se empareja con Maria Eugenia y cuando retoma los contactos con algunos rapanui residentes. Reflexionando con John sobre su experiencia coincidimos en que esta desvinculación puede explicar sus dificultades para instalarse en Santiago.

-Me costó mucho tiempo adaptarme acá, solo. Después tuve la buena suerte de que quise terminar la media, porque yo llegué sin terminarla, y aproveché de meterme a estudiar porque supe de eso de estudiar en la noche. Ahí conocí a la Kena, al año de que yo llevaba acá. La Kena trabajaba ahí haciendo clases, ahí yo recién me estaba adaptando, viendo como funcionaban las cosas acá. Ella tenía a sus dos hijos chiquititos, el Darío tenía tres años, y de ahí que vengo con ella. Cuando nos conocimos yo venía tropezando, tropezando casi todo el año, porque fueron como dos años que yo tuve problemas aquí. Yo no tenía idea cómo funcionaban acá las cosas, para mí era todo una novedad, no existía para mí esa cuestión del semáforo, las micros, todo al revés y más acelerado. El problema que tuve fue por el trabajo, encontrar pega y como es el sistema de arrendar, porque tú no tienes nada ni a nadie, esa es la adaptación que yo no podía. Llegué a no saber lo que me iba a pasar hoy día, como me va ir hoy día, era puro susto lo que yo tenía, porque no tienes confianza en ti mismo, porque dejar de ver a los rapanui significó sentirme ajeno a mí mismo, o sea estas así como incomunicado, imagínate que la misma gente mía, mis sobrinos, mis hermanos, como yo no me he juntado con gente rapanui, no tenían ni idea que yo a la isla la deje votada, porque yo ni llamaba para la isla, ni sabía. Pero cuando volví a ellos, llegaron todos para acá.

Por eso digo que me costó mucho reorganizarme aquí, si toda esa cuestión que hago ahora, de vender ambulante en la locomoción colectiva, dio resultado ahora recién, hace un par de años.

La recuperación de los vínculos familiares y con los demás rapanui significaron para John el reencuentro del sentido de la vida, fue además, instalarse en los vínculos de solidaridades, que dentro de todo, potencian sentimientos colectivos de compañía e incluso de estar en un mismo marco de referencia, compartiendo experiencias comunes y tratando de no distanciarse de las experiencias de los demás, puesto que en ellas existen pistas o rutas a seguir para mantenerse estables en el continente. Estas rutas entregan pautas de cómo hacer las cosas, formulas probadas por otro rapanui que dieron efectos positivos, y por tanto potencialmente replicables (lo que permite comprender por ejemplo que muchos jóvenes isleños estudien en la misma universidad).

De hecho, la iniciativa de John de vender golosinas de manera ambulante en la locomoción colectiva le fue sugerida por una prima de él que se la encontró, casualmente, en la calle, ella tenia un kiosco de periódicos en una calle por la cual John transitaba de manera rutinaria. Cuando John se encontró con su prima, además de la felicidad que le dio encontrarse con ella, le comentó:

-Sabes prima, ando mal, no encuentro pega, llevo mucho tiempo en la nada, ya no sé que hacer.

A lo que ella le respondió:

-Si quieres trabajar, yo te puedo decir como, pero en esta pega tú eres tu propio jefe.

-¿Cómo es eso?- le preguntó John.

- Mira, toma esta caja de chocolates y súbete a esa micro y la vendes.

John me contó que en ese momento sintió mucha vergüenza, pero al ir conociendo todo su sistema, sus reglas, espacios de acción, formas de comercialización y de abastecimiento de recursos, se fue acostumbrando y a tomarlo como un trabajo, su trabajo.

-Yo ahora sé donde comprar más barato, tengo definido un recorrido donde vendo y con los demás cabros que venden de ambulante me llevo bien, si ya llevó años en esto.

John me narró su proceso de reencuentro con su gente. Primero fue su prima, y luego unas sobrinas, que él sabía que estaban estudiando en Viña, se las encontró en el curanto de Maipú, al que fue especialmente para ubicarlas. Luego, John comenzó a recibir gente en su misma casa, y ahora participa en todas las actividades en las cuales los rapanui se congregan en Santiago, para -como veremos más adelante- sopesar los embates de la soledad de la forma de vida urbana y reafirmar sus nexos y vinculaciones, ya no sólo con los rapanui de Santiago, sino también con los rapanui de la isla.

-Después de un tiempo en que yo me alejé de los rapanui me acordé que tenía como cinco sobrinas y me dije: voy a tener que ir para allá a ver si las encuentro. Fui al curanto de Maipú y me salen cinco, seis niñas que me abrazaron y me preguntaban que porque había estado tanto tiempo desaparecido.

-Después de eso yo fui apoderado de hartos sobrinos aquí, que venían a terminar el liceo en Viña, y como algunos no tenían con quien salir, entonces yo los recibía acá, porque si no tienen con quien salir se tenían que quedar en la pensión de estudiantes todo el fin de semana. Llegaba el fin de semana y ahí viajaban dos para acá, después al otro año se sumaron tres más, y ahí yo los acomodaba aquí adentro. Uno está más tranquilo ahora, porque recibes bien a los hermanos, o a cualquier gente que viene de la isla, cualquiera me dice que no tiene donde ir, yo me lo voy a traer para acá, para que no pase otro la cuestión que le pasó a uno también. No, yo de recibir gente aquí, siempre.

Lo último que me dijo John refleja el sentimiento colectivo de compartir experiencias comunes y en su caso de evitar que otro viva lo que él vivió, por ello John, al igual que otros rapanui, tiene a disposición su propia casa para recibir a otros isleños, aplacando así cualquier atisbo de soledad y desorientación que la ciudad les presenta a los rapanui migrantes que han llegado hace poco o muy situacionalmente al continente. Por otro lado, indica un principio de reciprocidad, en la medida en que John se preocupa de que nadie pase lo que él pasó.

La experiencia de John ejemplifica, por falta y por presencia, la función de los vínculos familiares y de amistad para la instalación rapanui en Santiago. Por falencia, porque John,

al no contar con ellos, evalúa y recuerda negativamente sus primeros años en Santiago, señalando:

-Cuando yo me vine el turismo estaba recién agarrando vuelo, ¡me vine justo! Ahora pienso que si me hubiese quedado en la isla hubiese estado mejor que acá. Hubiese sido un poco mejor de la situación que tengo aquí.

Los la importancia de estos se presentan en el apoyo que John ha brindado a sobrinos y amigos cuando vienen al continente, evitando así replicar las dificultades que John experimentó.

Hay un tema que hasta ahora no he tocado, si no muy tangencialmente, este dice relación a los factores, hechos y acontecimientos que han propiciado que los rapanui se queden finalmente en Santiago (y por extensión, en el continente), y que, como veremos más adelante, han impedido el retorno efectivo a Rapa Nui.

El quedarse: sobre aquello que ata a los rapanui en el continente.

Retomemos una de las premisas aquí planteadas: *así como las reglas de filiación motivan la salida de la isla, las alianzas matrimoniales o lealtades familiares facilitan la instalación en el continente, de este modo, los rapanui se valen de las estructuras familiares para asentarse en él.* Podemos ahora ampliar el rango de acción de la familia y agregar que, finalmente, es ella la que *amarra* a los rapanui en el continente y sobre todo, si esta se ha constituido mediante un matrimonio mixto.

Podemos considerar que la presencia del cónyuge continental y los hijos nacidos de esta unión generan vínculos más sólidos con el continente, y que, junto a ellos, existen factores materiales que hacen de *amarre*, como lo son el consolidar ciertas pertenencias y propiedades, lo que significa tener un lugar propio, y por ende abierto a la familia extendida y multilocal (de la isla y del continente). Ambos aspectos ha implicado largos años de permanencia en el continente e incluso ver como posibilidad remota regresar a Rapa Nui.

A Desireé Tuki le pregunté:

-¿*Que tendría que pasar para que decidieras quedarte definitivamente en el continente?*
y me respondió:

-*Tendría que estar muy enamorada como para dejar atrás mi isla.*

A Meherio Rapu le realicé la misma consulta, y su respuesta fue similar:

-*Tendría que conocer a una persona muy especial para decidir quedarme por más tiempo.*

Ampliando sus argumentos, es, desde las experiencias y sentimientos de amor por una persona continental lo que ha implicado quedarse en el continente, así el argumento: *me casé con un continental*, es la explicación común de mis interlocutoras rapanui para su ampliada permanencia en el continente.

De este modo podemos pensar que el *cónyuge amado* se torna el principal impedimento para que las mujeres rapanui retornen a la isla. Lenky me señaló que su esposo Carlos se ha desarrollado profesionalmente de manera muy positiva, él ha ascendido en las jefaturas de la empresa en la cual trabaja, por lo que irse a la isla significaría dejar todo eso de lado. *Carlos no podría trabajar en lo suyo en la isla, no hay campo* – me señaló Lenky. Y continuó: *pero tenemos la intención de que una vez que jubile nos devolvemos todos para allá.*

Similar fue el planteamiento de Anakena Rapu, ella considera que su esposo no podría desempeñar su trabajo en la isla, por lo que un retorno permanente no lo ve posible por ahora.

De este modo existe una suerte de *espera constante* para poder retornar, una espera que dice relación a aspectos laborales del cónyuge amado.

Se podría pensar que la educación de los hijos es otro factor que incide en que el matrimonio mixto se quede en el continente, ya que los jóvenes argumentan mediante esta su salida de la isla. En cierta medida es así, pero hay casos en que el hijo o hija en edad escolar decide pasar una temporada en la isla, lo que no es impedido por un argumento

desde la educación, sabiendo que la educación formal en la isla tiene falencias. De hecho la hija mayor de Anakena (de 15 años) estaba, cuando conocí a su madre, en la isla, llevaba cerca de un año allá, y si bien Anakena deseaba su retorno, este lo explicaba más bien por los sentimientos de amor de madre ante su ausencia y por los argumentos desde el parentesco (posibles relaciones incestuosas) más que por sus estudios.

Como se puede apreciar, la consolidación de una familia y los sentimientos y lealtades que esto implica (como lo referido al amor hacia el cónyuge) consolida la instalación en el continente. Cabe preguntarse ahora ¿si la relación se corta?, en este caso el retorno toma un rumbo más concreto y realizable.

Petty Tuki se había separado meses antes de que la conociese y ya planeaba su retorno. Su idea era volver a la isla a montar una empresa de turismo y para ello comenzó a estudiar en la universidad Administración de Empresas. De este modo, con el declive de estos sentimientos, el retorno se concibe como más factible. Así le ocurrió a Petty:

-Me fui el año antes pasado y les dije a mis hijos que ya no me gustaba mi vida como era, sentía que no me querían, o sea sentía que mi esposo no me quería y más la familia de él, así que dije ‘¡no!, me voy a quedar con mi gente’ y volví a la isla. Después mi esposo me fue a buscar y lo intentamos de nuevo, pero no resultó.

Lo anterior contiene los dos argumentos aquí esgrimidos, por un lado el decaimiento de los sentimientos de amor implicó un retorno a Rapa Nui. Pero luego, al intentar reestablecer dichos sentimientos, se retorna al continente. En la actualidad Petty está intentando volver a la isla, ya que se ha separado definitivamente de su esposo.

Mis interlocutores varones además de indicar falencias en el campo laboral para sus esposas, señalan (al igual que los aspectos que motivaron su salida de la isla), la falta de oportunidades variadas para desempeñarse laboralmente en la isla, siendo el turismo el único rubro económicamente viable, aunque hoy, saturado.

Ahora bien, los sentimientos y lealtades basadas en el amor al cónyuge y a los hijos, como hemos visto no implican por si solos el quedarse, este aspecto emotivo también se

respalda por las limitaciones laborales pensadas para la isla en un probable retorno, pero hay que sumar a ello otro aspecto que define el *estar* en el continente, este dice relación a consolidar la propiedad familiar de bienes inmuebles, como la casa, física, que como hemos visto e intentaré profundizar un poco más, permite reafirmar los vínculos entre familiares (extensos) y amistades, representado en el recibimiento y compañía en los procesos de instalación en el continente.

Petty recuerda que una vez que han pasado varios años, ya en el continente, su padre decide comprar una casa con el fin de evitar una dispersión de su familia. Petty narra:

-Mi papá compró una casa, quiso reunir a todos los niños de nosotros que veníamos a estudiar a Santiago, entonces compraron una casa allá en los Domínicos y ahí terminé mis estudios, entremedio conocí a mi ex esposo.

Lo que ella cuenta, agrupa los dos aspectos que he señalado atan a los rapanui en el continente, por un lado la consolidación de propiedad y por otro la figura del cónyuge. En esta misma línea, Lenky argumenta, aunque por contraste, la implicancia de la propiedad en la consolidación del estar y quedarse en el continente:

-Yo no quiero invertir mucho en esta casa, porque sé que en algún momento vamos a regresar a la isla, entonces prefiero guardarme para eso.

O los deseos de Anakena de que sus hijos posean las mejores condiciones materiales para que continúen sus estudios, condiciones reflejadas en las propiedades inmuebles:

-Con mi esposo queremos comprar un departamento o una casa para los niños, porque hay que pensar en su futuro, para que ellos tengan un lugar acá para cuando estudien en la universidad.

La importancia atribuida a la consolidación de propiedades en el continente no sólo se limita a las condiciones materiales para la familia nuclear (padre, madre e hijos), si no que abarca a la familia extendida, la que por concepto rapanui se amplía hacia cualquier pariente (que abarca todas las combinaciones posibles y distancias genealógicas ya indicadas). De este modo, la casa propia es también la casa de la familia extendida, y en

este sentido la propiedad se puede expandir y conectar la familia en el continente con la familia en la isla, que son en la práctica, una sola familia, estableciéndose como un lugar de recibimiento, acogida y de compañía de esta facción de la familia translocalizada. Así, Lenky recibió a sus primas, hermanos y sobrinas, Anakena recibe siempre a su padre cuando viaja al continente, Vitorio, a sus padres y sobrinos. En definitiva, todos han recibido a algún pariente. Desde el otro lado, los rapanui que viven en la isla tienen quien los reciba en el continente.

John Tuki está en proceso de compra de su casa, un hecho sin duda lleno de esfuerzo tanto de él como de su pareja, tomando en cuenta que John trabaja vendiendo en la locomoción colectiva y su pareja es profesora de un colegio municipalizado. John me señaló:

-Como ahora estamos comprando esta casa yo estoy más tranquilo, porque ahora puedo invitar sin problema a mis familiares para que vengan, a veces vienen de la isla a hacer algún trámite, para ir al médico o para otras cosas, y yo los recibo.

Con todo lo anterior hacemos más comprensible aún la importancia de las lealtades familiares en el proceso de instalación rapanui en el continente y por ende en Santiago, la familia rapanui, la concepción de su estructura (ampliada y ampliable) y las lealtades que esta señala en las relaciones sociales, hacen de instancias para la instalación no problemática (o por lo menos no tan traumática) en el continente y, facilitan (a través de las mismas estructuras y lealtades) la permanencia prolongada en el continente.

Ahora bien, pese a lo objetivo y concreto que pueda parecer el quedarse en el continente, reflejado en temporalidades entre las cuales no se ha viajado a la isla, existe en todos mis interlocutores un sentimiento que Petty lo expresó de manera muy simple, pero a la vez profundamente complejo, sobre todo por los argumentos que he argüido aquí:

-Uno siente que acá está de pasó, porque siempre está pensando en que va a volver.

De esta manera se genera una experiencia contradictoria, en la medida que cada año que pasa, cada hijo que nace, cada trabajo que surge y cada propiedad consolidada, dilata el

retorno deseado, aunque este está permanentemente rondando la experiencia rapanui en el continente, como un anhelo, el cual, en algún momento de la vida, se deberá concretar. En el próximo apartado revisaremos las formas que ha tomado el retorno en estas tres generaciones y veremos cómo este se ha transformado en lo deseado y lo temido, toda vez que significa dejar lo conocido atrás y enfrentarse a una situación nueva, desconocida, en relación a la isla que dejaron y la isla a la que llegarán.

III. RETORNOS A RAPA NUI.

El retorno parece ser lo que todo rapanui espera de su experiencia en el continente. Es el fin de su salida de la isla, así, la experiencia diaspórica parece terminar justo donde comenzó, cerrando un círculo de movimientos pero en el cual, al cerrarlo, ya no se es el mismo, ya que el movimiento generó cambios. Vimos que los primeros en salir retornaron con nuevos conocimientos, historias y se distinguieron del resto de la población isleña, y que esto motivó, en parte, una nueva ola migratoria que ha terminado con el nacimiento de rapanui en el continente, y que en la actualidad algunos de ellos no conozcan la isla. Rapa Nui, ya sea como lugar geográfico, lugar cultural y lugar de identidad, aparece en la experiencia del retorno como el lugar propio y auténtico, al cual todos quieren volver, pero donde efectivamente, pocos lo hacen. El retorno ha sido en el mayor de los casos, postergado.

Pues bien, esta parece ser la paradoja de la experiencia diaspórica rapanui, y de las culturas en diáspora en general (Clifford, 1999), un punto en el cual el movimiento, este *ir* y *venir*, es congelado en la permanencia, en la atadura rapanui en el continente y del cual, la isla, y sus tres lugares, parece estar aún más lejos. El retorno ha tomado la forma de un viaje, un viaje que significa siempre volver al lugar en el cual uno está amarrado por algún motivo (de los cuales ya hemos argumentado). De este modo se viaja a la isla y se regresa al continente, aunque el anhelo rapanui sea lo contrario. Son los jóvenes y ancianos quienes experimentan las formas más extremas del retorno: los primeros, ya que todos los años viajan a Rapa Nui durante los veranos, en sus vacaciones del año académico; los segundos,

aunque hallan vivido 50 años en el continente, vuelven, aunque sea muertos, a ser enterrados en Rapa Nui. Tanto adultos como niños viajan de vez en cuando a la isla, y para los segundos, el viaje toma una forma distinta, este se torna un viaje *reculturizador*, debido al cual, una vez vueltos al continente, llegan *más* rapanui que antes.

Retorno forzado, retorno deseado.

Las formas del retorno que experimentó la primera generación en diáspora fueron de tres tipos: retornos forzados, voluntarios y deseados una vez ocurrido el deceso.

Los retornos fueron forzados cuando a los isleños los deportaron a Rapa Nui desde el lugar al cual habían llegado, tras experimentar una fuga. Volvemos aquí a las formas de salida y sus motivaciones, las que para la primera generación hemos dicho están dadas por las condiciones sociales isleñas, en este sentido la deportación fue devolverlos a las mismas condiciones de las cuales habían escapado. Recordemos la historia de Diego y la travesía familiar a la Polinesia Francesa, así como la de todos los que emprendieron fugas. Luego de una experiencia en otros lugares, su comprensión del medio social isleño cambió y motivó una serie de cambios en este.

Los retornos voluntarios se han dado en dos direcciones, primero en la medida que el viaje conectó continente e isla en un constante *ir y venir*, y en el retorno de aquellos que llegaron al continente para un fin específico, estudiar o enrolarse en el servicio militar, y una vez cumplido el fin, se retornó a la isla, salvo excepciones.

El retorno deseado, como un fin, es la esperanza última de volver a Rapa Nui a pasar la vejez y morir en la isla, o en su defecto, ser enterrados allá.

Diego vivió en Rapa Nui hasta el año 2001 cuando producto de una complicación cardíaca tuvo que ser trasladado a Santiago, para él, esta última salida de la isla fue forzada, ya que había decidido quedarse en ella para el resto de su vida, quería, como él me dijo,

vivir la vejez en esa tranquilidad que da la isla, la vida simple y tranquila. De este modo Diego piensa, con mucha nostalgia, en volver:



Diego Pakarati.

-Para ser sincero, yo no hallo la hora de devolverme, yo pienso que apenas me ponga el marca pasos yo me regreso, estoy esperando, esperando. Es muy doloroso para uno salirse de su tierra natal o de donde ha vivido siempre. Salir fuera de ahí por muchos años o por mucho tiempo. Por mi parte me baja la nostalgia, escucho la música rapanui y me pongo a llorar, me caen las lágrimas. Yo tengo muchas grabaciones de la isla, no las tengo acá, porque no me gusta escucharlos porque me apeno y me afecta mucho, y no hallo la hora de irme.

Leopoldo Ika, al igual que John, no ha viajado a la isla desde que vino al continente el año 1960. Su deseo es ir, volver a la isla para ver como ha cambiado la sociedad, un poco pensando en regresar definitivamente, aunque no encontrar la sociedad que dejó hace 46 años lo atemoriza.

-La verdad de las cosas que yo quiero ir a la isla, y voy a tratar de ir a final de este año, pero yo no quiero quedarme, voy a ver como está allá, tal vez más adelante me devuelvo. Por eso mi intención es ir para allá antes de que me pase algo en Santiago, volver al aire de mi tierra. Después mi hija verá, si quiere dejarme acá o mandarme con mi mamá. Pero quiero ir, el problema que si viajo solo, me quedo allá, yo sé que si viajo solo, no vuelvo a Santiago.

En cierta manera, Leopoldo planea un viaje de inspección, por eso su deseo es no ir solo y emplear sus amarres en el continente como posibilidad para volver (su pareja y casa). Pero por otro lado, ansía volver, *mis hermanos me llaman por teléfono y me piden que valla -me señala- pero teme volver y quedarse allá ya que: no sé como estarán las cosas allá, debe haber cambiado todo.* Pero espera que si muere en Santiago, su hija lo mande a la isla. De este modo existe el deseo de regresar aunque sea para que lo entierren en la isla.

La madre de Leopoldo falleció en Santiago de bronconeumonia el año 1998, fue trasladada a Rapa Nui y enterrada allá. Su padre enfermó gravemente en Santiago y sabiendo que podía morir, decidió volver.

-Mi papá se enterró un clavo en el pie y le dio una enfermedad, el médico nos dijo que iba a morir, que mejor que viajara y se muriera allá. Mi papi nos llamó y nos preguntó si acaso preferíamos nosotros que el muriera acá, yo le dije que no, porque usted tiene que viajar y morirse allá, valla allá y muérase, y mi papá contento, porque mi mami ya estaba en la isla, entonces allá falleció contento.

Lo anterior me hace pensar que el retorno de Lázaro, quien volvió a Rapa Nui a mediados de julio del año 2006 a sus 84 años de edad, puede estar decidido por los mismos criterios que señala tanto Diego Pakarati, el vivir un vejez en la tranquilidad isleña; como los deseos de Leopoldo Ika de ser enterrado en la isla junto a su familia. Julia Hotus, hija de Lázaro, me señaló sobre el retorno de su padre:

-Ya estaba muy cansado, allá va a estar mejor, allá están mis otro hermanos, está toda la familia, gente de su edad, y además mi mamá, que está enterrada allá.

La muerte como forma de retorno es, entonces, el último deseo de una espera inconclusa de regresar a Rapa Nui, una esperanza, aunque triste, de volver, como dijo Diego Pakarati, *a mi tierra.*

El retorno como viaje al origen.

Indiqué más arriba que los jóvenes desarrollan la forma más extrema del *ir y venir*, pero indiqué que esta figura se aplica de mejor manera para aquellos jóvenes que han migrado por motivos de estudio. Para aquellos jóvenes y niños nacidos en el continente el retorno ha tomado la forma de un viaje, uno al lugar de origen, iniciático, e incluso de descubrimiento. Por ello deja de ser turismo, su viaje no tiene que ver con lo que vio en una postal, o leyó en la guía de turismo, sino con lo que le fue narrado por su padre o su madre rapanui durante su infancia de aquel lugar del cual se han entretendido muchas narraciones, pero donde las más verídicas son las de la memoria, de ahí que este viaje al lugar de origen sea, en definitiva, un viaje de y para *empaparse con la cultura rapanui*, la cual sienten suya.

Quiero revisar dos experiencias que grafican este tipo de retorno, son dos casos de jóvenes hijos de matrimonios mixtos que crecieron en el continente, sabiendo que uno de sus padres era rapanui, había nacido en una isla lejana llamada Rapa Nui. Sus experiencias son similares en la medida que ambos viajan y se encuentran con una parte de ellos, emprenden un viaje de descubrimiento, y como haré notar más adelante, el parentesco vuelve a jugar un importante rol en la *inmersión cultural* que esta forma de retorno implicó.

Partamos con la experiencia de Meherio Rapu. Ella me contó:

-Mi mamá es chilena y mi papá es rapanui, por eso yo viví acá [en Santiago] hasta los 12 años, vivía con mi mamá, porque mis papas se separaron, pero fui de vacaciones a la isla y ahí quise quedarme más tiempo, para aprender, porque igual yo me había criado acá, y me quedé. Estudié toda la media allá y me quedé un año más después que salí del colegio y llegué de nuevo a Santiago el año pasado [2002] para continuar mis estudios universitarios.

Pero me quedé en la isla, igual mi mamá me permitió, porque de cierta forma me tocaba también conocer un poco de la otra parte de mí persona, la parte rapanui. Aunque mi papá viviera acá, yo me quedé con una familia de allá, o sea con mis tíos. Por suerte mi familia

en la isla igual es grande y conocida, porque cuando yo llegué por primera vez, a pesar de tener nombre y apellido rapanui, igual nadie me conocía, me preguntaban que de dónde había salido, no en mala, pero no me conocían. Yo tampoco conocía a nadie de mi familia. Pero resulta que tenía a mi abuela, tenía como 18 tíos, como 50 primos hermanos... ¡y no los conocía!... Entonces de ahí uno se va conociendo.

Cuando llegué sabía hablar el puro español y no sabía hablar rapanui, de repente la gente te hablaba rapanui y ¡no sé! Te decían: ¿¡bueno, pero usted es de acá y no sabe hablar!?... Saber hablar allá es como sinónimo de ser rapanui, si sabes hablar eres rapanui.

En el tiempo que estuve aprendí rápido, pero creo que fue porque me metí al conjunto de baile y ahí aprendí porque ahí yo me di cuenta que con el baile uno aprende todo, porque las canciones te van contando una historia, la leyenda, las mismas canciones están en rapanui, la gente del grupo hablan todos rapanui, los directores del grupo, que son tíos míos, tratan de no hablar en español, ¡no hablan en español! Entonces eso me causó problemas, porque a veces daban las instrucciones y yo no entendía, pero de a poco, no se cómo, talvez por la necesidad, aprendí no más.

Yo sabía que viviendo acá tenía un nombre y un apellido raro, pero nada más, yo sabía que era rapanui porque mi mamá me decía que mi papá era rapanui y que tenía primos en la isla, y eso, pero no sabía más. No porque mi mamá le tuviera mala a mi papá, sino porque ella tampoco sabía mucho. Lo que ella sabía era de mis primos que a veces venían para acá, era lo único. Yo quise ir a buscar eso, quise saber qué significaba tener un nombre y un apellido rapanui, yo quería saber qué significaba eso, y por suerte lo encontré. Quizás por el baile, pero al final conocí a mi familia y conocí las costumbres de mi cultura.

El relato de Meherio entrega elementos que permiten comprender cómo la experiencia del viaje implicó una *inmersión cultural*, una *reculturación* consistente en aprender -

consciente e inconscientemente- aquellas bases culturales que por evidencia permiten identificarse como rapanui.

Lo primero que se releva es un conocimiento previo de una *pertenencia*, aunque difusa, a un pueblo y a una cultura distinta, en ese sentido Meherio en el continente era una persona que extrañaba en el cotidiano. Su nombre, nada de común en un curso de colegio donde abundaban los nombre católicos; y su apellido, coherente a su nombre, la envolvía con una aureola de exotismo (el exotismo rapanui visto en el capítulo anterior). Pero por otro lado, ese mismo nombre, y más su apellido, la vinculaba físicamente (o sanguíneamente) a Rapa Nui, isla y familia.

Su viaje, como lo indica, fue en búsqueda de una parte que consideró faltaba para completarse como persona, *conocer la parte rapanui*, me dijo. Esto se fue concretando primero por la inclusión dentro de las líneas de parentesco. Meherio, como señaló, pertenece a una familia grande y conocida, tenía una gran cantidad de tíos y primos, casi todos vinculados a expresiones artísticas: música y danza principalmente. Esta inclusión, y como he indicado en otras experiencias, implica estar sujetos a ciertas reglas de filiación y prohibiciones, pero además, fue incluida dentro de un estereotipo, ya que cada familia rapanui, posee un carácter atribuido. Los rapanui consideran que cada familia tiene un carácter que los hace distintivos entre unos y otros, y en el caso de Meherio, los Rapu son artistas, buenos músicos.

Paralelo a la inclusión parental, tanto en las líneas de filiación como en los estereotipos, Meherio inicia un proceso *reculturizador* a través del conjunto de danza y canto que su familia extensa tiene en la isla. Meherio aprende los cantos, y por ende, algunos usos lingüísticos del rapanui, comienza a entender las indicaciones para danzar, que eran expresadas en lengua rapanui, luego domestica el cuerpo, con los movimientos de la danza, movimientos que en contextos como el santiaguino son un distintivo étnico, y finalmente, como la música rapanui, y sobre todo los cantos, son contenedores de historias, tradiciones, metáforas, fábulas, Meherio adquirió recursos culturales desde la memoria, contenida en cada canto que aprendió a danzar.

Cuando conocí a Meherio, ella había regresado a Santiago para realizar sus estudios universitarios, volvió a la casa de su madre y se integró al grupo de música y danza rapanui que algunos estudiantes formaron, el *Tautanga*.

Akivi Atan comparte con Meherio el viaje como forma del retorno, retorno explicado por la conciencia de pertenencia y la distinción que su nombre generaba en su entorno más próximo. Pero difiere con ella en que su *viaje al origen* lo experimentó más tardíamente, a sus dieciocho años, de hecho, lo conocí algunos meses después de que había vuelto de la isla. El que sigue es su relato.

-Todo cambió para mí después de haber ido, porque yo pensaba que iba a ser tratado de una manera distinta, no de igual a igual por el hecho de haber crecido toda mi vida en el continente. Yo iba con una imagen de que iba a ser discriminado por esa parte, de haber crecido en el continente, un poco preparado para que no fuera tan duro ese golpe. Pero me di cuenta que al ser rapanui, y la gente sabiendo que era así y conociendo a mi familia fue todo distinto. La gente se abrió diciendo 'es uno más de nosotros'. No lo tomaron como yo lo pensaba, me acogieron, fueron más calidos de lo que yo pensaba y eso lo comparo con la vida que se vive acá en el continente y es distinto, porque acá la gente anda más preocupada de uno mismo, es más frío, en cambio allá, se veían que cuando te conocían te saludaban, te veían en la calle, desde el auto y escuchabas siempre: '¡hola!, ¡iorana!, ¿cómo estás!?'. La gente se preocupaba, se daba ese tiempo de saludarte, en cambio acá en Santiago o en Viña la gente va como encasillada en sus cosas. Ese trato fue el que me gustó, y como yo iba con otra mentalidad, fue todo al revés lo que me encantó, y con ganas de seguir yendo, no fue una mala experiencia, y por el mismo hecho del trabajo, yo tenía que ir por casa preguntando, me hizo socializar más, conocer más gente, aparte de las personas que conocía que era mis abuelos y mis tíos, si no que se me abrió la mente a conocer otra gente.

Yo tenía miedo a que me discriminaran por ser mezcla, pero con el viaje, conociendo a mis primos, me decían que no, que no era así, porque yo al ser mezcla igual tenía sangre

isleña que corría por mis venas que me hacían ser de la isla, y eso como que de a poquitito me fue subiendo el ánimo. Allá te preguntan tu apellido:’ oye, ¿tú quien eres?’ –Soy tal persona– uno responde. ‘Ah hijo yo soy tu tía’, o ‘yo soy tu tío’, ‘tu eres mi sobrino’. ‘Mira el es tu primo...’ Entonces se abren con saber eso. ‘Ven para acá, nosotros te acogemos, cualquier cosa que necesites acá vamos a estar, no pidas, ven solamente, si quieres algo, ven y lo sacas...’ Es súper bonito lo que pasó. Siempre cuando iba por las casa me preguntaban, porque yo fui cara nueva para ellos, porque con el que trabajaba, lo conocían y le preguntaban: ‘¿Quién es el?’ –Pregúntele- soy hijo de tal persona, respondía yo. Y decía: ‘oh, que lindo, yo conozco a tu papá, tu tienes rasgos de esta persona...’ entonces tratan de identificarte con la familia. Y cuando ya me veían fuera del trabajo, en la calle, me saludaban: ¡hola hijo!, te daban un abrazo, un beso, un cariño afectuoso.

Después todos se iban pasando la voz, por lo menos en mi caso, ‘¿quien es ese niño?’- ‘es pariente de tal persona’, ¡si había gente que me saludaba que yo no conocía!, y yo los saludaba igual no más, para no ser roto. Eso fue lo que pasó.

Al igual que la experiencia de Meherio podemos identificar cómo la inclusión en las líneas de parentesco implicó la incorporación dentro de una sociedad mayor y por ende en la red de relaciones de reciprocidades, confianzas y lealtades. Akivi, en el poco tiempo que estuvo en la isla, no más de dos meses, fue rápidamente incluido en esta red, que se fue ampliando desde la familia nuclear, hasta la sociedad mayor, de sus abuelos, a sus tíos, primos y amigos de estos, por lo cual fue reconocido como rapanui, algo que Akivi temía que no ocurriese. Esta incorporación en la sociedad para Akivi significó un ejercicio de contraste entre la sociedad continental con la isleña, en el cual concibió que la primera se fundamentaba en relaciones sociales distantes e individualistas, *cada uno anda por su lado, más fría* -señala- al contrario de las relaciones cercanas y colectivas que vivenció en la isla, basadas en reciprocidades, tal como lo expresa: *‘Ven para acá, nosotros te acogemos, cualquier cosa que necesites acá vamos a estar, no pidas, ven solamente, si quieres algo, ven y lo sacas...’*.

Luego del viaje, Akivi se ha vinculado más con los otros jóvenes rapanui migrantes, se ha interesado en aprender la lengua y en conocer historias. Su tío, Hugo Atan, me ha comentado en reiteradas ocasiones que Akivi siempre que puede le pregunta por dichos temas, y que de cierta manera, él trata de entregarle su conocimiento de la cultura rapanui, reflejada en historias, leyendas, genealogías familiares y palabras.

Como he graficado, la experiencia del retorno ha tomado diferentes formas de concreción, las que van desde el deseo postergado de volver, pasando por el viaje al origen, como por la esperanza de ser enterrados, una vez muertos, en Rapa Nui.

Con las experiencias del retorno que he narrado aquí, cierro el abanico de experiencias diaspóricas rapanui, quiero avanzar en la interpretación de los efectos que estos desplazamientos pueden tener tanto en las definiciones identitarias rapanui como en el plano de la cultura misma. En el siguiente apartado pretendo desarrollar dichos efectos y así vislumbrar aquella configuración que han hecho de rapanui una cultura, una sociedad y también una identidad fundamentalmente translocal.

IV. RAPANUI TRANSLOCALES.

Los desplazamientos rapanui no han estado exentos de generar transformaciones tanto en las concepciones identitarias como en las bases culturales de estas. El estar aquí (continente) conectado con el allá (isla) mediante flujos, hace de la identidad rapanui en Santiago un fundamento para la vida urbana, donde dichas conexiones configuran a los rapanui como sujetos distinguibles del resto. Los desplazamientos dejan consecuencias, como veremos a continuación, en las configuraciones familiares, sociales, culturales e identitarias.

Las familias se han expandido y translocalizado, toda vez que miembros de estas se han asentado en diferentes lugares, separados por grandes distancias, pero más allá de la translocalización física, es importante señalar que las vinculaciones que existen entre los diferentes miembros de una familia es lo que la hace ser translocal. Junto a esto, existen

sentimientos de distanciamiento entre sus miembros, los cuales son aminorados a través de dichas conexiones.

Considero que la cultura rapanui se ha logrado mantener actualizada en ciertas formas isleñas, sobre todo por los rápidos cambios de lugar de los jóvenes rapanui (que están acá y allá). Pero también, la experiencia cultural rapanui en Santiago es más bien fragmentada, es decir, sólo de momentos y mediante algunas expresiones.

El desplazamiento y la instalación en Santiago les presenta a los rapanui una paradoja entre, por un lado, procesos de pérdida cultural, dados principalmente por la adaptación al modo de vida urbano; y por otro lado, de un proceso de valoración cultural, explicados a través de sentimientos de distancia y melancolía por la vida isleña, pero sobre todo, por las relaciones interétnicas, en las cuales se manifiesta un interés continental por la cultura rapanui (centrado en lo que respecta a los bailes, historia y lengua). En este sentido, el interés del otro por lo propio lleva a los rapanui a dotar de un valor particular a ciertos usos culturales, apuntando estos a la configuración identitaria como auténtica.

Finalmente, la cultura en diáspora que han desarrollado los rapanui, y de la cual una parte se desenvuelve en Santiago, ha operado como proceso, por lo demás, polinésico, de *ampliación de mundo* (Hau'ofa, 1993) y también, acrecentado las experiencias de contraste cultural, la base para configurar la etnicidad rapanui, en este caso, en Santiago.

Revisemos, a continuación cada uno de los efectos que he señalado.

La familia translocal.

La familia rapanui se ha hecho translocal en la medida que sus miembros se han dispersado en distintos lugares geográficos, a nivel incluso planetario, pero que, a pesar de las distancias, mantienen conexiones entre ellos, siendo el centro de estas, la facción familiar asentada en Rapa Nui.

A lo largo de este capítulo revisamos cómo las familias se ampliaron hacia fuera de la isla, llegando en la actualidad a establecer familias mixtas fuertemente localizadas que hacen de apoyo para la continuidad del proceso de desplazamiento, recibiendo a nuevos

miembros en sus lugares de residencia. Recordemos además que el 50% de la población rapanui, según el censo de 2002, vive en el continente. Este flujo de personas ha venido de la mano de otros flujos de dinero y mercaderías o bienes valorados (Hannerz, 1997), los cuales anudan la isla y los otros lugares.

Recuerdo una vez que visité a Lázaro Hotus y a Julia en su casa en la comuna de Huechuraba. Cuando entré por su patio delantero vi arrumbados, unos sobre otros, una considerable cantidad de neumáticos nuevos, a su lado una gata industrial, y múltiples repuestos para vehículos: pastillas de frenos, baterías y espejos. Era mercadería que un familiar de Julia compró para llevarlos a la isla donde tiene un taller mecánico. Además de esto, también compró electrodomésticos: un televisor de plasma de 29 pulgadas, secador de pelo, lavadora, y faltaba todavía que llegaran más cosas. Él había venido desde la isla y se estaba quedado donde Julia.

Le pregunté a Julia sobre el modo de pago de estas, me contó que algunas se pagaron en efectivo, pero la mayoría, y sobre todo los electrodomésticos, con tarjetas de crédito de grandes tiendas, tales como Falabella, Almacenes París o La Polar. Las tarjetas las agotan hasta el tope de crédito y luego van pagando las cuotas. Julia tiene tarjetas y les ha sacado artículos a sus familiares de la isla, estos luego van pagando depositando el dinero en la cuenta del banco de Julia. En esa ocasión, su familiar llevaría todos los artefactos a Rapa Nui para reabastecer su taller mecánico y llevar tecnología de punta a su hogar.

La situación anterior refleja lo que he venido señalando, los flujos de personas, ejemplificado en el familiar de Julia *recibido* en su hogar mientras está en el continente; los flujos de dineros, como los pagos de las cuotas de las compras realizadas con tarjetas de crédito de Julia; y los flujos de mercaderías, tanto los electrodomésticos como los repuestos automovilísticos, conectan tanto la familia como la isla misma con el continente, siendo los miembros de ésta los puntos de conexión de una red de relaciones sociales que se extienden por kilómetros. De hecho, Lázaro, en otra oportunidad, esperaba un depósito en dinero que debía llegarle de una casa que arrienda en Faaa, en el barrio rapanui en Tahiti.

Desde el otro lado, de la isla al continente. En otra vista al hogar de Julia y Lázaro, en la cual Julia me había invitado a almorzar, había, dentro de lo que comimos, camote rapanui.

Le pregunté a Julia por la manera en que lo había obtenido, y me respondió que su hermana se los había mandado de la isla con una amiga que había venido a Santiago.

Con Lenky conocí flujos similares, en una ocasión Paori, su hijo que en ese momento estaba viviendo en la isla, le había mandado unos tarros con *kie'a*, los pigmentos con los cuales los rapanui pintan su cuerpo para sus presentaciones artísticas de danza y canto. Lenky me contó que permanentemente Paori le está mandado *cosas* de la isla, ya sea conchitas, piñas, atunes, mahute y *kie'a*, las cuales Lenky ocupa para distintos fines. Las conchitas para hacer collares que vende en las ferias de arte indígena que a veces se hacen en Santiago u otros lugares, las piñas y el atún para su consumo personal (el atún, sobre todo, es un producto que congrega a la familia de Lenky radicada en Santiago), y el *kie'a* y el mahute ya sea para el grupo de danza que Lenky formó con niños rapanui, o para venderla dentro de los circuitos rapanui en Santiago, o a otros interesados, como directores de grupos folclóricos que incluyen algunas danzas polinésicas en sus presentaciones.

Por otro lado, y lo que me sorprendió en su momento, fue que supe que los rapanui de Santiago mandan para la isla grandes cantidades de plumas, sobre todo los meses antes que en Rapa Nui se celebre la Tapati Rapa Nui, fiesta anual, la cual se ha perfilado como espacio de reproducción y representación cultural tradicional (Andrade: 2004), comprendiendo así que el gran despliegue identitario en Rapa Nui que se ve durante el mes de Febrero se ha valido también de las conexiones y flujos que van desde el continente a través de sus familiares asentados en él hacia la isla.

En este sentido, la familia translocal aporta en la reproducción cultural e identitaria tanto en la isla como en el continente, a través de los flujos que conectan sus facciones dispersas, en este caso entre Santiago y Rapa Nui, ya que, aquellas cosas que circulan de un lado para otro permiten, en definitiva, que los rapanui (aquí y allá) se muestren étnicamente diferenciados con símbolos propios, como lo son los tocados de plumas, la pintura corporal, y una serie de otros símbolos identitarios.

Cultura traslocalizada.

Si bien la cultura rapanui se ha hecho del aquí y del allá para su configuración, esto no quiere decir que esta sea fija en el tiempo ni en el espacio, sino todo lo contrario, es una cultura en movimiento donde los desplazamientos mismos generan transformaciones en valores culturales, pero sin desencadenar pérdidas en los sentimientos de pertenencia a la cultura pensada como tradicional.

Los desplazamientos, según los jóvenes estudiantes, han desencadenado transformaciones en algunas estructuras sociales vistas como tradicionales, como lo es el estatus de las personas mayores de edad. Algunos jóvenes migrantes ven que se ha ido perdiendo el respeto por los mayores, producto, principalmente, del alejamiento del rol controlador de las familias, y por ende de la figura del abuelo (*koro*) o la abuela (*nua*), portadores de la tradición. Juan Zamora Nahoe me señaló:

-El hecho de que seas independiente tan chico, por haberte venido a estudiar al continente hace alejarte un poco de la familia, aunque estés en contacto telefónico todo el tiempo, al pasar los años ya no es lo mismo estar con tu familia, como que el estar acá te cambia un poco, te pones de repente más frío, porque allá es otro estilo de vida, más apegado a la familia, las relaciones son más cercanas, más calidas. Acá el estudiante como que tiende a sentirse un poco superior y se va perdiendo allá el respeto por los abuelos, porque les cambia la manera de pensar. Aunque igual hay otros que no, pero lo que yo he visto ha sido así.

Otro efecto que los desplazamientos han generado es que los jóvenes nacidos en el continente vivencien una cultura rapanui fragmentada, dada sólo en momentos -sobre todo en la congregación rapanui en Santiago- y sólo de algunos aspectos. En este sentido, es común que los jóvenes nacidos en Santiago no manejen la lengua, no conozcan historias, no sepan sus genealogías o incluso, casos extremos, que no conozcan Rapa Nui ni las formas de vida desarrollada ahí, y que, por otro lado, conozcan sólo aspectos estéticos, como las danzas y cantos, sin saber sus contenidos, pero que a la hora de buscar filiación, son los que les permiten sentirse y decirse rapanui. Ahora bien, como ejemplifiqué anteriormente al

referirme al retorno como viaje al origen, la experiencia cultural fragmentada, es más bien situacional y reversible.

Si bien los desplazamientos han desencadenado transformaciones en algunas estructuras sociales como lo señaló Juan, y conocimientos parciales de ciertas bases culturales (aunque de suma importancia para la identificación étnica), existen también otras formas culturales que se actualizan en el continente, haciendo que lo que es considerado rapanui en la isla, sea también considerado y practicado en el continente. En este sentido lo que es *allá*, es también *acá*. Los rápidos desplazamientos de la población joven permiten este fenómeno que se puede ejemplificar con el baile de moda en la isla, el Zouk³⁴.

Lo importante aquí es que el Zouk se baila tanto en las discotecas de Rapa Nui como en las fiestas que los jóvenes hacen en Santiago, de hecho su principal instancia de congregación en la actualidad son las llamadas *Taote o te Zouk* (experto en Zouk), fiestas en las cuales lo bailan. El *aquí* y el *allá* de este baile dibuja una imagen actualizada de los rapanui, sobre todo los jóvenes, y no imágenes atascadas en el tiempo, de lo que fue rapanui, como una mirada más esencialista. De hecho, los sentimientos asociados a las *Taote o te Zouk* hacen referencia a la rememoración del ambiente isleño. Honiti Paoa me señaló:

-En las Taote me siento como en casa, es igual que estar en las discos en el verano, la misma gente, la misma música, lo mismo, es como estar allá, aunque sea un momento.

Paradoja de la cultura translocal, pérdida y reconocimiento.

Creo que los rapanui, y sobre todos los jóvenes, se enfrentan a situaciones y sentimientos contradictorios en Santiago. Por un lado, conciben la ciudad como un espacio de pérdida cultural (de los valores tradicionales), antinatural, agresivo e impuro; pero por otro lado, es en la ciudad donde las diferencias culturales o la cultura propia se hacen centro

³⁴ Según he averiguado, el Zouk es un ritmo y un baile que surgió en las Antillas Francesas y que se expandió por el Caribe llegando a Brasil, donde dio origen a la Lambada. También se fue expandiendo a través de las colonias francesas del Pacífico llegando a Nueva Caledonia, las Islas Marquesas y a Tahiti, y de ahí a Rapa Nui. Por ello muchos le otorgan un origen netamente polinésico.

de reflexión, valorándose ciertos conocimientos que apuntan a construir y establecer diferencias étnicas. Es en la ciudad donde -al parecer- el ser rapanui se torna importante de comunicar, sobre todo si la autenticidad se ve cuestionada (Sissons, 2005) por la situación urbana.

Al rapanui, Santiago se le presenta como un lugar peligroso, en él la vida está en riesgo, ya que los tiempos, la gente, y en general, el ambiente urbano es ante todo agresivo, arisco, inarmónico e infeliz. La percepción es que los tiempos son más acelerados y la gente más triste y desconocida. Sin duda que esta evaluación de la forma de vida en Santiago es un contraste a la percepción de la forma de vida isleña, caracterizada por tiempos más lentos, gente conocida, en general amistosa y de visiones armónicas, casi naturales. Desireé Tuki me señaló dichos contrastes:

-En Pascua nos ponemos una tenida floral, que es una camisa guayabera y pantalón blanco, porque vienes de un lugar con vida, o sea con plantas, con animales, con flores, con alegría, no vienes de un lugar chato. Además que vienes con mentalidad positiva, con ganas de compartir. A nosotros nos causa pena ver a la gente pidiendo plata, porque en la isla no ves eso, en la isla hay humildad, pero no hay pobreza, hasta el más humilde de la isla tiene su casa, tiene donde caerse muerto, en cambio acá no.

En líneas similares José Tuki me señaló:

-Cuando vine a Santiago vi todo distinto, la micro andaba más rápido, la gente era más rápida, o sea si yo consideraba rápido Viña del Mar, en Santiago encontré que lo que era rápido en allá era dos veces más rápido acá. La micro, la gente, el pensamiento; vi muchas caras amurradas, o sea, todos los días veo caras amurradas, tristes. Acá la gente es arisca porque no se conocen, por el peligro de los ladrones, de que te atropellen, hay muchas cosas que están a su alrededor, están preocupados de que no les pase nada.

Junto a los peligros aparentes de la forma de vida urbana en Santiago, esta se les presenta como un lugar en el cual se pierden elementos culturales, lo cual se asocia a que

los hijos nacidos en la ciudad ya no conocen una forma de vida tradicional rapanui, si no sólo algunos aspectos. Por lo general estos no conocen la lengua, salvo algunas palabras o cantos; no han compartido con los abuelos, quienes tienen el conocimiento tradicional; y no viven en un cotidiano rapanui, todo lo cual podría suponer una desconfiguración de las bases culturales para la identidad étnica.

Anakena ejemplifica lo anterior, refiriéndose a sus hijos:

-Estando acá se pierden por ejemplo las historias, mis hijos crecieron y no se enteraron de ninguna, ¡o sea para ser isleña, y no saber esas cosas, es no saber de donde es uno!

Similar en esta reflexión John me señaló:

-Hay gente de la isla que lleva mucho tiempo viviendo aquí y que ha tomado la mala costumbre de algunas partes de aquí, de que te recibe de repente y otras no, o cuando tengo cuestiones no te recibo. Porque a mi me han tocado algunos rapanui que son así.

O la reflexión de Hanny respecto a la lengua rapanui, afectada por la conformación de matrimonios mixtos, en los cuales no se traspasa la lengua a sus hijos.

-Yo creo que aquí he aprendido a valorar mucho más mi cultura, me he dado cuenta que el que yo ya no hable rapanui es un signo de que se está perdiendo, entiendo palabras pero no lo hablo, pero eso pasó por un tema de que mi papá no me enseñó, aunque él hable, yo le pedí muy chica que me enseñara y no lo hizo, mi mamá no podía hacerlo porque es continental, entonces como que de a poco se fue perdiendo y lo que aprendí lo aprendí del colegio, porque tenía un ramo de rapanui y en ese sentido el idioma se está perdiendo.

Ahora bien, a pesar que lo anterior podría estar refiriendo a un proceso de desconfiguración de las bases culturales de la identidad étnica, Santiago se les presenta como lugar de reconocimiento étnico. Hanny también lo expresó anteriormente, ya que en

el estar en el continente se valora la cultura y la pertenencia étnica. Avanzando en esta premisa, se puede reconocer que la respuesta del santiaguino al saber de la presencia rapanui genera un proceso de reconocimiento y explicitación de la pertenencia étnica. Ante la reacción de sorpresa, alabanza y curiosidad del santiaguino respecto a la cultura rapanui, estos responden comunicando sus diferencias étnicas. Es en este sentido que las relaciones interétnicas entre rapanui y continentales propician un ejercicio de reconocimiento y valoración cultural que desencadena la comunicación de las diferencia culturales, valorando lo propio frente a lo alterno.

Muchos rapanui reconocen que en el estar en el continente toma importancia el ser rapanui, y fue en su asentamiento, por menos estable que haya sido, donde se reconoce la experiencia de valorizar y destacar su pertenencia étnica. Esto queda reflejado en los dichos de los mismos jóvenes frente a esta situación, así por ejemplo Tamara Rapu me señaló lo siguiente:

-Yo tengo la impresión que cuando llegan acá se dan cuenta que ser rapanui y tener otra cultura distinta es importante.

Algunos consideran que en la isla el sentimiento de pertenencia es distinto ya que allá es lo obvio, el ser rapanui está dado por el hecho de ser de allá y comportarse como tal. Andrés Atan me señaló que él estando en la isla no le daba mucha importancia a ser rapanui, ni a hablar rapanui, pero que una vez que se vino con su familia a Santiago y vivenció el interés del continental por rapanui, consideró que su pertenencia era importante.

- Allá ser rapanui es lo obvio, lo habitual. Yo creo que lo empecé a valorar después cuando vi que había gente que se interesaba y que no era de la isla y le interesaba y yo que era rapanui, no me interesaba. Había gente de Santiago que lo valoraba, me decía: que rico estar allá, vivir allá; y yo, que era rapanui no lo valoraba. Entonces al principio fue como por ese interés del resto en que me empecé a interesar, pero después fue para llenar un vacío mío.

Santiago presenta la dicotomía de ser visto como un lugar de pérdida, pero también de reconocimiento. En este último se provoca una búsqueda y una reafirmación de aquello que se cree perdido por la experiencia urbana. Es decir, un joven, por ejemplo, nacido en Santiago, conoce muy poco o casi nada de una cultura tradicional rapanui, pero al verse enfrentado a una proceso de marcación y alterización (Briones, 1998), de interés desde el otro (marcación dado por su nombre y/o apellido), emprende una búsqueda para llenar su pertenencia étnica de contenidos culturales evidentes, tales como la lengua, historias, bailes, cantos, y otros signos materiales. En el caso de los jóvenes venidos al continente por estudios, valoran su conocimiento cultural estando *acá*, siendo que en la isla, el espacio de autenticidad, estos conocimientos eran vistos como algo tedioso e incluso retrógrado de los mayores.

Ampliación de mundo y experiencia de contraste.

Preguntando por las consecuencias que tenía el estar en el continente, además de los sentimientos de desconfiguración o recuperación y valorización de las bases culturales para la identidad étnica que acabamos de revisar, surgió otra reflexión más fenomenológica, que podemos señalar como la *ampliación de mundo* (Hau'ofa, 1993; Sahlins, 1997b).

La ampliación de mundo puede ser entendida como un proceso en el cual se trascienden fronteras físicas y geopolíticas, en la cual las sociedades amplían el territorio imaginario, expandiéndose a través de las conexiones familiares, hacia otras experiencias, formas de vida, conocimientos, y también oportunidades (esto último de Hau'ofa, *op.cit*). En este sentido, podemos considerar que los desplazamientos rapanui generaron y generan un conocimiento empírico de a lo menos dos mundos diferentes: el isleño y el santiaguino. Esto les permite reflexionar sobre las particularidades de cada uno y hacer un ejercicio de síntesis, el cual consistiría en extraer lo mejor de cada uno para replicarlo donde se esté, aunque la intención última es poder replicarlo en Rapa Nui (volviendo a las experiencias de retorno). Lenky, al responderme la pregunta por las consecuencias de los desplazamientos, me señaló:

-Principalmente que conozco los dos mundos, entonces para mi es más fácil entender este mundo y ver lo positivo para el mío y también replicar lo positivo del mío para este otro mundo.

Las consecuencias de los desplazamiento no les son indiferentes, sino lo contrario, pueden ser vistas como oportunidades (Hau'ofa, 1993) en la medida que permiten acumular conocimientos y experiencias de estas otras formas de vida, en este caso la santiaguina, la cual se contrasta con la isleña.

José Tuki, en estas líneas reflexiona:

-Yo aprendo, aprendo de otra forma de vida. Ahora, la decisión de quedarme con esas formas de vida, es no, o adoptar algunas cosas de esa forma de vida y quedarme con la que yo ya tenía, cambiar algo que yo ya tengo. Eso es positivo. El enfrentarte al mundo, porque la isla es chica, si tú logras viajar, viajas, viajas, viajas y conoces mucho. Entonces cuando tú llegas a la isla, yo lo pienso ahora, yo voy a poder defenderme de cualquier persona que llegue y quiera meterle el dedo en la boca a las personas que están las 24 horas del día, los 365 días del año ahí, que ellos no van a las bibliotecas, ellos viven del diario vivir de cómo es la isla, de ir a pescar, de plantar no les interesan esas cosas materiales, no les interesan los negocios, ninguna de esas cosas.

Ampliación y contraste son entonces dos formas estructurales donde los acontecimientos (desplazamientos) generan nuevas formas culturales (Sahlins, 1997c), del movimiento, y agreguemos a ellas, identitarias, del *aquí* y del *allá*.

Si consideremos que la experiencia diaspórica rapanui se ha caracterizado por un constante *ir y venir* de personas, dinero, mercaderías y bienes valorados, en una circulación y consolidación de relaciones de lealtad (familiar y de amistades), la *ampliación de mundo* dibuja extensiones en las experiencias replicables, así como lo que es *aquí* (continente) es *allá* también (isla), Rapa Nui es ante todo movimiento, ampliación y contraste. Similar a lo que ocurre en otras islas de la Polinesia como Tonga (Marcus, 1981) y Samoa (Sutter,

1989)³⁵ donde “*parte de la riqueza de las ciudades subsidia las relaciones en la aldea*” (Sahlins, 1997b: 115). Los habitantes rapanui de la ciudad -en el mundo exterior- como hemos visto permanecen ligados a sus parientes en la isla manteniendo redes y flujos que los conectan, bajo principios de pertenencia familiar y étnica, donde aquello que circula permite, en definitiva, la reproducción cultural e identitaria (Marcus, 1991). En este sentido Rapa Nui puede ser considerada como una sociedad translocal:

“...como una totalidad, la sociedad translocal está centrada en sus comunidades indígenas y orientadas para ellas. Los inmigrantes se identifican con sus parientes en la región de origen, y es a través de esa identificación que se asocian transitivamente entre sí en el extranjero. Esos habitantes de la ciudad y del mundo exterior permanecen ligados a sus parientes en la tierra natal...” (Sahlins, *op.cit.*: 115-116).

Y sobre todo, dado por los anhelos de retorno a pesar de los largos años en Santiago, ya que:

“...la sociedad translocal puede perfectamente persistir cuando existe una diferencia cultural entre lo rural y lo urbano, o, de manera más general, entre la tierra natal indígena y los lugares metropolitanos en el exterior. Los dos sectores permanecen entonces interdependientes y culturalmente centrados en la tierra natal.” (Sahlins, *op cit.*: 121).

Rapa Nui sigue siendo el centro de atención, el punto en el cual, como hemos visto, los flujos de la familia translocal convergen y a la vez se divergen, permitiendo que, lo rapanui se configure en dichos movimientos. La cultura rapanui se ha hecho del movimiento, del *aquí* y del *allá*; y rapanui en tanto identidad, se ha hecho de los contrastes con los continentales y también mediante los flujos, dotándose de bienes valorados para expresar dicha identidad.

³⁵ Tanto las obras de Marcus (1981) como de Sutter (1989) las conocí sólo tangencialmente por las referencias a ellas en el artículo de Sahlins (1997b), sin embargo, cito las fuentes originales en la bibliografía.

CAPÍTULO SEXTO:

SITUACIONES RAPANUI EN SANTIAGO.

En este capítulo revisaremos cuatro ámbitos de vida cotidiana rapanui que apuntan a comprender las *formas de vida rapanui en Santiago*, son situaciones que evidencian siempre una distinción marcada por lo rapanui frente a lo continental como categorías excluyentes, pero, por la situación urbana, en interacción. Partiremos desde el contexto familiar, cercano e íntimo; luego un contexto más amplio de relaciones, principalmente de recreación y congregación; revisaremos la esfera del trabajo y finalmente el espacio público, identificando que en cada uno de ellos existen indicadores étnicos, diacríticos culturales (Barth, 1976) que van dando forma y contenido a sus configuraciones étnicas. En su conjunto, estos ámbitos apuntan a evidenciar el contraste cultural que experimentan los rapanui en la vivencia urbana, contraste que implica reafirmar sus sentimientos colectivos de pertenencia étnica.

La mirada a las familias rapanui en Santiago intentará centrarse en sus dinámicas externas e internas, vale decir, sus relaciones hacia dentro del grupo doméstico y hacia afuera de este, identificando dos formas recurrentes de relaciones, de preferencia *encapsulada o integrativa* (Hannerz, 1993), en las cuales los miembros de una familia se abren en recibir ya sea otros rapanui o personas continentales.

Como segundo ámbito daremos cuenta de las instancias de congregación, espacios en los cuales las diferentes familias y personas rapanui se juntan, se congregan en torno a ser rapanui y construyen un espacio social propio. En estas actividades se destacan aspectos culturales, tales como la culinaria y el complejo danza-música, que dan formas particulares a su congregación y que son vistas como instancias de suma importancia para la continuidad y el fortalecimiento de la identidad y las prácticas culturales en el continente y en particular en Santiago.

El tercer ámbito es el del trabajo, el cual también posee aspectos de distinción étnica, sobre todo en los espacios de ocupación esperados y privilegiados tanto por los rapanui, como también por los continentales, siendo estos ámbitos de acción laboral étnicamente

diferenciados. Y finalmente, revisaremos el espacio público, de cómo los rapanui se reconocen a sí mismos como sujetos diferentes y llamativos para los continentales en contextos de tránsito, en el cual el uso de signos materiales rapanui permite el reconocimiento.

I. INTIMIDADES: FAMILIAS RAPANUI.

Retomemos la descripción general planteada páginas atrás en la cual se dijo que los rapanui se han asentado en Santiago en una amplitud territorial de baja concentración poblacional y agreguemos ahora una constatación etnográfica: los rapanui en Santiago se encuentran separados por barrios, comunas, por amplias distancias al interior de la ciudad, pero no por ello desconectados entre unos y otros, una forma ampliada en las relaciones familiares y territoriales.

De mi experiencia en terreno, no puedo decir que exista un barrio, un sector, o una comuna que se caracterice por la alta presencia demográfica rapanui, pero puedo afirmar que se han asentado, en tanto familia, en lugares cercanos y que mantienen relaciones fluidas entre ellas, ya que miembros de una misma familia viven relativamente cerca, y además se relacionan entre ellas, sobre todo en las instancias de congregación.

El ejemplo etnográfico apunta a dos configuraciones domésticas: a grupo de hermanos viviendo cerca como en los casos de Leopoldo Ika Pakarati que vive en la comuna de Cerro Navia, a dos cuerdas de una hermana; de Lenky Atan que vive en la Comuna de Macul, junto a su hermano Hugo, donde sus casa son pareadas; Vitorio Haoa que vive en un pasaje de Peñalolén, contiguo al de su hermano. Y, a familias ampliadas, como el caso de los Hotus de Huechuraba; o como en el caso de Juan y José, quienes viven en un departamento en Providencia y ejemplifican lo que sería un hogar colectivo, formado entre amigos en edades similares. A estas composiciones familiares hay que sumar los *invitados* y *familiares* que están “*de paso*”, isleños que por motivos especiales, ya sea por compras, razones medicas o por viajes están en el continente, como lo vi en las casa de John Tuki, de Lenky Atan y Julia Hotus.

Considerando lo anterior cada comuna de la ciudad de Santiago es reconocida por los rapanui en la medida que algunas familias viven en ellas. Así, por ejemplo en la comuna de Macúl viven los Atan; en Maipú los Teao y los Manutomatoma; en Peñalolén los Haoa; Huechuraba, los Hotus. Esto a Lenky Atan le parece una configuración *aclanada*, donde miembros de un mismo apellido viven cerca y se reúnen entre ellos, de ahí su asociación a los clanes. Lenky me contó:

-En Santiago viven los Atan, los Pakarati; aclanados, o sea juntos entre ellos. Hay Tuki, pero como disgregados, los Tuki no son como tan aclanados. Están los Haoa en Peñalolén, que son dos hermanos. En Maipú están algunos Teao y los Manutomatoma, aclanados en Maipú, aunque los Teoa están medios disgregados, aunque se juntan entre ellos.

Teniendo en consideración esta ocupación espacial, a continuación presentaré un recorte etnográfico, una mirada microscópica a las dinámicas familiares. He seleccionado cuatro familias que ejemplifican las diferentes dinámicas antes enunciadas. Partiremos con las familias que en sus relaciones domésticas cotidianas, privilegian aquellas centradas en los miembros del mismo grupo familiar, nuclear y ampliado.

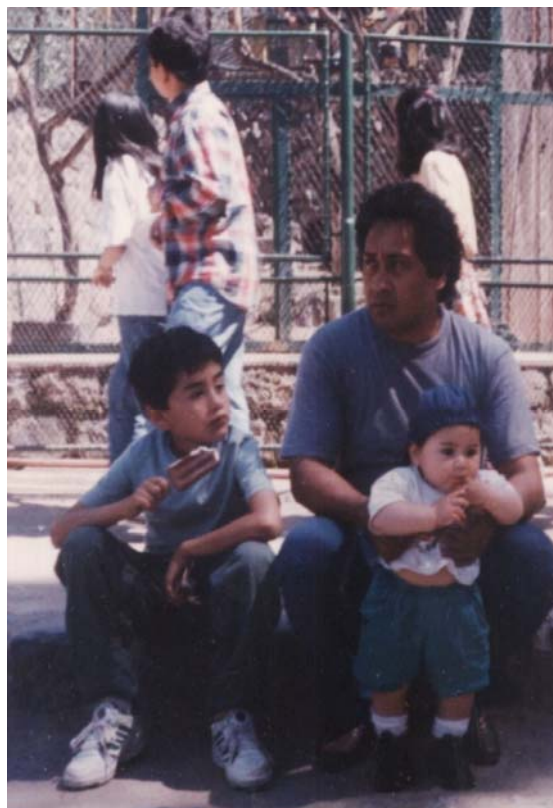
Visitando familias I: Soledades.

John Tuki vive en la comuna de Puente Alto en un angosto pasaje de casas iguales. La vivienda está construida de ladrillos, tiene dos piezas, un baño, living-comedor y cocina, de esta se sale a un pequeño patio interior. El living lo han dividido con una mampara de totora que separa dos ambientes, uno de ellos como dormitorio de John y de María Eugenia.

Las paredes de la casa las han decorado con collares de conchas y algunas tallas, como una pequeña reproducción de un *Tangata Manu* (u hombre pájaro). En cuanto a los electrodomésticos, no hay muchos, tiene un televisor de 25 pulgadas, no muy nuevo, un equipo de música doble casetera y CD, y hace poco compraron un video grabador con DVD. La mayoría de ellos comprados con tarjetas de crédito.

La familia de John en Santiago está compuesta por María Eugenia, su pareja; su hijo Darío, de 8 años y por Felipe, hijo de María Eugenia, de 17 años. John además tiene dos hijos en Rapa Nui, de 27 y 25 años, con una pareja isleña de su juventud. Por su parte María Eugenia tiene otro hijo de 23 años, el que vive con su padre.

John trabaja de vendedor ambulante en la locomoción colectiva, María Eugenia es profesora básica de una escuela municipal de la misma comuna. Ella ha formado un conjunto de danza rapanui con sus alumnos y John le ayuda en la dirección, interpretación de los cantos y en la confección de los trajes. El grupo ha motivado a John a buscar fuentes de conocimiento vinculándolo aún más con otros rapanui -recordemos que John había cortado sus vínculos con los rapanui, como lo vimos en el capítulo anterior. John explica la situación de vida en Santiago:



John Tuki con Darío Tuki y Felipe. De paseo en el Zoológico Metropolitano. (Año 2000).

-La vida de aquí yo la encuentro mejor en las cosas materiales, comidas, vestimentas pero no en la gente, porque la gente de aquí se anda moviendo para todos lados, no hay ni un tiempo para divertirse, en cambio la gente de la isla con o sin plata se divierte igual. Claro que tiene el espacio para hacerlo, porque aquí cuesta un poco. A algunos yo les digo, que aquí también se puede hacer, nosotros estamos metidos en eso: trabajar, trabajar, trabajar, trabajar, y nunca pensamos así: por qué no agarramos 20 mil o 30 mil pesos y partimos a otro lado y un día no trabajamos. Pero es el mismo trabajo que no te deja hacer nada y uno al final uno no se junta con nadie.

En este sentido, John considera que la forma de vida urbana, enfocada en el trabajo aliena cualquier tentativa colectiva, dada por el compartir, lo que implica experiencias sociales y sentimientos de soledad, referidas principalmente a que las relaciones son entre gente que no se conocen las unas a las otras, y dadas en lo común en la esfera del trabajo, o durante los trayectos a los lugares destinados para ello. Frente a esto John concibe una separación tajante entre la vida doméstica –caracterizada por una colectividad, la familia; y la vida pública y laboral, dada por relaciones impersonales. John lo ejemplifica con sus relaciones laborales:

-Tú no conoces a muchas personas aquí, conoces sólo a la gente de la casa. O sea ni a la gente donde tú trabajas conoces, conoces a la persona que te contrató, y al resto de la gente tú ni la pescas, no la tomas en cuenta.

Ahora bien, en cierta forma los rapanui sopesan dichas soledades en sus instancias de congregación, o en el caso de John, buscando modos de vinculación a temáticas isleñas, en esto María Eugenia ha jugado un rol importante en el plano familiar, laboral y étnico de John, sobre todo en lo que dice relación al conjunto de danza que ella formó en la escuela. María Eugenia me contó que siempre lo insita a juntarse más con los rapanui, ya que lo veía muy desarraigado, Kena -como le dice John- me señaló:

-Yo veía al Jonny algo enrabiado con su pueblo, pero de a poco se ha ido involucrando nuevamente con ellos, y el mismo grupo lo ha hecho reencantarse con lo suyo y con su gente, si ahora invita a los cabros que llegan para acá, y cuando lo conocí no quería saber nada de ellos, estaba así como solo.

El grupo que formó María Eugenia ha hecho de John un experto en la confección de trajes y diseños polinésicos. Las veces que lo visité se encontraba fabricando trajes de plumas, en una ocasión tenía dos sacos de plumas blancas sobre el sillón del living y uno de estos desparramaba su interior por muchos lados, John juntaba las plumas en grupos de cinco y las amarraba.

-Hemos estado haciendo los trajes para el conjunto –me dice- este trabajo es largo porque hay que ir amarrando pluma por pluma y después haciéndolas en tira para abajo... ¡es pega!

Lo visité un par de días después y ya tenía confeccionada una falda de plumas blancas, seguía ahora con las coronas. Sobre un cartón iba pegando pluma a pluma, blancas y cafés y adornaba entre ella con conchitas de caracol. Le pregunté por el lugar de donde sacaba las plumas, y me indicó la Estación Central, por detrás, donde hay tiendas de cueros y me dijo: *si de ahí mismo salen las que van para la Tapati.*

John pasa la mañana solo, Maria Eugenia sale temprano al trabajo junto con Darío y Felipe. Se levanta a eso de las 9 de la mañana, prende el televisor y mientras ordena la mercadería que saldrá a vender más tarde, o sigue fabricando los trajes, ve los matinales, prepara algo de comer, ordena un poco y a eso de las 12 del día sale al trabajo. Vuelve tarde, a eso de las 23 horas. Durante el día come en la calle. Más de alguna vez lo llamé por teléfono, entrada la medianoche y aún no llegaba, me contestaba Maria Eugenia: *El Jonny no ha llegado todavía, le debe haber costado vender las cosas, por eso no ha llegado.*

Los fines de semana está presente toda la familia, y por lo general se quedan en casa, salvo cuando hay alguna actividad rapanui, a las cuales María Eugenia, casi siempre lo acompaña. El televisor está permanentemente prendido, independiente de la actividad que se esté haciendo, ven, en general, los programas de Canal Trece. John me comenta: *a veces salen cosas de la isla, hay que pillarlo eso sí.* También ve videos -y ahora DVD- que su sobrina le manda desde la isla con información documental de Rapa Nui, sobre todo de la fiesta de la Tapati. Con este material John saca ideas para el conjunto. La televisión es por tanto un medio de mantener contacto y actualizarse de la situación isleña, ya sea por noticias referentes a la isla, por los documentales que dan de vez en cuando, y también es uno de los medios más importantes de difusión para el resto de la gente continental, lo que ayuda en la construcción de imágenes y retóricas sobre lo rapanui. John me comentó reafirmando esta idea: *Si por ese cabro que sale en el programa de la Vivi la isla se hizo*

más conocida- refiriéndose al modelo rapanui Hotuiti Teao, de quien ya hemos hecho referencia en el capítulo tercero.

Toda la semana, salvo sábados y domingos, John sale a vender, tiene un circuito definido el que recorre durante todo el día. Opina que este trabajo le permite *aguantar: el fin de mes cuesta pero lo aguanto* -me dijo- mientras caminábamos rumbo a Vicuña Mackenna. John llevaba atada en una vara de metal la mercadería que ese día vendería.

Visitando familias II: Familia de artesanos.

La familia de Julia Hotus vive en la comuna de Huechuraba, al momento de conocerlos eran los únicos rapanui de la comuna. Viven en una amplia casa construida con materiales mixtos: de ladrillo y madera, tiene un patio el cual hace de taller de tallado, en él se pueden apreciar los implementos para esta actividad: el típico tronco de madera en la cual apoyan las tablas a tallar y las herramientas para ello.

La familia de Julia vive de la artesanía, ellos son arrendatarios de uno de los dos puestos de artesanía rapanui de la caverna del cerro Santa Lucía, y se dedican, económicamente hablando, exclusivamente a ella, así es que todo el ingreso monetario familiar se obtiene por la venta de ésta.

La primera vez que fui a su hogar me había contactado con Julia a través del teléfono, busqué en la guía de direcciones y números telefónicos dando con ella, un día llamé y me invitó a su casa para el día siguiente.

Toqué a la puerta, llamé en voz alta por sobre ella: ¡Aló! -y escuché- ¡ya va!, indicándome que esperara un momento. Una persona muy anciana fue a abrirme, era Lázaro Hotus, el padre de Julia. *Iorana* –me dijo, dándome la mano. Me hizo entrar, cruzamos el patio y llegamos a la puerta de entrada. Julia estaba sentada, Lázaro le dijo: *E vovo na e tahi repa e kivi 'á ia koe* (hija te busca un joven), Julia se levantó y me recibió con las dos manos extendidas, como si siempre me hubiese conocido, abrazándome muy afectuosamente.

Pase, pase -me decía- mientras me tomaba del brazo- tome asiento, ¿le sirvo un vasito de bebida? –me senté, Lázaro salió al patio, ya que era un día soleado y estaba lijando unas tallas.

El living de la casa es amplio, hay un televisor 25 pulgadas; una mesa comedor de vidrio y un sillón en forma de 'L' en dirección al televisor. De la pared que da frente a la puerta de entrada cuelga un mascarón tallado en madera. Es lo primero que uno ve al asomarse por la puerta. Tiene más o menos un metro cincuenta de largo por uno de ancho, es un rostro formado por la conjunción de distintos iconos rapanui, tales como el *Tangata manu* (hombre pájaro), *Make make* (el rostro de la divinidad hoy reconocida por los isleños, representada en dos grandes círculos que asemejan ser ojos) y *Reimiro* (adorno pectoral en forma de media luna con dos rostros en sus extremos opuestos que se miran el uno al otro). Cada icono estaba ordenado para formar el rostro, así el *Reimiro* formaba el mentón, *Make make* los ojos y nariz, los *Tangata manu*, las cejas.

Cuando regresó Julia pregunté indicando el mascarón.

-¿Este lo hizo don Lázaro?

-No, mi marido –me respondió Julia – mi marido talla, mi papá le enseñó cuando quedó sin trabajo.

-¿y en qué trabajaba su marido? –le pregunté.

-Era carabinero en la isla, y cuando salió de baja nos vinimos, y ahora estamos en esto, ya llevamos años trabajando en la artesanía.

En la casa vive Julia; Tuko, su esposo, Siry, una hija, la hija de esta de 7 meses de edad y Lázaro. Tuko es continental, en ese momento no se encontraba en casa ya que estaba atendiendo el puesto en el Cerro Santa Lucía, su hija se encontraba enferma y Julia cuidaba a su nieta. No se despegaba de ella prestándole toda atención, ante cualquier reclamo, Julia ya estaba sobre ella, meciendo su coche, tomándola en brazos o hablándole, siempre en rapanui.

Julia cocinaba, me hizo pasar al cuarto de cocina, junto a Lázaro tomamos café mientras él me contaba sus andanzas por el continente, Julia atendía a su nieta, mientras revolvía la olla en la cual cocina el almuerzo y preparaba una mamadera para ella. El televisor de la pieza contigua seguía prendido, aunque nadie lo estuviese viendo, la nieta empezaba a llorar mientras Julia le daba su mamadera.

Entre tanto me contaba parte de su vida en el continente:

-Cuando llegué -comenzó a contar- no me acostumbraba, hasta ahora me cuesta cruzar la calle, pero la gente siempre me ha tratado bien. En la isla no nos pudimos quedar, porque a mi esposo lo trasladaron. Me casé en la isla y vivimos muchos años allá pero para el traslado nos vinimos. Eso fue el 79, teníamos ya los tres hijos y nos vinimos todos para acá.

Ese día Julia estaba en casa ya que en otras oportunidades va al puesto de artesanía. La manera de hacerse cargo de este ha sido por turnos entre ella, su esposo y su hija, así cuando Julia va, Tuko se queda en casa continuando con el trabajo de confección de tallas en madera, principalmente.

El almuerzo estuvo listo, Julia nos sirve a Lázaro y a mi, mientras su nieta dormía. Julia se sentó a la cabecera de la mesa, Lázaro a un lado. Comenzamos a comer, porotos con riendas y ensalada de betarraga. En un momento Julia se levantó y se dirigió al refrigerador, de su interior sacó un plato y lo llevó a la mesa, miré su interior, era camote cocido, en eso Julia me comentó *-estos son sabores de la isla. Me los trajo una familiar que vino de allá.*

Cuando terminamos de comer, Julia se excusó al levantarse de la mesa, puesto que tenía que ver a su nieta que había despertado. Por su parte Lázaro me llevó al cuarto de atrás donde guarda su artesanía.

-Yo tengo artesanía pa'mundo –me dijo, mientras que de unos sacos iba sacando talla, tras talla: unos moai, de diez centímetros, bajo una sábanas saca un Ao -cetro, antiguo símbolo de autoridad isleña – y unos Kava-kava, moai de aspecto famélico, con sus

costillas abultadas y muy marcadas – antiguas representaciones de los espíritus protectores del *Mata*- Lázaro me pasa dos *moai* y me dice: *para usted*.

Las tallas de Lázaro las vende Julia en el local, aunque él tiene también otros clientes, no *rapanui*, que revenden luego las tallas. En ese momento me contó la historia de cómo se tallan estos.

-La parte más difícil de tallar –me dice- es la del cuello, los antiguos no sabían como tallarla, entonces Kave Heke les dijo, vean abajo de ustedes, ahí se ve como es el moai, entonces uno fue a mear y vio su ure y supo como se hacia el moai.

El relato de Lázaro es similar a una historia recopilada por Sebastián Englert entre los años 1934 y 1948 en la isla, la cual señala que el *moai* tiene la forma del pene (*ure*)³⁶. Luego Lázaro sacó de un estante un libro y me dijo: *de aquí uno se inspira, de las cosas que hicieron los antepasados*. Tomé el libro entre mis manos, era el clásico de Chauvet titulado “*La Isla de Pascua y sus misterios*” (1946), uno de los primeros estudios científicos sobre Rapa Nui publicado en castellano y de difusión masiva, el cual tiene una importante recopilación de fotografías de piezas arqueológicas mostradas en diferentes museos de Europa.

Lázaro me indicó que estaba cansado y que se iría a dormir, Julia se sentó a ver televisión mientras su nieta degustaba su mamadera y comenzaba a dormirse. *Ahora puedo descansar -me dice- la chicoca está durmiendo, así que puedo hacer mis cosas*.

De una bolsa plástica sacó un paño del cual vertió su contenido sobre la mesa de centro, eran muchas pequeñas conchitas negras de caracol. Unas a unas las fue perforando con una aguja y pasándolas por un hilo, conchita sobre conchita, hasta formar un collar.

Ese día Julia me invitó a que la acompañe a su puesto en el Cero Santa Lucia, lo cual hice por un par de semanas después.

³⁶ Los detalles de esta historia pueden revisarse en: Englert, 2006: 91-96.

Visitando familias III: La casa grande.

Lenky vive en la comuna de Macúl en una casa de cuatro piezas, living, comedor y dos baños, por los constantes trabajos de ampliación que han realizado en la propiedad en la actualidad se podría decir que está construida con materiales mixtos. Tenía un pequeño patio trasero, el cual fue reducido por otra ampliación efectuada en el último tiempo, en la cual habilitaron una pieza taller y de reuniones, bastante amplia.

La familia de Lenky está compuesta por Carlos, su esposo; Paori, su hijo mayor; Karla, su hija mayor; Mareva y Mahani, sus dos hijas menores. Carlos trabaja en una empresa concesionaria de Codelco, por lo que debe viajar recurrentemente al norte de Chile. Lenky, por su parte, pasa gran parte del día con sus hijas, salvo cuando tiene alguna actividad dirigencial, ya que Lenky es una de las más importantes dirigentes rapanui de Santiago. Junto a esta actividad, trabaja en ferias artesanales estacionales vendiendo artículos rapanui, y en la actualidad es monitora intercultural del programa de educación intercultural bilingüe del Ministerio de Educación, hace clases de rapanui en colegios de Maipú, Macul y Peñalolén; y está gestionando la construcción de un centro ceremonial para su pueblo.

En la casa de Lenky siempre hay gente, no sólo de su familia -por llamarla- nuclear. En todo momento tiene invitados, personas que han llegado de la isla -principalmente familiares- o de otras regiones que se hospedan ahí. Cuando conocí a su familia, Paori vivía en la isla, junto a sus abuelos maternos, Karla cursaba tercero medio, Mareva cursaba el tercero básico y Mahani, segundo. Con ellos vivía además Hanny Atan, sobrina de Lenky, que hace dos años está en el continente por razones médicas y educacionales. Alojaba además por algunas semanas a Cecilia y su hijo Nelson. Cecilia es esposa de un rapanui que por motivos de trabajo viven en Puerto Natales, región de Magallanes. Luego que ella y su hijo retornaron, llegó Juan, padre de Hanny, por motivos de negocios. Y ya cuando estaban por concluir la investigación de terreno, volvía Paori junto a su pareja Tamara Rapu, por el embarazo de ella. En la actualidad, su hogar está compuesto por su esposo e hijos, más su nuera y nieto, y permanentemente recibe invitados, todos isleños. Paori trabaja en una empresa de fumigaciones, Tamara ha entrado a estudiar técnico Jurídico y su hijo Tau a Hiro ya cumplió el año, Karla terminó el colegio y ha comenzado a

estudiar administración de empresas. Hanny vive ahora con sus padres en un departamento en Santiago Centro.

En su casa, invitado que llega se le sirve comida, independiente de la hora que sea, si el almuerzo ya fue servido, se prepara algún plato para recibirlo. Lenky siempre me ha dicho:

-En mi casa no se le niega comida a nadie, porque la comida es sagrada para nosotros. Tienes que pensar que en un momento en la isla había poca comida, tuvimos que llegar al canibalismo para sobrevivir, por eso, yo como rapanui, sé que la comida no se niega. Yo siempre me preocupo de que cuando tengo visitas o algún invitado, que se le atienda bien y que se vaya saciado.

La circulación de gente al interior del hogar es continua, las hijas pequeñas llegan a la hora de almuerzo, Karla a la cuatro de la tarde, y tiempo después Hanny. Carlos regresa del trabajo a las nueve de la noche, y cuando llega se sirve la última comida del día y al rato Lenky y Carlos están dormidos. Karla se queda hasta tarde ocupando el computador, el cual hace poco han conectado a Internet.

El living de la casa está adornado con muchos objetos rapanui: una imagen del *Hombre de Isla de Pascua* de Hodges (artista de la expedición de James Cook), a quien la familia de Lenky le atribuye un parentesco. Lenky lo señala como un ancestro, de nombre *Ororoine*, uno de los últimos *Orejas largas*³⁷.

Frente a la imagen de *Ororoine*, tiene otro cuadro, la Isla de Pascua pintada sobre un cuero, que traza los caminos que conectan los diferentes lugares de la isla e indicando los *ahu* –plataformas mortuorias- en su interior. Tiene además algunas tallas en madera: una bandeja con forma de tortuga, un moai de 50 centímetros y un *Ao* -que estuvo, en algún

³⁷ Los *Orejas largas* son -dentro de la tradición rapanui- un grupo social diferenciado dentro de la sociedad isleña, eran quienes gozaban de autoridad y organizaban el trabajo en la producción de los moai. Y que habrían llegado en una segunda migración. Por otro lado, los *Orejas cortas* eran quienes construían los moai y además trabajaban para los *Orejas largas*. Según la tradición estos se sublevaron y exterminaron a los *Orejas largas* dejando sólo con vida a *Ororoine*. *Ororoine* aparece en la tradición registrada por Sebastián Englert (2006) y dentro de los cuadros genealógicos de la familia (o clan) Atan (Englert, 1949).

momento a la venta- pero que en la actualidad es considerado una reliquia, ya que su tallador falleció. Hay también un estante con algunos libros, entre los cuales está *Aku Aku* de Thor Heyerdal. De las paredes cuelgan algunos collares de conchitas. El salón de atrás, es el taller de artesanía y la sala de reuniones, está adornado por variados collares de conchas, que simulan la forma de flores (*Korone tahiti*); collares de semilla, y trozos floreados de *pareu*³⁸. Hay una amplia mesa que por lo general está atiborrada de cajas con materiales para confeccionar atuendos tales como plumas, conchitas, fibras de *kakaka* (fibras de corteza del plátano), entre otras. En su mayoría estos materiales le llegan de la isla, las conchitas que tiene se las mandaba su hijo Paori, mientras él vivía allá, y en la actualidad, es su madre quien le manda encomiendas, o son los materiales que ella misma ha traído de sus viajes a Rapa Nui.

El trabajo artesanal no es solamente desarrollado por Lenky, todas sus hijas ayudan en el proceso. Las más pequeñas seleccionan el material, agrupando según el tamaño las diferentes conchitas, Karla ayuda a perforar y a hacer los collares, o haciendo trenzados de fibra vegetal, Lenky organiza y dirige todo el proceso. Cuando llegó Tamara al grupo familiar se sumó de inmediato al trabajo doméstico y más de una vez la vi preparando trajes de plumas, de fibra vegetal o confeccionando collares, pero además, cualquier persona que llegue en ese momento es incluido en la producción.

Las comidas marcan cortes en las actividades personales agrupando a toda la familia. En el almuerzo se come juntos, por lo general se espera a que todos estén sentados para comenzar a comer, o de lo contrario cuando Lenky indica: *coman no más* -cuando ella se ha demorado en estar en la mesa. Luego del almuerzo cada uno regresa a sus actividades, o simplemente se descansa, se ve televisión o se usa Internet. A menudo se duerme, más de alguna oportunidad he llegado a visitarlos y se encontraban todos durmiendo, salvo Mahani, que juega o veía televisión en la cama de Lenky; y la misma Lenky, que se encontraba atrás haciendo collares, trajes de plumas o cosiendo alguna indumentaria.

³⁸ Telas coloridas usadas como vestimenta típica polinésica.

La familia de Lenky comparte con sus vecinos los contextos domésticos de producción de artesanía, su vecina del frente -muy amiga de Lenky- ayuda recurrentemente en la confección de artículos y por lo general la acompaña a las ferias a vender. Es relevante también dentro de estas dinámicas la presencia de su hermano Hugo Atan, quien vive en la casa del lado, permanentemente están en una u otra casa, y sus respectivos hijos -es decir, primos- se comparten algunos bienes de interés mutuo, como música, instrumentos musicales e Internet.



Desayunando. En la foto: Mareva Salinas, Juan Atan (al centro), Kaviti Atan y Segio Tepano (al fondo).

Me pude percatar que en ambas casas se habla poco rapanui, salvo cuando están los hermanos de Lenky o algún otro pariente reunido. Ha sido en esos contextos donde los he escuchado, aunque entre Tamara y Lenky lo hablan bastante. Lenky me explica esa situación lingüística, donde falta un contexto pertinente para su empleo:

-Mis hijos siempre me dice que quieren aprender, pero acá se hace difícil, porque yo estoy conformada por un matrimonio rapanui-continental, entonces ¿Cuál es el idioma que prevalece?, el continental, entonces no tengo con quien hablar, salvo cuando vienen mis hermanos u otra personas, ahí yo les digo, ¡háblenme en rapanui, hablemos en rapanui!

A pesar de ello, sus hijas saben y entienden un poco, así por lo menos me lo expresó Mahani, quien me dijo:

-Hablar, hablar no sé, pero igual entiendo, además mi mami a veces nos pide cosas en rapanui y ahí uno entiende. Por ejemplo 'cierra la puerta' o 'pásame los cigarros'. Ese tipo de cosas.

Ahora bien, si la lengua no se emplea de manera fluida, los hijos de Lenky poseen otros conocimientos, en el ámbito de la historia y sobre todo, genealógico. La misma Mahani me contó:

-Yo se por mi mamá que descendemos de un rey, o algo así, porque antes en la isla había reyes, no reyes como los de los cuentos, pero reyes igual. Y parece que uno de ellos se llamaba Atan, y de él venimos nosotros. Y también por Ororaine que parece que también es un ancestro nuestro.

El conocimiento de los hijos de Lenky de la cultura tradicional rapanui se ha visto reforzado por el conjunto de baile que han formado entre primos, bajo tutela de Lenky. Los fines de semana a la casa llegan sus sobrinos a ensayar, Lenky los dirige, o en su ausencia Karla. El conjunto ha servido para inculcar los aspectos culturales rapanui que se ven afectados por el *estar acá* (volviendo al capítulo anterior al tratar la paradoja de la cultura translocal), como la lengua y las historias contenidas en sus cantos, de hecho, *Hakaara* –el nombre del grupo- se traduce como *despertar, engendrar, descendencia*, lo que apunta al proyecto de recuperación cultural motivado en parte, por las paradojas de la cultura translocal. Lenky me señaló:

-Con el conjunto yo les enseñé a los niños de la cultura rapanui, incluso han aprendido algunas palabras. Yo creo que la mejor manera de enseñarles a hablar rapanui es con los cantos, porque yo los hago aprenderse las letras, que las canten, entonces con eso se les va acostumbrando la fonética, y al final el significado les entra igual.

Un día que fui a visitarla Lenky iba saliendo junto a Juan y su esposa al aeropuerto a dejar una encomienda para la isla, me quedé entonces con Karla, Kisha -una prima de Karla- y Tamara. Ella aún estaba embarazada y ambas primas le contaban su ida a la *Taote o te Zouk* durante el fin de semana pasado. La conversación cambió repentinamente, yo sólo escuchaba, hablaron entonces de los sueños y los embarazos, saberes que no esperaba estuviesen presentes en las jóvenes. Kisha le preguntó a Tamara sobre qué había soñado cuando quedó embarazada, entonces ella contó:

-Soñé que estaba parada en la orilla de la playa y se llenó de tortugas chiquititas, luego que estuve rodeada de ellas me subí sobre una y viajé por el mar.

Siguió contando, señaló que Paori, esa misma noche había soñado con caballos, que lo rodeaban, muchos caballos que corrían alrededor de él y Paori trataba de lacear a uno. Tamara finalizó su relato onírico indicando que ella creía que el *Po* de su hijo era el de una tortuga, pero Paori dice que, al igual que él, el *Po* de su hijo es un caballo.

El *Po*, según he podido comprender tiene a los menos tres acepciones relacionadas. El primero se refiere a la noche, pero además al mundo de los sueños y de los espíritus. Un *Po* es una fuerza benigna de los espíritus tutelares, un regalo de ellos manifestado en los sueños. Es a través de estos que las mujeres rapanui se enteran de su embarazo, a ello se llama también *Po*, recibir un *Po*. El *Po* además habla del carácter de la persona, el que se relaciona a las características comportamentales del animal que se apareció en el sueño a la madre. Por lo que en el sueño se reciben también luces sobre el carácter o personalidad de los hijos.

Le pregunté a Tamara si siempre los sueños de embarazos tienen que ver con animales, y me respondieron, las tres que sí. Pero que había algunas diferencias, Tamara explicó:

-Si una sueña con animales y sólo los ve, alguien que uno conoce estará embarazada, pero si ese animal interactúa con una en el sueño, es que una misma está embarazada, y ese animal representa al Po del hijo.

Kisha, algo afligida, le seguía preguntando a Tamara sobre los requisitos del sueño premonitor, ella había sonado con gatos, pero ni uno interactuó con ella, con las explicaciones de Tamara quedó tranquila. Karla por otro lado dijo -no sin sarcasmo- que de ella no se preocuparan *porque la única opción que tengo de quedar embarazada sería del Espíritu Santo* -dijo riendo.

Visitando familias IV: Jóvenes, hogar colectivo.

En el departamento viven Juan Zamora Nahoe, José Tuki y Petero Haoa de manera permanente, aunque seguido llegan otros jóvenes que estudian en Viña. Todos son estudiantes universitarios. El departamento lo arriendan a un precio bastante alto, pagan, en definitiva la ubicación: Avenida Bilbao con Avenida Tobalaba, Comuna de Providencia. A Juan le queda cerca de la universidad en la que estudia.

Físicamente el departamento no es amplio aunque tiene los ambientes de tal manera distribuidos que cada lugar se encuentra diferenciado, existe una puerta que separa el living-comedor de los tres dormitorios haciendo que el primer espacio sea totalmente independiente del segundo; la cocina queda cruzando todo el salón de estar.

En cuanto a los bienes materiales son pocos, una mesa plegable, cuatro sillas también plegables, dos sillones, un televisor, una consola de juegos *play station* y un computador sin conexión a Internet, cada pieza cuenta con una cama, closet y velador. La cocina está habilitada con refrigerador y microondas.

Las paredes las han adornado con atuendos rapanui, una corona de plumas café y blancas y unos collares *Korone tahiti* además hay una serie de dibujos que representan *escenas isleñas*, abundan en estas los hombres tatuados portando y levantando *Ao*, las orejas extendidas y los *hami*³⁹, son los dibujos de José.

³⁹ *Hami* es el nombre en rapanui que recibe la prenda mínima de vestir, una especie de tapa rabo fabricada de *mahute* u otra tela, adornada con plumas.

Las veces que los visité en el ambiente siempre sonaba música, de preferencia Zouk; música isleña, antigua y moderna; y música de la década de los ochenta. La dinámica al interior del departamento se centraba en la consola de juegos en la cual recreaban un campeonato de fútbol. Todos sentados en los sillones rodeando el televisor. A ratos comentaban entre ellos en rapanui las jugadas efectuadas. Por otro lado, José permanentemente estaba dibujando, perfeccionando sus creaciones y consultando la opinión de sus compañeros de departamento.

El almuerzo se turnan para hacerlo, de modo que quien cocina queda libre de lavar la loza utilizada, se separan también las actividades de aseo de los espacios comunes, living-comedor, baño, pasillos y cocina, en cambio, las piezas son de responsabilidad de cada uno.

Durante las mañanas el departamento queda deshabitado ya que todos estudian y sus horarios están concentrados hasta el medio día. Ya a las 16 horas están todos de regreso y cada cual inicia su labor doméstica, uno cocina, los otros ordenan.

Algunas noches, independiente del día, se juntan con más rapanui, Juan me comenta: *Casi siempre nos tomamos algo en la noche, invitamos a más gente, pero todo tranquilo.* En este contexto José me comentó: *Ves, así es la tarde rapanui, tranquila, relajada, pero esto cambia en la noche.*

Me señalan que la tranquilidad de la tarde se perturba cuando llegan los invitados, puesto que ahí la música sube de volumen, se conversa en voz alta y probablemente se termine bailando y tocando música, sobre todo si han llegado invitadas, continentales o isleñas.

Por lo general, los invitados continentales son mujeres, una que otra conquista de los jóvenes rapanui, pero también llegan isleñas, que como ellos, están estudiando en Santiago, y en algunos casos han establecido relaciones amorosas con otro rapanui, eludiendo -a veces- los controles parentales de los mayores.

Es interesante este contexto de relación diferenciada hacia las mujeres continentales, por un lado, toda vez que Juan me señaló que se juntan *entre puros rapas*⁴⁰, y que él lo prefiera así. Y por otro lado, la flexibilización las normas de emparejamiento que revisamos en el capítulo anterior, y que estas relaciones *abiertas* hacia las mujeres continentales se ven, relativamente *cerradas* hacia los hombres continentales. José me señaló al respecto:

-A los continentales no los entiendo y además nos tienen envidia porque creen que les queremos quitar a sus mujeres, pero si ellas nos prefieren a nosotros, ¡Qué le vamos a hacer!, ellas nos ven como al negro, así como alguien sexual, y parece que los chilenos no las satisfacen.

Aquí nos encontramos frente a un punto en el cual se conjugan, en un contexto de relaciones interétnicas, dos planos de la relación, por un lado el de contacto entre un hombre rapanui y una mujer continental y por otro uno cognitivo, en el cual entran en acción las retóricas de exotización –del isleño erótico- y el juego de espejos, donde se asume, como parte del discurso y de la práctica, la connotación sexual de la relación. Este punto lo trabajaré con mayor profundidad en el capítulo siguiente, pero que aquí marca una preferencia en establecer relaciones hacia *fuera* del grupo y a la vez, cierra otras.

Juan y Petero forman parte del grupo Tautanga, Juan toca el ukelele y Petero baila. Un día que los visité tenían presentación, Hineva -bailarina del grupo- los pasaría a buscar, sacaron los atuendos colgados de la pared y los guardaron en una mochila, Juan bajó con su ukelele, y Petero se tomó el pelo con un *pukao*. Bajamos a la calle y esperamos que apareciera el automóvil, Juan rasgueaba el ukelele, Petero hacía movimientos de un *hoko*, saltando sobre un pie girando sobre sí mismo. La gente que transitaba por ahí los miraba con discreción, ellos, por supuesto se daban cuenta. Hineva llegó al poco rato del que habíamos bajado, estacionó el auto, se bajó y nos saludó, abrió la maleta y echaron ahí la mochila y el ukelele, todos se subieron al auto y partieron.

⁴⁰ Forma abreviada de decir rapanui.

Encapsulación e integratividad en las dinámicas hogareñas.

Se puede plantear que las dinámicas hogareñas recién descritas señalan dos configuraciones de relación, por un lado familias que se centran sobre si mismas en sus dinámicas, donde existe un mínimo de interacción hacia fuera del grupo doméstico, siendo esta una dinámica *encapsulada* (Hannerz, 1993); y relaciones abiertas hacia otros rapanui y continentales, siendo esta una dinámica *integrativa* (*Op.cit*).

La descripción de la visita a la familia de Julia evidenció que los mismos quehaceres domésticos y el trabajo en artesanía implicaban que el grueso de las relaciones fuesen hacia dentro de la familia nuclear; al igual que la visita a John, donde la situación laboral de él y de su pareja está influyendo en que durante la mayor parte del día su casa pasa sin moradores, por lo que en el grueso de sus relaciones existe una dinámica más bien *encapsulada*. Por otro lado, las relaciones ampliadas o abiertas en ambos contextos domésticos son, principalmente enfocadas hacia otros rapanui, sobre todos isleños recién llegados al continente.

La segunda configuración corresponde a las relaciones abiertas hacia otros isleños pero en especial hacia algunos continentales, en particular vecinos y amistades. El ejemplo de esto se describió con la vecina de Lenky y las amistades de Juan y José, sin embargo es llamativo en estos casos las relaciones abiertas selectivas del grupo de jóvenes. Abiertas en su totalidad hacia otros rapanui y cerradas hacia hombres continentales, pero, abiertas hacia mujeres continentales.

Estas relaciones diferenciadas hacia los continentales nos devuelven a ciertos *tabues* para el establecimiento de relaciones amorosas, que si bien por la situación urbana pueden verse disminuidos, en algunos aspectos siguen teniendo peso, puesto que dicha información circula, rápidamente entre familias en Santiago, y al poco tiempo llegan a la Isla. Como veremos en el capítulo siguiente, hombres rapanui y mujeres continentales forman un espacio de relaciones interétnicas basadas en las representaciones exotizantes de lo rapanui.

La encapsulación y la integratividad son las dos formas recurrentes en que los rapanui estructuran sus relaciones sociales desde el ámbito doméstico, en este se entra y se sale de círculos de conocidos y personas de confianza, que como hemos dicho, apañan los sentimientos de soledad que asoman en la vivencia urbana.

El siguiente apartado corresponde a los espacios de interacción entre familias rapanui y también con continentales, los que siguen son los ámbitos de recreación y congregación rapanui en Santiago.

II. LUGARES COMUNES: AMBITOS DE RECRACIÓN Y CONGREGACIÓN.

El contexto común de recreación rapanui, fuera de los círculos de la familia extendida está caracterizado por la congregación de distintas familias y personas en espacios y actividades comunes, son instancias en las cuales ellos se juntan en tanto rapanui y realizan actividades vinculadas a la cultura isleña, en ellas se bailan danzas rapanui, se habla en rapanui y se comen alimentos rapanui.

Si bien los cotidianos se caracterizan por relaciones familiares medianamente encapsuladas, vale decir, hacia el interior de la familia o grupo doméstico y relaciones abiertas selectivas, en el ámbito de la recreación las relaciones se caracterizan por la integratividad de personas, rapanui y no rapanui, en actividades concretas. Son instancias en las cuales el individuo y la familia se vinculan cara a cara con otros individuos y familias rapanui y no rapanui, siendo estas instancias, espacios de relaciones interétnicas cara a cara.

La congregación rapanui en Santiago, y por ende la recreación rapanui, se efectúa en lugares definidos, lugares que a lo largo del tiempo se han transformado en espacios de encuentro rapanui en la ciudad de Santiago, y que como veremos a continuación dibujan itinerarios y lugares comunes de encuentro y reconocimiento.

Volviendo sobre algunas nociones trabajadas en el capítulo anterior, al interior de Santiago existen relaciones similares a los flujos hacia la isla, aunque en este contexto se

diferencian en la medida que la circulación se efectúa también entre familias distintas, lo que podría dibujar una red de intercambios entre familias, sectores y comunas, en las cuales existe circulación de personas: principalmente entre quienes se visitan; circulación de información, sobre quien llegó, quien se fue, dónde venden plumas o cuándo y dónde se reunirán los rapanui; y también de bienes valorados, como los son los trajes de plumas, algunas tallas en madera, conchitas, *kie'a*, entre otros. Lenky, en su descripción de la ocupación espacial rapanui me señaló:

-Entre nosotros existen redes, entre parientes y otros rapanui, se mantienen porque si tú pierdes esas redes es como cortarles las raíces a un árbol. Aquí en Santiago nos conocemos casi todos los rapanui, estamos separados pero casi siempre comunicándonos entre nosotros.

Para mantenerse interconectados, hacer circular objetos y moverse dentro de la ciudad los rapanui se valen de estrategias netamente urbanas para concretar relaciones y comunicarse entre ellos, superando el *tamaño*, pero valiéndose de *la densidad y la heterogeneidad* de la ciudad de Santiago que *segregaría*, siguiendo a Wirth, su configuración étnica. En contraste a las formas isleñas, Petty, reflexiona:

-La diferencia que hay en Santiago en cuanto a que seamos achoclonados es que nos vemos menos seguido que en la isla, porque allá te encuentras a cada rato, en cambio acá en Santiago todos andan en sus cosas y tienes que concertar citas para juntarnos.

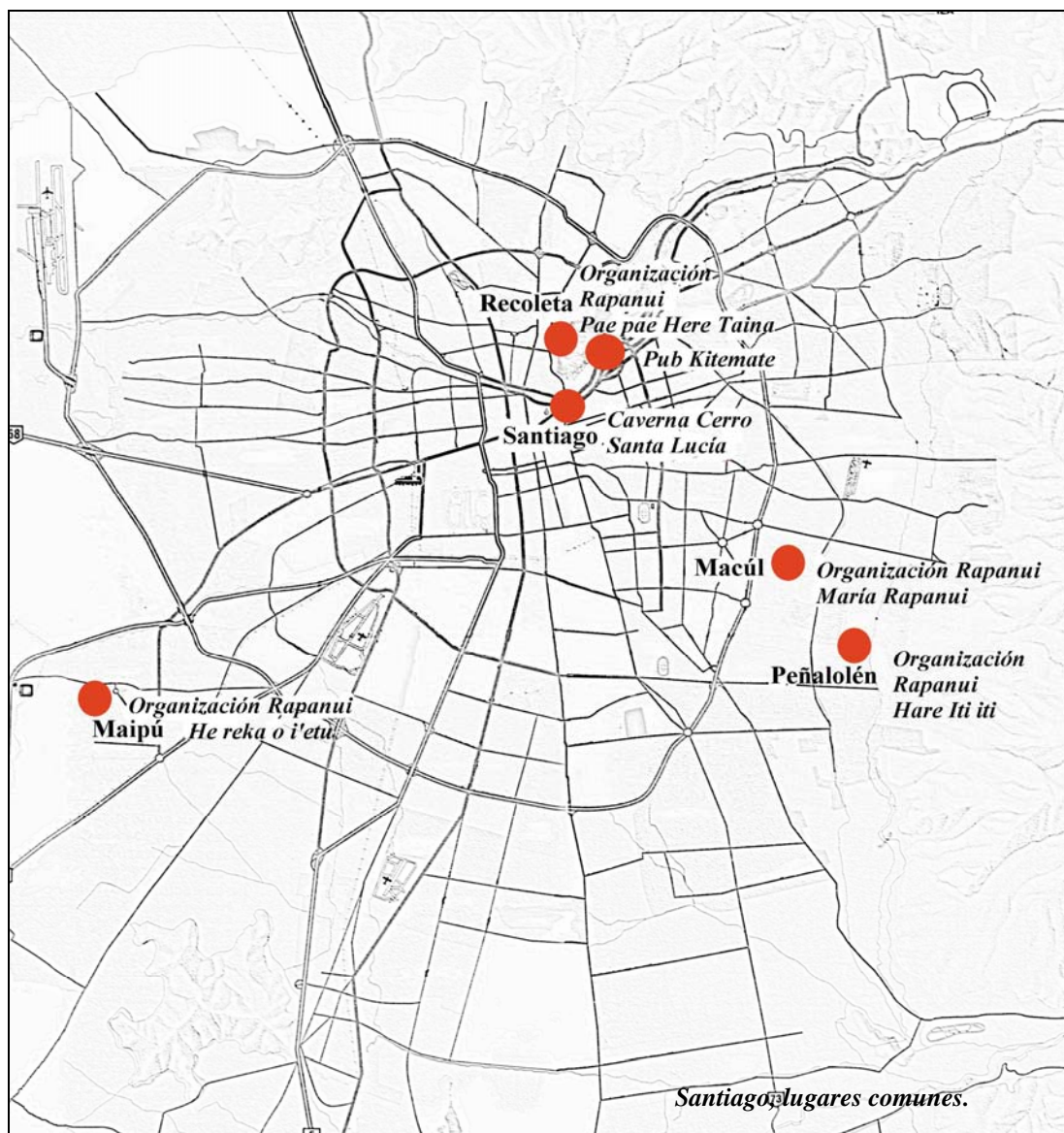
De este modo, la cita concertada parece ser la forma en que los rapanui se encuentran y conectan en Santiago, aunque también existen lugares recurrentes en los cuales es posible encontrarse, tales como la caverna de Cerro Santa Lucía, ocupado por los Hotus y los Pakarati; la municipalidad de Peñalolén, donde trabaja la pareja de un rapanui; o en la sede de la *Pae pae here tahina*, en la comuna de Recoleta.

Una de mis primeras preguntas cuando empecé a conocer a los rapanui de Santiago, y que indica esto, fue *¿dónde puedo conocer a más rapanui?* – y las respuestas siempre apuntaron a estos lugares.

Los lugares comunes dibujan *itinerarios* y *centros* rapanui en Santiago, que en palabras de Augé:

“...constituyen de alguna manera las formas elementales del espacio social... Concretamente en la geografía que nos es cotidianamente más familiar, se podría hablar, por una parte, de itinerarios, de ejes o caminos que conducen de un lugar a otro y han sido trazados por lo hombres; por otra parte, de encrucijadas y lugares donde los hombres cruzan, se encuentran y reúnen.” (Augé, 2004: 62)

En los cotidianos rapanui en Santiago se pueden reconocer tanto itinerarios como centros, lugares en los cuales confluyen y se encuentran entre ellos con certeza, puesto que saben que en estos lugares hay rapanui, y para ser más específico, saben qué rapanui está en tal lugar. Así, estos bajan la incertidumbre y los posibles atisbos de sentimientos de soledad que la experiencia urbana cimienta en las relaciones sociales propiamente urbanas (Delgado, 1999), en cambio, estos itinerarios indican puntos de encuentro y reconocimiento.



Los puntos en rojo de la imagen anterior indican las comunas en las cuales mis interlocutores tienen certeza de encontrarse con algún rapanui, estos coinciden además con las Organizaciones y lugares en los cuales se hacen actividades de congregación -centros, siguiendo a Auge (2004). De este modo, si alguien necesita, quiere o desea contactarse con otro rapanui, ya sea por motivos laborales, festivos, o simplemente buscando compañía, recurre a dichos lugares. Existen además otros lugares recurrentes, en un plano temporal, relacionados a actividades concretas, como lo son los *umu ta'o* o curantos (Macúl, Peñalolén y Maipú) y las fiestas juveniles (Recoleta, barrio Bellavista, *Pub Kitemate*), que son instancias -como veremos más adelante- esperadas, con entusiasmo, por los rapanui.

Son estos lugares -dentro y entre ellos- en los cuales los rapanui se relacionan y reconocen algún grado de pertenencia e identificación, ya que como hemos dicho, son espacios ocupados por ellos, son puntos de encuentros físicos y que además están en los planos del conocimiento de la ciudad, en tanto se reconocen como los lugares que debilitan la experiencia anónima que la vida urbana propugna (Delgado, 1999), y que además baja la tensión y sensaciones de incertidumbre en la experiencia urbana rapanui. John Tuki lo indica de la siguiente manera:

-Con la hermana del Juan Pakarati siempre me junto, porque tiene casa aquí cerca, así que ella viene de paseo o a compartir conmigo por un fin de semana. Ella es la única que viene para acá, al resto soy yo el que va, en la cuestión del curanto, o de repente voy a la cueva del Santa Lucia, o a lo de Maipú. Lo que pasa es que sé donde encontrarme con los rapanui. O de repente hay cuestiones en el Salto, voy para allá, o de repente voy a ver a los del grupo de arriba, de Peñalolén. Yo los ubico con cualquier información. O para la cosa de la Lenky, voy siempre cuando ya se acerca la fecha del curanto. Voy siempre meses antes a compartir con la Lenky o la llamo por teléfono.

A continuación revisaremos las actividades de congregación que se realizan en estos lugares. Estas corresponden a los *Umu ta'o* o *curantos* que se hacen todos los años en las mismas fechas y las *Taote o te Zouk*, las fiestas juveniles (aunque también participan mayores) realizadas mes a mes.

El Umu Ta'o.

Un *Umu ta'o* es la comida tradicional isleña, los mismos rapanui usan de manera indistinta el concepto rapanui como la traducción, *curanto*, puesto que es un cocimiento de alimentos con piedras calientes en hoyos cavados en la tierra. Junto con el alimento y su preparación, el concepto curanto o *umu*, se aplica también a la fiesta completa donde se distribuyen los alimentos. De este modo hablar de ellos es referirse en términos generales a la preparación del *umu*, la misa católica-rapanui y la distribución de alimentos posterior a esta. La presencia de la misa-rapanui es aquello que da contenido religioso a la fiesta y si bien los rapanui son católicos declarados, su catolicismo posee características propias. Por su lado, la distribución y preparación de alimentos se relaciona al prestigio de la familia que

organiza el *umu ta'o*, en su capacidad de coordinar el trabajo, de contar y generar la adquisición de los alimentos ahí distribuidos.

Los tres *umu* que se realizan en Santiago (Macul, Maipú y Peñalolén) conllevan dos días de preparación, sin contar los días previos donde se deben comprar los alimentos, gestionar el local en el cual se realizará la fiesta y otros detalles, todo lo cual puede tardar cerca de un mes.

Durante el primer día de trabajo se efectúan todos los preparativos para el cocimiento, se cava el hoyo para fabricar el *umu pae* u horno polinésico; se preparan y envuelven los alimentos a cocerse en el *umu pae*; se prende el fuego para calentar las piedras, y se inicia el cocimiento. El segundo día implica la misa, abrir el *umu* y distribuir los alimentos en la fiesta final, en la cual se realizan bailes y se toca música.

Todo el trabajo en estas fiestas está atravesado por distinciones de edad y de género. En primer lugar los mayores mandan a los jóvenes, y los jóvenes mandan a los de menor edad, pero, a la vez, todos trabajan, salvo quienes se sienten y son reconocidos con autoridad suficiente para sólo delegar funciones, que en general son dos o tres personas consideradas expertas en sus funciones.

De este modo, las tareas que impliquen fuerza física, como cavar el hoyo, acarrear mesas, sacos de aserrín, troncos y limpiar el terreno donde se efectúa la fiesta, es tarea de los hombres, en su mayoría jóvenes. En cambio, los trabajos de cocina, tales como lavar papas, preparar los paquetes de comida, ordenarlos en las mesas, mantener limpia la cocina, preparar y servir alimentos, es trabajo femenino. Ahora bien, los trabajos de cocina pueden ser efectuados también por los hombres, no así lo contrario, las mujeres nunca hacen trabajo de hombres.

Lo primero que se realiza es una limpieza en profundidad del local en el cual se realizará la fiesta, todos recogen la basura esparcida en el recinto y una vez esto listo, los hombres proceden a ubicar el lugar ideal para construir el *umu pae*, mientras las mujeres inician la limpieza y aliño de las carnes que se cocerán en el *umu*, junto con preparar otros alimentos, como el *po'e*, una especie de pan rapanui de plátano y zapallo.

El hoyo en el cual se confecciona el *umu pae* depende de la cantidad de porciones que contemple el *umu*, mientras más personas asistan, más grande es el *umu pae*. La profundidad promedio de estos es de 20 centímetros. Por lo general se cava un rectángulo dejando a su lado la tierra que se extrajo para darle la profundidad. En algunas ocasiones este hoyo es recubierto con ladrillos, haciéndole un fondo y paredes con estos.



Umu Ta'o. John Tuki y Juan Pakarati cubren con piedras calientes los paquetes de alimentos.

El *umu pae* es llenado con troncos y trozos de madera cuidadosamente ordenados, y sobre y entre estos, se depositan las piedras seleccionadas por los expertos (mayores y algunos jóvenes) para cocer los alimentos. Entre tanto, las mujeres se encuentran preparando el *po'e*. Muelen los plátanos y los zapallos, agregan harina, azúcar, aceite y mezclan todo, hasta darle una consistencia cremosa. Un grupo de mujeres aliñan las carnes de cerdo y ave con ajo, orégano y sal, mientras que otras cortan pedazos de papel de aluminio de un tamaño que pueda cubrir las porciones de carne.

Este es la adaptación urbana a las tradicionales hojas de plátano empleadas en la isla para este mismo fin.

Cuado el *umu pae* ha sido construido, los hombres ayudan a las mujeres a envolver los alimentos en los trozos de papel de aluminio. Una porción de alimentos corresponde a un trozo de carne de cerdo y una presa de pollo. Un grupo trabaja en esta envoltura, otro en el del *po'e*. Por lo general un hombre saca con su mano una cantidad de masa del *po'e* y la

deposita en un trozo de papel de aluminio, y otra persona la envuelve en el papel. Quienes envuelven la masa están de tal modo agrupados al rededor del repartidor, que este va depositando a cada uno en un lapsus de tiempo entre que termina de envolver una porción y que le depositan una nueva cantidad de masa.

Cuando están todos los alimentos envueltos siguen otras tareas de ornato al lugar, un decorado que por lo general emplea iconos rapanui, como moai y las bandera rapanui, la *Reva Reimiro*. El lugar queda así marcado, distinguible por todos como rapanui.

Durante la noche se prende el fuego, este arde durante toda la madrugada hasta la mañana siguiente. Calculado el tiempo de cocción, unas 5 horas antes de distribuir los alimentos, se procede a sacar las piedras del *umu pae* para depositar los paquetes de alimentos. Una vez que todas las piedras han sido sacadas, se deja en el fondo del *umu pae* una cantidad de brasas las cuales son cubiertas por hojas de repollo y sobre estas dos a tres capas de papel de aluminio, en sentido horizontal y vertical sobre el hoyo. Una vez hecho esto se empiezan a depositar los alimentos. Hay un espacio indicado por el experto en el cual se depositan los paquetes de carnes y otro para el *po'e*, de este modo el cuarto de la izquierda o derecha para el *po'e* y el resto para las carnes. Sobre una capa de alimentos se deposita una capa de piedras calientes, (algunas al rojo vivo), y sobre estas una nueva capa de alimentos en el mismo orden anterior. Así hasta que todos los paquetes hayan sido cuidadosa y rápidamente depositados en el interior del *umu pae*. Luego se procede a *cerrar* el *umu pae*.

Sobre los alimentos y piedras se depositan hojas de repollo y sobre estas, a lo largo y ancho del *umu pae* se cruzan largas tiras de papel de aluminio, para que se conserve el calor. Una vez tapado con el papel de aluminio, se cubre todo con sacos o una lona plástica sobre la cual se depositará la tierra. Una vez todo cubierto se inicia la espera mientras todo se cuece en su interior.

Esta fase del cocimiento es de expectación, la cual aumenta en la medida que pasa el tiempo y comienza a llegar la gente, ya que existe siempre el temor de que los alimentos quedan crudos. Un curanto crudo es señal de mala organización y significa una gran pérdida de recursos por un lado y de prestigio para la familia organizadora. Al contrario, un

umu exquisito y abundante es señal de una familia generosa y capaz de organizar el trabajo para tal efecto.

Estimado el tiempo de cocción se procede a *abrir* el *umu*. Con sumo cuidado se saca la tierra, se quita la lona y las capas de papel de aluminio dejando salir los vapores del cocimiento, todo se inunda con el aroma, y por fin se comprueba que todo haya quedado cocido. Se sacan rápidamente las piedras que aún están calientes y se inicia así la distribución de los alimentos. Los hombres jóvenes van sacando los paquetes del interior del *umu pae* y las mujeres van recibiendo estos y dejándoles en bandejas, otros van dando un paquete de carnes y uno de *po'e* a cada persona que ha llegado a la fiesta.

Mientras todos comen, empieza a sonar la música y algunos comienzan a bailar, siempre música rapanui y polinesica.

Revisemos a continuación detalles de dos de estos *umu ta'o*, el de Maipú, y el de María Rapanui, en Macul.

Umu Ta'o de Maipú.

El curanto de Maipú es la fiesta más antigua que los rapanui realizan en Santiago. Lleva realizándose por más de 30 años en el mismo lugar y en la actualidad es la instancia de mayor congregación rapanui en el continente, viniendo a él gente de la Cuarta, Novena y Undécima Región. Se lleva a cabo en la *Casa del Peregrino del Templo Votivo de Maipú* la segunda semana del mes de septiembre, coincidente a la conmemoración de la anexión de Isla de Pascua a Chile, motivo que en la actualidad no deja de generar conflictos y contradicciones entre los rapanui residentes en Santiago y sobre todo entre los jóvenes migrantes, a quienes no les gusta la idea que se celebre la anexión, por lo que argumentan el curanto como instancia sólo de congregación.

No obstante lo anterior, el *umu ta'o* de Maipú tiene dos fuentes de origen, por un lado la anexión y por otro la donación al Templo de una figura del *Cristo Rapa Nui*, tallado por artistas isleños en la década del '80. Ambos hitos se conjugan como los motivos que tuvieron los primeros rapanui para realizar el curanto. Por un lado isleños vinculados a las

fuerzas armadas, como Diego Pakarati, lo que puede explicar la conmemoración de la anexión; y artesanos como Lázaro, vinculados al tallado del Cristo, los cuales hicieron confluir a los rapanui residentes de ese tiempo hasta ahora. Lázaro recuerda:

-Ese curanto se formó por costumbre de la isla, para juntar a los rapanui. Fueron unos Padres a Pascua a construir el Cristo, vinieron al templo de Maipú y cuando yo vine en el 80, llegó un pariente y me dijo: me está diciendo el Padre para que unos rapanui fueran al Templo de Maipú. Quería juntar para hacer una ceremonia, hacer un curantito para que se junten los rapanui. Nos llamaron a los rapanui para ir allá. Estaba Pablo Tuki, Diego Pakarati, Juan Laharoa, ¡varios Rapanui! Me llamaron y fui y lo hice, yo mismo. Pero esos años no tenía nada para hacerlo, hice moai, acá y allá, y con eso compré un chanco y le dije al Padre que con esto hacíamos curanto. Me acuerdo que fueron como 100 personas, invitaron a los rapanui de Valparaíso. Lo hice a mi nombre el año 81. De ahí empezó a hacerse curanto, ¡y eso no es nada!, ¡con canto! Dentro de la iglesia, curanto, todo eso.

En la actualidad El *Umu Ta'o* de Maipú es organizado por la familia Teao, al alero de la organización rapanui *He reka O'ietu* (La alegría de Jesús) de la comuna y apoyado por la municipalidad de esta comuna y por la de Isla de Pascua.

Para el curanto de Maipú llegan cerca de 1.000 personas, por lo que la preparación de este implica un extenso trabajo, la preparación tarda un día completo. Son cerca de 2500 porciones de carnes y 1500 de *po'e*, las que se cocerán para la fiesta de día siguiente.

El año 2005 el curanto había quedado crudo, lo que fue comentado durante meses e incluso en la preparación misma durante el año siguiente, por lo que hubo extremo cuidado con los tiempos de preparación de las piedras y de cocimiento. El fuego se prendió cerca de las 17 horas, cerrando el *umu pae* a las 3 de la mañana, por lo que el tiempo de cocción fue de unas 10 horas, ya que el *umu pae* se abrió a las 13 horas del día siguiente.

La mañana de la fiesta pasó calma, a las 12 del día se celebró la misa al Cristo Rapa Nui dentro del Templo Votivo a la cual asistieron todos los adultos y ancianos rapanui junto a los niños, la mayoría de los jóvenes se quedaron cuidando el cocimiento.

Como todo domingo, los católicos asisten a misa, siendo los rapanui muy católicos, en esta ocasión la celebración es para ellos. En ella los rapanui piden por su gente y recuerdan a sus muertos nombrando a cada uno de ellos en una larga lista de nombres. La misa se centra en la figura del Cristo Rapa Nui, una imponente figura con características icónicas propias de cerca de un metro cincuenta de altura.

Al finalizar la misa los rapanui le ofrendan a Cristo numerosos collares fabricados por ellos mismos, los que van uno a uno poniéndoselos en su cuello. Muchos lloran y tocan la figura con respeto y humildad, le acarician el rostro y toman sus manos, algunos le hablan, en voz baja y en rapanui.



El Cristo Rapa Nui del Templo votivo de Maipú.

Hasta las 2 de la tarde aún había poca gente, casi todos los que veníamos de la noche anterior. Compartíamos alrededor del *umu pae* con los mayores, ellos contaban anécdotas, e intercambian conocimientos musicales. Siempre aprovechaban de dar lecciones de cómo hacer las cosas desde la mirada rapanui, enfatizando el trabajo en equipo y el compartir lo que se tenga, casi siempre estos diálogos son en rapanui. El contexto cambió cuando empezó a llegar la gente, autoridades municipales, autoridades isleñas, como el alcalde -que asiste hace años al curanto de Maipú-

y los rapanui de la televisión, pero en especial cuando hacen arribo los estudiantes de Valparaíso y Viña del Mar, quienes llegan todos juntos en buses especialmente contratados para su asistencia. Su llegada marca el inicio de la fiesta.

El curanto se abre y empieza la distribución de los alimentos, en esta ocasión y a diferencia del año anterior, quedó todo cocido, la tensión acumulada en torno a este temor bajó de manera inmediata y tanto la familia organizadora como el equipo de trabajadores, sintieron satisfacción de ello.

Mientras la familia organizadora se deleita con los vapores que emergen del cocimiento se inicia el festín. Algunos empiezan a tocar música, siempre rapanui, y cada grupo familiar o de amigos se agrupan en distintos lados del recinto, configurando una asociación por afinidades parentales y de amistad. Los grupos se disgregan, hay quienes están en mesas y otros que se tienden en el suelo, cada grupo de gente lleva su guitarra, su *ukelele* y tiene un *staff* de bailarines, hombres y mujeres. Todos cantan y comparten la comida y los refrescos.

La atención se centra cuando se presentan los grupos de baile invitados, en dicha ocasión se presentó el grupo organizado por John Tuki y Maria Eugenia y un grupo de Puerto Saavedra formado por la *nua*⁴¹ Carolina Hucke, rapanui residente en la novena región. Luego de las presentaciones, todos los jóvenes rapanui que estaban bailaron unos *hoko*, bailes guerreros caracterizados por movimientos bruscos, saltos y golpes sobre el propio cuerpo, cantados en voz alta y ronca, en el cual cada palabra representa un movimiento. Imaginemos a cerca de 30 jóvenes bailando coordinadamente cinco *hoko*, escena simbólicamente fuerte, toda vez que sus ropas urbanas y sus adornos rapanui como tocados de plumas, tatuajes y collares, demuestran una faceta de la etnicidad rapanui en Santiago, la cual lejos de ser sólo un acto folclórico, escénico, posee componentes identitarios que conectan las nuevas generaciones con las antiguas, ya que en definitiva, sus *hoko* están siendo evaluados por los mayores, *koro* y *nua*, sabios y contenedores de la tradición.

Luego de los *hoko* se presentó el grupo Tautanga, todos vestidos con sus atuendos tradicionales. Terminada su presentación comenzó nuevamente la dispersión de los grupos. Poco a poco, llegada la tarde, las familias se retiran del recinto, hasta quedar sólo la

⁴¹ Autoridad tradicional isleña. Así como *koro* es la autoridad masculina, *nua*, es la autoridad femenina, y se explica por los mismos principios. Personas mayores de edad, consideradas sabias y expertas en algún aspecto de la cultura rapanui.

familia organizadora y el equipo de trabajadores ordenando y limpiando, tapando el *umu pae*, de tal forma que para el próximo año, esté todo en el mismo lugar.

Umu Ta'ó a María Rapanui.

El curanto a María Rapanui se viene realizando hace 17 años y es organizado por la familia Atan de la comuna de Macul, y por característica tiene el sentido religioso emanado desde el mandato de un *Koro*, quien percibió a los rapanui de Santiago disgregados como pueblo, de ahí que la congregación en este *umu ta'ó* tenga un peso moral, enfocado en la imagen de la virgen isleña María Rapa Nui como figura aglutinante. Lenky me narró el origen del curanto:

-Es algo muy potente, entre que me arrepiento y entre que me enorgullezco. La verdad fue que un koro me lo dijo: ya hija aquí está la virgen, lo que tú tiene que hacer es juntar a tu pueblo. Yo cada vez que viajaba a la isla le decía al koro, para qué es esto, para qué... Yo cabra chica, no estaba vinculada al mundo indígena, no estaba con este tema que se supone que estamos más fortalecidos. Entonces me decía el koro, tú tienes que hacer la María y reunir a todos los rapanui alrededor de ella, ¿pero cual es el sentido?- una misa. No, es para que ahí se junten, se vean y se fortalezcan, y si un hermano con un hermano están enojados, o sea, entre rapanui, taina⁴², ahí se reconcilien. Entonces tenía todo un sentido, ahora este koro pertenecía al consejo de ancianos y ya falleció, él veía toda la parte espiritual. Cuando él falleció el koro Toteva me cantó una canción y me dice: escucha bien que quiero hablar contigo. Entonces me tocó la canción y luego me cuenta lo que significaba. Era una canción que relataba que después de la guerras entre las tribus de la isla, el pueblo como que quedó dividido, todos andaban por su lado, como disgregados, sin ganas, deprimidos. Era un koro que le hablaba a un joven, pero el koro era en realidad un espíritu, que le decía: tú debes juntar a la gente de nuevo, y le da su misión, juntarlos a todos y refloatar a la gente. Terminó la canción y me dijo: eso es lo que tú tienes que hacer, y tú llevas años, yo te observo y te observo que haces un lindo evento, pero Lenky, es más que un evento. Y yo así, para adentro. Ya murió el koro, entonces como que sentí una tremenda mochila encima mío. Si antes para mi hacer la Maria

⁴² *Taina* es el concepto rapanui que designa al grupo de hermanos y personas afines, quienes comparten un sentimiento colectivo por sangre y/o de amistad.

Rapanui era la tremenda cosa, ahora es peor, porque una parte es la producción pero la otra es el sentido, y el sentido es el que me hizo comprender lo que tenía que hacer. Ahora que murió el koro Toteva la cosa se me empeora, porque en el fondo él era mi guía, él me fortalecía, él me ayudaba, me decía siempre, no pierdas esto, el sentido. Entonces la idea es mantenerlo, mantenerlo, mantenerlo, como sea.

Al curanto a María Rapanui asisten cerca de 400 personas, donde un poco menos de la mitad es rapanui. El lugar en el que se preparó este último año se ubicaba en la comuna de Macul, en la calle Joaquín Rodríguez, en un terreno de una pequeña Capilla. El trabajo se inició sólo por jóvenes quienes comenzaron a fabricar el *umu pae*. Este era coordinado por Sergio Tepano, un joven rapanui de 22 años, estudiante en aquel tiempo en la Quinta Región. Luego, cuando llegaron los mayores, Florentino Hey y John Tuki siguieron dando las indicaciones.

El día se pasó trabajando intensamente, ordenando, trasportando mesas, sillas, perfeccionando el *umu pae*; y a ratos se descansaba de manera distendida al alero de la música rapanui, tocada por los mismos jóvenes trabajadores.

Dentro de los trabajos específicos hubo que armar una carpa, en la cual al día siguiente se realizaría la misa, pintar un baño de la capilla como retribución por el préstamo del local y el ornato del recinto.

A las dos de la tarde había llegado más gente, éramos 10 jóvenes y siete adultos. Se terminó de confeccionar el *umu pae*, quedó listo para ser prendido durante la madrugada. Había llegado un grupo de continentales que formaron un grupo de danza y música rapanui llamado *Vai Himene* (Canto de agua), invitado por la organización para que se presentara en la fiesta del día siguiente, las mujeres del grupo fueron centro de atención de los jóvenes rapanui que trabajaban, invitándolas a compartir con ellos en cada instante.

Cercano a las 12 de la noche entramos a la cocina de la casa parroquial, ahí habían levantado un pequeño altar con la imagen de Maria Rapanui, todos, jóvenes y adultos; continentales y rapanui comenzaron a orar. Partió hablando Hugo Atan recitando un

'Padre nuestro' y luego un 'Ave Maria'. Habló sobre la importancia de celebrar esta fiesta, de juntarse y verse las caras, de la espiritualidad del pueblo rapanui, que si bien era resultado del sincretismo, Maria Rapa Nui era una virgen auténtica, isleña; y de la fuerza que tenía María para congregar a la gente y trabajar por ella en esta fiesta. Luego habló un continental que trabaja junto a su esposa en la *Pae pae here taina*, él es artesano y agradeció a los rapanui el haberlo recibido y no discriminarlo por ser *tire*⁴³, agradeció a Toteva Rapu -fallecido durante el 2005- por enseñarle todo lo que sabían de la cultura rapanui, y volvió a agradecerle al pueblo rapanui -entre lagrimas- su hospitalidad. Luego habló Lenky, agradeció a los jóvenes, quienes, para ella, les habían dado un ejemplo, y le agradeció a María por permitirle haber comprendido que este año era de los jóvenes, ya que la convocatoria y el trabajo fue efectuado en su totalidad por ellos. Luego habló Sergio, agradeciendo las palabras de Lenky y agregó:

-Trabajamos harto y con ñeque, entonces pueden seguir confiando en nosotros, pero somos ovejas y necesitábamos de un pastor que nos guíe en la labor, y esos pastores son ustedes, los adultos que tienen el conocimiento de cómo se debían hacer las cosas.

Luego fue el turno de John, habló en rapanui. Lenky luego me tradujo:

-Habló de lo importante que es para él esta festividad, dijo algo así como que cuando llegó al continente se sintió muy solo por muchos años, pero que cuando supo de esta festividad no se sintió solo nunca más porque sabe que por lo menos una vez al año se va a encontrar con sus hermanos rapanui, y que él siempre iba a seguir ayudando en la festividad. Agradeció por eso, porque esta instancia existe.

Sus palabras son muy decidoras contemplando su historia de asentamiento urbano el cual ya hemos narrado.

Luego de las oraciones salimos nuevamente afuera, harta gente se retiró, quedaron algunos mayores, Florentino y John, y los jóvenes se fueron a un rincón y comenzaron a

⁴³ *Tire* significa Chile y por ende chileno, este concepto no guarda connotación negativa, salvo si el tono y contexto de uso así lo indica.

tocar música –siempre rapanui- con guitarra y ukelele. Sergio bailó con Mélani, una de las bailarinas del *Vai Himene*. No todos sabíamos los temas, pero igual aplaudíamos al son. Se preparó ceviche de Atún con Jivia, terminamos de cubrir todo con aserrín y a eso de las 3 de la mañana se prendió el fuego.

A las 7 de la mañana del día siguiente siguieron los preparativos, se comenzaron a retirar los troncos y los ladrillos del fuego. Petero Avaka -que había llegado durante la noche- y Sergio, procedieron a sacar los troncos y los ladrillos, agarrándolos y tirándolos fuera del *umu pae* con unos rastrillos. Los ladrillos parecían magma, algunos completamente derretidos al rojo vivo. Eran las 8:30 y más de alguno transpiraba, se quitaban las poleras, ya que el calor era intenso. Florentino daba la orden de prender y apagar una manguera para controlar la temperatura, rociaba los ladrillos con un poco de agua, y seguían sacándolos. Repitió esto 4 veces hasta que estuvo todo afuera y se procedió verter los paquetes de alimentos y a *cerrar* el *umu pae*.

Lenky dijo a los trabajadores que fuesen a su casa a bañarse y a descansar: '*vayan, pero vuelven a la misa, porque si no nada de todo lo que han hecho tiene sentido*'. -Recordando que en definitiva, esto es lo importante.

Doce en punto, comienzan a sonar las campanadas que indican el inicio de la misa, hay mucha gente en la carpa, casi todas las sillas están ocupadas, salvo unas pocas, no más de 20. En total deben haber habido cerca de 400 personas -ese era más o menos el número de sillas- y harta gente se quedó afuera de la carpa, pero todos mirando hacia adentro de ésta.

En la misa comenzó hablando Carlos -esposo de Lenky- Saludando a los presentes:

-*Torana korua tatou, mari mari a todos los presentes, a los pueblos indígenas de Chile.*

Y continuó:

-Hoy, en el día de la asunción de la Virgen y día de María Rapanui, virgen isleña, Virgen del Mar, que vino del centro del Océano Pacífico para que sus hijos dispersos en el continente se reúnan hoy en torno a su figura. Es así que tu enseñanza es aprender a vivir en diversidad de la universalidad del hombre.

El coro comenzó a cantar⁴⁴, entraron entonces los curas y cuando ellos llegaron al altar la música concluyó. El coro estaba compuesto por rapanui y continentales, los cantos son todos en rapanui (con palabras también derivadas del tahitiano), y la música es tocada con guitarras, acordeón y ukelele. Los miembros de este llevan todos algún atuendo rapanui, como tocados de plumas o collares de caracol y mangai (anzuelo).

Se inicia el *Acto Penitencial*, uno de los dos curas presentes da las lecturas en rapanui. Luego habla el segundo cura en castellano la *Oración Colectiva*. Se da la primera lectura (Apoc. 11, 19^a;12, 1-6^a.10ab), lee Hugo Atan, primero en castellano y luego en rapanui. Terminada la lectura y canta nuevamente el coro⁴⁵ (Salmo 44: *a tu diestra señor resplandece la reina*). Segunda lectura (1cor 15, 20-27^a) la *primera carta del Apóstol San Pablo a los cristianos de Corinto*, lee Hugo Atan, primero en castellano, luego en rapanui. A continuación se cantó la *Aclamación al Evangelio* en rapanui⁴⁶, y se leyó el '*Evangelio de nuestro señor Jesucristo según San Lucas*' primero en castellano y luego en rapanui. *Oración Universal* en castellano, se hicieron las peticiones mientras el coro cantaba⁴⁷ y se declaró el Perdón.

Carlos Salinas preguntó a modo de reflexión por el sentido que tenía María Rapanui y por la relación que había entre un tarro de café y una pareja de enamorados. La primera pregunta la respondió contando el mandato del Koro Juan Haoa, quien enfermo tuvo que viajar al continente y vivenciar la distancia y la disgregación de su pueblo. Él fue acogido por la parroquia en la cual participaba la familia Salinas Atan y como señal de

⁴⁴ Canto de entrada: *Tomo ra'a o María/ I roto i te hiero/ To'ona haere ra mai/ Roto ite hiero/ aue to'u rahie/ Ua maururu ite atu'a.*

⁴⁵ Canto: *Ete vatu e/ Aroha mia Ia mato'u/ Ete kirito e/ Aroha mai/ Ia mato'u.*

⁴⁶ Canto: *Iaorana te tatauro/ No ietu iaorana/ Ia pimai ra te mau reo/iaorana te tautauro/ I rari te mau reo/ Iaorana te tatauro.*

⁴⁷ Canto: *Te arue nei/Matou ia oe/ Ete atua e/ Te mau merahi/ Te mau ra'i/ Ete mau mana/ Ote metu'a/ Etereno/ Iha'a muri hia.*

agradecimiento, una vez vuelto a la isla, talló la imagen de María Rapanui, dándosela a la parroquia y pidiendo que una vez al año, todos los 15 de agosto, el pueblo rapanui disperso en el continente y en Santiago se juntaran a revivir la cultura y la espiritualidad rapanui.

Carlos dijo:

-Es eso lo que estamos haciendo desde hace 16 años y hoy no ha sido la excepción. Respecto a la segunda pregunta, la relación es la siguiente. El tarro de café ha servido para que nuestros jóvenes hayan aguantado la noche que costó preparar esta celebración y permitió que compartiéramos en comunidad una taza de café durante la helada noche. Y la pareja de enamorados que organizaron dos actividades para juntar los fondos necesarios para que ese café estuviese aquí presente. Maururu!, Gracias.

Se dieron las ofrendas a María mientras el coro cantaba pude ver gente no rapanui que le llevaban ramos de flores, otros rapanui le llevaban collares de conchitas, Tamara Rapu le presentó a Tau a Hiro, su hijo de un mes de edad; y Sergio Tepano llevó la ofrenda en representación de los organizadores del curanto, una bandeja con *po'e*, plátanos, piñas, carne de cerdo y de pollo. Al finalizar la misa se procedió a invitar a todos al curanto.

El *umu pae* se abrió entre los jóvenes, sólo los acompañaba John, luego vino el cura y bendijo los alimentos.



María Rapa Nui. Fotografía de Carla Salinas Atan.

Las carnes quedaron cocidas y fuimos llenando bandejas con los paquetes de comida. Otros los fueron llevando donde un grupo de mujeres preparaban los platos y un grupo mixto de

jóvenes los iban llevando a las mesas, pero aquí predominaban las mujeres, al otro lado los hombres.

Comenzó a tocar el grupo *Vai Himene*, el grupo de bailarines iba sacando gente del público. Después del grupo pusieron música mientras se preparaba *Mito* y *fusión rapanui*. La gente estaba sentada toda alrededor del escenario donde se presentaban los grupos, a diferencia del curanto de Maipú, acá los grupos no se dispersan por el recinto, aunque las mesas son igualmente ocupadas por grupos familiares y de amigos. Algunos jóvenes se sientan junto al *umu pae* abierto y comen ahí, entre ellos tocan música.

La fiesta continúa con música y bailes, hasta entrada la noche, una vez que se va el último invitado, cuando la comida ya se ha terminado y más de alguno se ha repetido porciones o se lleva algunas a su hogar, se queda la familia organizadora y el equipo de trabajadores ordenando y limpiando el lugar.

Taote o te Zouk.

Las Taote o te Zouk (Maestro del Zouk) son las fiestas que un grupo de jóvenes rapanui organiza, se realizan en un local nocturno del barrio Bellavista y llevan alrededor de tres años efectuándose. Partieron como respuesta a otras fiestas que se hacían en un local en Santiago centro. Este último no fue de agrado para las nuevas generaciones de jóvenes estudiantes por lo que a partir del año 2004 el centro de reunión de la juventud rapanui se desplazó hacia este barrio, mucho más activo en horario nocturno.

El local era un bar *discotec* similar a cualquiera del barrio, pero los rapanui lo adaptaron a su simbología y en la actualidad está adornado con todo tipo de iconos rapanui. Sus paredes fueron pintadas con paisajes isleños, figuras míticas y los clásicos *ahu moai*; los mesones tallados con iconografía rapanui, haciendo del espacio, un lugar reconocible como tal, étnicamente diferenciado.



Interior del Pub Kitemate. Nótese los dibujos que adornan las paredes y el cuadro de un Tangata Manu. Fotografía extraída desde: www.kitemate.cl

Las fiestas parten siempre a eso de las 23 horas. En este primer momento el interior del local tiene un ambiente calmo, la gente se encuentra sentada agrupada por grupos de afines, por lo general se pueden apreciar seis agrupaciones por mesas. Grupos de mujeres continentales; grupos de hombres rapanui; grupos de mujeres continentales con mujeres rapanui; grupos de mujeres rapanui y hombres rapanui; grupos de hombres rapanui, mujeres rapanui y hombres continentales; y parejas por lo general de mujer rapanui con hombre continental.

Cada grupo interactúa hacia el interior de cada mesa, comparten bebidas alcohólicas, tablas de queso, de frutas y empanadas de atún, que son los alimentos que se venden dentro del local. Por lo general en esta fase de la fiesta se muestra alguna filmación de la isla, las que pueden ser grabaciones de las *Tapati Rapa Nui*, documentales e incluso la película de *Kevin Reynolds: Rapa Nui*.

Luego de que las filmaciones han terminado, se puede hablar que se inicia un segundo momento de las fiestas, estas se caracterizan por la presentación de grupos musicales rapanui, iniciándose los bailes. Los grupos son constituidos por bailarines y músicos, los primeros mixtos y los segundos, por lo general sólo de hombres. Tocan música que ellos denominan *folclórica*, asociada a los ritmos y letras antiguas; y música que denominan

fusión, ritmos *pop* pero que se diferencian y caracterizan por la presencia del *ukelele* y por la letra cantada en rapanui. Estas últimas por lo general son composiciones modernas, aunque hay algunos grupos que han musicalizado cantos antiguos.

La danza rapanui *folclórica* se caracteriza por los movimientos de caderas y de brazos, se diferencia del tahitiano en la carencia de movimientos de hombros y tronco. Los tiempos y ritmos se marcan con las caderas y con las manos y el resto del cuerpo. Se realiza la mímica de lo cantado. Cada frase del canto tiene asociado un movimiento determinado, por lo que el baile es fundamentalmente coreográfico. Existen diferencias en los movimientos de mujeres y hombres. Los movimientos masculinos son mucho más bruscos, saltados, en los cuales se tiende a contraer los músculos de brazos, abdomen, pecho y piernas. En cambio en las mujeres, el movimiento de caderas es más suave y pronunciado, los brazos ondulan alrededor de la cabeza, pechos y cintura. Entre estos bailes se destaca el *Aparima*, que es un baile tahitiano femenino, caracterizado por movimientos suaves de manos, brazos y cadera, se baila con *pareu* y con corona de flores; el *Tamuraé*, baile tahitiano que se caracteriza por los rápidos movimientos de caderas en especial de las mujeres al son del *toere* -instrumento de percusión- lo bailan en sostén de coco y con *pareu* amarrado a la cadera con un cinturón de fibra vegetal que acentúa el tamaño y el movimiento de las caderas. Los hombres, por su parte, lo bailan con un *pareu* corto abierto al lado de una de las dos piernas, con el torso desnudo adornando su pecho con algún collar de conchas o con un *reimiro*, sus movimientos se centran en sus piernas las cuales se mueven rápidamente flexionando las rodillas, juntándolas y separándolas al son del *toere*. Ambos giran sobre su eje y se desplazan por el escenario, juntándose y separándose; el *Hoko*, del cual ya hemos hecho referencia páginas atrás; y otros bailes derivados del *Sau sau* que se bailan en parejas, empleándose movimientos de los otros bailes descritos.

El baile de la música rapanui que denominan *fusión* es bastante estereotipado, aunque no alcanza a ser coreográfico como lo es el folclórico, dejando más espacio a la libertad de movimientos, pero siempre desde un *stock* bastante limitado donde los brazos y caderas, saltos y giros son los mismos que en lo folclórico.

Cuando tocan estos grupos con un *staff* de bailarines siempre sacan a bailar a gente del público. En estas ocasiones se nota y contrastan las diferentes actitudes con el cuerpo y el movimiento. Los y las continentales nos vemos bastante tiesos intentando mover las caderas y los brazos como lo hacen los y las rapanui. En la interacción el bailarín (que es donde centré mi atención) le decía a una mujer continental cómo moverse, le indicaba con sus manos cómo mover la cadera, de arriba abajo, luego los brazos y manos haciendo suaves giros desde la muñeca sobre su frente. Por su parte, las bailarinas hicieron lo mismo pero en turnos diferenciados. Primero sacaron los hombres y luego ellas, para terminar bailando todos juntos.



Presentación de un Hoko. Fotografía extraída desde: www.kitemate.cl

Luego de las presentaciones en vivo, comienza a sonar el zouk, ritmo que a los continentales, o más bien a las continentales y algunos rapanui, les suena a polinésico. *Es un ritmo de Nueva Caledonia, de Tahiti, de la Polinesia.* Es una respuesta típica al consultar por el origen del baile.

Este baile marca un contratiempo entre pies y caderas, el tiempo es de “1-2” a un lado del cuerpo, y el “3” se carga la pierna contraria y vuelve a la otra iniciado nuevamente el “1-2”. En la vuelta del “3” al “1” las caderas tanto del hombre como de la mujer se mueven de lado a lado. Él está tomando a la mujer de la zona lumbar y hace ver que guía

con la mano el meneo de la cadera. Con la otra toma la mano equivalente de la mujer haciendo un ángulo recto entre el brazo y el ante brazo. La mano de la mujer pasa sobre el hombro de su pareja hasta el cuello tocando su nuca. Otra forma femenina de disponer el brazo libre es dejarlo caer sobre su cadera. Las parejas más experimentadas dan giros, ambos bajan y bailan en cuclillas, la mujer se sienta en el muslo de su compañero mientras mece sus caderas sobre él.

Comentando el baile con Hañu -quien me acompañó en algunas ocasiones a las fiestas- me señaló que en este tenía que haber *algo más* entre la pareja, puesto que es un baile muy cercano. Ese *algo más* hace referencia a una confianza y sentimientos sensuales entre ambos. *La danza es un cortejo* –me dijo.



Bailando Zouk. Fotografía extraída desde: www.kitemate.cl

En las dinámicas del baile los hombres rapanui lo realizan con distintas parejas, y se pasean constantemente en grupo. Las mujeres rapanui en cambio, mantenían una pareja más o menos estable y al igual que los hombres están en grupos de mujeres. Cuando sonaban ritmos polinésicos, la cantidad de gente en la pista de baile bajaba notoriamente. Ahí se podía ver, o especular, quienes eran rapanui, por lo menos los hombres, ya que las mujeres continentales son más asidas a bailar diferentes ritmos, en cambio el hombre continental, rara vez bailará un ritmo que no conozca. En estos momentos se hacían notar los hombres rapanui, quienes sacaban a bailar a alguna mujer continental. Pude notar que

cuando ésta se rehusaba a bailar, principalmente por el motivo de no saber hacerlo, el hombre rapanui le respondía en tomo golpeado, *Eh!, pero qué importa, yo te enseño-* y así la tomaba del brazo y la llevaba a la pista. Las mujeres rapanui, por el contrario no hacían esto, bailaban por lo general con una misma pareja o con otros jóvenes rapanui.

Mientras bailan algunos hombres rapanui se quitan la polera, bailando a torso desnudo, desplegando su masculinidad representada en su físico musculoso; las mujeres por su parte demuestran su feminidad en los movimientos de cadera y el juego que hacen al bailar con sus largas cabelleras, adornadas algunas con plumas o con una flor al lado, afirmada por su oreja.

Otra característica que indica diferencias étnicas además de los movimientos corporales es la vestimenta, principalmente de los hombres. Ellos acostumbran a amarrarse las chaquetas y/o polerones a la cintura, estética asociada a la moda que instaló la música norteamericana y europea de la década de los ochenta. Las mujeres, por el contrario se visten a la moda continental actual, aunque muchas dejan ver algunas plumas adornando sus cabelleras o algún *pareu* amarrado a la cadera -no a la cintura como los hombres.

Las fiestas terminan según las normas de la comuna impuestas por el edil. Entre lunes y jueves, toda actividad nocturna debe finalizar a las cuatro de la mañana; los viernes y sábados entre las cinco y las seis y media.

Algunos rapanui parten a sus departamentos a seguir en fiesta y algunos se van con alguna conquista continental. Al día siguiente de estas fiestas aparecen los comentarios de ellas en el foro en Internet de *Kitemate*, en el cual se pasan la información de las próximas fiestas.

Congregaciones e identidad étnica.

Hemos dado una mirada a las diferentes situaciones de recreación rapanui, caracterizadas por el encuentro cara a cara entre ellos y además con gente chilena continental. Estas instancias perfilan sentimientos colectivos de pertenencia étnica, bases para configurar una identidad rapanui en Santiago, pero además, como espacios de contacto

interétnico, configuran también maneras de comunicar la diferencia cultural, vale decir la etnicidad. Revisemos el primero de estos enunciados, siendo el segundo el tema a tratar en el capítulo siguiente.

La congregación presenta vivencias diferenciadas al considerar las edades de los participantes, jóvenes y adultos manifiestan sentimientos y motivaciones que si bien apuntan a consolidar su identidad rapanui, su vinculación y construcción de ésta difieren. Para los primeros, son instancias de compartir con los mayores, para los segundos, de reencuentro con bases culturales poco empleadas en el continente, en especial la lengua. Pero ambas experiencias de construir sus identidades étnicas se entrecruzan al ser estas instancias momentos donde se conjugan dichas construcciones significativas, configurando sentimientos colectivos de pertenencia a un pueblo, una historia, una cultura, un pensamiento, donde los mayores enseñan a los jóvenes, y estos últimos les demuestran que siguen siendo tan rapanui como ellos, como en el caso de los *hoko* que bailaron en el curanto de Maipú.

En el fondo en los *umu ta'o* la congregación se efectúa en torno a ser rapanui, el sentimiento colectivo de pertenencia cultural, se juntan porque son rapanui y en el caso de los curantos, en una culinaria y festividad particular; en el caso de las *Taote* mediante una música y una danza particular. En ambos contextos todos tratan de comunicarse en su lengua; todos, jóvenes, adultos y ancianos usan signos rapanui en sus vestimentas, por más urbanas que sean. Algunas mujeres, como se describió, visten *pareu* o llevan amarrado a la cintura; los hombres, adornan sus cuellos con *mangai*, *reimiro* y amarran sus cabelleras con tocados de plumas y *pukao*.

Akivi me señaló de las actividades de congregación y en especial de los curantos su importancia para consolidar el sentimiento de ser rapanui ya que:

-En esas instancias es donde se vuelven a ver las personas, se toca la música, se comparte, se habla, se baila. Si no existiera acá cada uno haría su vida y la volvería a retomar sólo cuando esté en la isla. Si fuese así se iría perdiendo, porque la gente que viene al continente va a estar más tiempo acá, digamos 10 meses, y se va a empezar a formar parte de la misma gente continental y va a quedar muy poco de la parte rapanui de

ellos. Pero yo encuentro que es bueno porque así se va manteniendo la identidad de cada uno. Entonces el hecho de que se junten las personas va a ser bueno porque se mantienen, se mantiene el contacto.

Ahora bien, en el compartir -digamos cara a cara- los sentimientos colectivos están atravesados por estructuras de sentido más profundas que los elementos de contexto y signos manifiestos. Estas actividades, en tanto *itinerarios* y *centros* -siguiendo a Augé (2004)- se transforman en *cortes* de identificación en el correr del tiempo cotidiano, caracterizado, como vimos, por relaciones hacia el interior de la familia. Si bien en estas la identificación étnica pasa por ser Rapu, Atan, Pakarati u otro miembro de un linaje isleño, en las instancias de congregación, además de pertenecer a una línea de parentesco, se es miembro de un pueblo.

Estas instancias impiden que el rapanui, en tanto individuo, se mimetice en la forma de vida continental, o urbana, basadas en relaciones solitarias y entre desconocidos, como se ha dicho desde la teoría y también desde las experiencias de los rapanui en Santiago. John Tuki alude a sentimientos colectivos de pertenencia, los que parten desde el sujeto individual hasta el sujeto colectivo, interpretados desde su vivencia particular en un inicio disgregada de los demás rapanui, siendo esta una vivencia cotidiana solitaria, pero en la actualidad recuperada y conectada hacia los demás rapanui, es decir una vivencia colectiva.

-En los curantos te sientes no solamente como más rapanui, sino que tú estas así como que volviste a revivir sus 15 años, sus 20 años. Te sientes seguro, te sientes que hay gente alrededor tuyo, es como un imán. Estar ahí es encontrar lo que significa el rapanui. Te entras a acordar que los rapanui fueron la gente que llegó a la isla, que llegó navegando, cómo hicieron ellos, ahí entras a pensar en eso, en lo que esa gente dejó para que tú no te olvides, que te dejó esa cuestión de los moai, ahí tú entras a identificarte otra vez como rapanui, te acuerdas del tiempo en que ellos llegaron, acuerdas de todas esas cosas, y hasta que llegó tu generación, o sea te vuelves a encontrar otra vez, por decir, con el varua de la isla, con los espíritus de ahí, uno se devuelve a encontrar con esos cuentos, con la llegada de los primeros rapanui a la isla, con los que se fueron, con los que cayeron en la esclavitud, toda esa cuestión, y tú ahora aquí, orgulloso.

Las palabras de John aluden a ciertas bases culturales que generan sentimientos colectivos de pertenencia étnica: como la memoria mítica que se remonta al poblamiento de la isla; la historia cultural de la misma diáspora, el legado de los antepasados y los espíritus que conectan a los vivos con sus antepasados. Todos estos elementos se conjugan en la congregación rapanui, la cual es motivada en muchos casos por los mismos sentimientos de melancolía al distanciarse de dichos patrones culturales de entendimiento del mundo y de la conformación de la persona. El encontrarse entre rapanui en estas y otras instancias contrarrestan las soledades urbanas.

Junto a lo anterior, los *umu ta'o* se transforman en instancias de traspaso de saberes tradicionales, como las formas de hacer las cosas, partiendo desde la preparación misma del *umu ta'o*, efectuado, como vimos, por jóvenes bajo tutela de mayores expertos, pasando por el orden de las cosas, hasta los lugares y roles de cada persona, siendo hombres o mujeres, adultos y jóvenes. Juan me expresó de los curantos:

-Son una oportunidad como para juntarse con los viejos de acá, porque acá nosotros nos juntamos entre puros jóvenes. Nosotros hacemos las taote, pero en los curantos yo lo veo como una oportunidad de juntarse con los viejos, de conversar, nos ponemos a guitarrear un rato, cantamos temas antiguos, eso es lo que me gusta, y eso yo aprovecho de los curantos.

Es por ello que dichas instancias, que en un análisis superficial parecen ser sólo fiestas de diversión, poseen un peso y juegan importantes roles en las configuraciones de la etnicidad rapanui en Santiago, siendo expresiones de estas tanto los símbolos manifiestos (Barth, 1976) y las estructuras de sentido (Sahlins, 1997a) como memorias, diferencias de género, saberes culturales y jerarquías etáreas.

Veamos a continuación otro ámbito de situación rapanui en Santiago, en el cual se obtienen los recursos monetarios para vivir en la ciudad, pero que como se verá están marcadas también por formas de hacer rapanui. Revisemos los ámbitos laborales que presencié en terreno, los cuales, en algunos importantes aspectos indican también configuraciones étnicas.

III. TRABAJAR CON LA CULTURA: ÁMBITO LABORAL.

Las experiencias laborales que me narraron y presencié durante el trabajo de campo, en la mayoría de mis interlocutores tenían algo que los vinculaba a lo que consideran aspectos de la cultura rapanui, lo que ellos llaman *trabajar desde la cultura, hacer cultura, mostrar la cultura*. Conceptos que aludían a que el ámbito laboral no estaba desconectado de la pertenencia étnica, y como pude evidenciar, las esferas del trabajo rapanui en Santiago están vinculadas a actividades que se consideran rapanui no sólo por ellos, sino también por la sociedad metropolitana.

En este sentido es correcto hablar de actividades étnicamente diferenciadas que entregan sustento monetario a las familias y personas rapanui asentadas en Santiago. En términos generales los rapanui trabajan en artesanía, en música y danza, tres aspectos empleados tanto por ellos como por la sociedad metropolitana para signarlos o marcarlos -empleando la jerga de Briones (1998)- como tales. Dentro de las concepciones metropolitanas sobre los rapanui, ellos bailan y tallan.

Lo anterior no quiere decir que todos los rapanui en Santiago se dediquen exclusivamente a la artesanía o a la danza, pero sí, que la gran mayoría complementa sus otros trabajos con estas actividades. John Tuki, siendo vendedor ambulante, ha comenzado a vincularse nuevamente en la confección de tallados, trajes y collares; otros como, Miguel Manumatoma son microempresarios y músicos; Diego Pakarati es guardia en una bodega, pero sigue tallando. Los hombres rapanui por lo general se dedican a trabajos asalariados en diferentes rubros, vinculados a la construcción, como Vittorio Haoa; al ornato de jardines, como Leopoldo Ika. Por su parte, las mujeres rapanui se dedican más exclusivamente al trabajo artesanal, siendo esto una distinción de género que indica la incorporación diferenciada a sectores productivos, donde los hombres son quienes se acercan a un trabajo *más continental*, urbano, y por ende alejado de la cultura; mientras que las mujeres, a uno más tradicional e isleño y por tanto más cultural, configurando de esta manera una unión entre trabajo e identidad étnica.

Lenky al pensar esta unión señala que las diferencias existentes entre los ámbitos laborales masculinos y femeninos inciden en la configuración cultural e identitaria del rapanui en el continente. Dice:

-Yo soy mujer, entonces mantengo muchas prácticas culturales. Pero cuando es el hombre el que trabaja fuera, cambia la cosa, y ¿sabes por qué?- porque las mujeres somos las que criamos a los hijos y les transmitimos la cultura, el hacer collares, los valores de ser solidario, generoso. Pero en el hombre la cosa es distinta porque él sale a trabajar y vuelve, entonces está más al ritmo del continental, salvo el que trabaja en artesanía, porque él puede transmitirle algo de la cultura a sus hijos. Entonces un hijo de matrimonio mixto está viendo que uno de sus papás trabaja con la cultura, y eso es identidad, obviamente refuerza su identidad.

Lo anterior apunta a que los hombres rapanui se incluyen dentro de las masas asalariadas de la población, mientras las mujeres más vinculadas a los ámbitos domésticos, en los cuales, como vimos, eran lugares en los cuales se desarrolla el trabajo artesanal y donde también se traspasan los saberes asociados a estructuras de sentido, principalmente parentales (ser miembro de un linaje), de género (las esferas de acción de cada cual) y memorias (historia rapanui).

El trabajo en artesanía y danza son los dos ámbitos laborales que los rapanui consideran propiamente rapanui. Son formas de sustento económico similares a los de la Isla de Pascua, y por lo tanto, desde los rapanui en Santiago, cercanos a la tradición o a su rescate, recuperación y que también expresan su pertenencia étnica. Fue recurrente en mis interlocutores expresiones como: *si todos los rapanui son artistas, todos bailan, todos tallan; o: hay familias de buenos talladores otras de buenos bailarines*. Y, como hemos visto, cada una de estas actividades están también atravesadas por distinciones de género: en la danza los movimientos de hombres y mujeres, difieren significativamente; en la artesanía las mujeres hacen collares, mientras los hombres tallan. Vitorio Haoa me dijo: *yo a veces hago cosas, pero no voy a estar haciendo collares, ese es trabajo de mujeres, ¡que los haga mi esposa!*

De este modo el ámbito laboral es también un espacio social de configuración identitaria y de reproducción cultural, toda vez que está asociado, por un lado a los saberes culturales, y por otro a las actividades pensadas propias y auténticas.

Trabajos étnicamente diferenciados, artesanía y danza rapanui.

Julia me había invitado a que la acompañara a su local de venta de artesanía, ubicado en la caverna del Cerro Santa Lucía, lugar dedicado a la venta de artesanía indígena. El puesto de ventas se llama *Orongo*, tal cual la aldea isleña donde se realizaba la competencia anual del *Tanga Manu*.

Llegué como a las 10 de la mañana, horario en que abría, Julia me esperaba, ella trapeaba el piso mientras veía uno de los matinales de la televisión abierta en una pequeña televisión blanco y negro.

En la caverna del Cerro Santa Lucia hay dos puestos de artesanía rapanui, el de Julia y el de Juan Pakarati, y otros puestos de artesanía mapuche y aymara. Juan se encuentra en la isla, lleva alrededor de 6 meses allá y el local es atendido por Andrés, su yerno, continental casado con su hija menor, a quien Juan ha instruido en el oficio.

En ambos puestos se venden tallas en madera y en piedra; collares de conchitas, de semillas (*kete kete*) y de plumas. En su mayoría son reproducciones de motivos antiguos, extraídos de algunos libros. Las figuras que abundan son los *Moai*, *Moai Kava Kava*, los *Tahonga* (o huevos de la fertilidad); *Reimiro*, *Ao*, *tablas Rongo rongo* (tablas inscriptas), *Tanata Manu* (hombre pájaro) y *Make Make*, todos en diferentes formatos y soportes: llaveros, estatuas, colgantes. La figura más representada es la del moai *Hoa Haka Nana Ia* o *Pakeo Pea*, el emblemático moai de basalto que fue encontrado en una de las casas de *Orongo* y que tiene en su espalda tallados los iconos de *Tangata Manu*, *Komari* (vulvas), *Ao*, *Manutara* (gaviota) y un cinturón a la altura de la cadera. Este moai fue robado por la tripulación del barco *Topaze* anclado en Rapa Nui en 1886.



Julia Hotus en su local.

nada, preguntan pero no andan con ni uno. Llegan de vez en cuando algunos extranjeros, por lo general europeos y asiáticos, y uno que otro oficinista. Julia me iba comentando de ellos: *los gringos cuando quieren comprar se llevan todo, una moai, un collar, llaveros. Los chilenos puro que miran, preguntan, pero no se llevan nada; y los chinos, los chinos siempre compran algo pero son súper avaros, siempre piden rebaja.*

Durante el día existen momentos de afluencia múltiple, llegando mucha gente de diferentes edades, estas horas coinciden con las de salida a colación de las oficinas y el término de la jornada escolar. Como característica del contexto general se podría indicar que existen largos momentos de muy poco flujo de gente, y por tanto de muy pocas ventas.

Como las ventas no son la tónica del día, Julia se dedicó a confeccionar collares. Al igual que en su hogar, empezó a perforar conchita tras conchita para formar un solo collar. Este trabajo como dije más arriba es exclusivamente femenino, los hombres se dedican al tallado. Yo había visto tallando a Tuko -esposo de Julia- empleando una sola herramienta,

A pesar de la oferta icónica, la mayoría de las personas preguntan por los collares y las tallas de moai, siendo los artículos más vendidos los collares de conchitas o de semillas. Revisé las boletas, me percaté que lo que más boleteó durante el mes de marzo fueron collares de *pure* (conchitas de caracol), seguido de una talla de cabeza de moai, la cual ya no está presente en el puesto.

Durante la mañana las ventas no han sido fructíferas, por los locales se pasean muchos escolares, Julia comentaba molesta: *estos cabros chicos no compran*

una azuela o *Kauteki*, con la cual iba dando forma a los trozos de madera. El proceso es más bien estandarizado, primero hay que llegar a una forma base, sin definición de caracteres, pero dejando definidos los contornos esenciales, la división de la cabeza, cuello y cuerpo, los contornos de las orejas, brazos, para luego proseguir en la confección ya sea de un *moai* clásico, un *moai tuturi* (moai sentado) o un *moai kava kava*.

A las 18 horas nos fuimos, Julia no llevaba más de cinco mil pesos, de los cuales no todo era de la venta del día, pero me contó que el fin de semana había vendido un moai grande, de un metro de largo en 200 mil pesos, por lo que el mes estaba *salvado*. De este modo el ingreso es variable, muchas veces se recibe poco dinero –como en el día antes descrito– pero en otras ocasiones, como ventas especiales o encargos, el ingreso se incrementa notablemente.

La situación anterior indica las dinámicas monetarias del trabajo artesanal, en los cuales existen períodos de abundancia y de escasez de ventas, Julia me indicó que durante los meses de verano, diciembre y febrero, estas *son buenas*, principalmente por la afluencia de extranjeros (recordemos la opinión de Julia respecto a ellos), pero el resto del año el grueso de los ingresos entra por pedidos especiales.

Leopoldo Ika, al igual que Julia vive de la artesanía, pero a diferencia de ella, no arrienda local para la venta. El, como muchos otros rapanui, vende sus tallas a otros locatarios, en su caso en la *Feria Artesanal de Santa Lucía*, frente al cerro del mismo nombre. Leopoldo me contó:

-Yo tengo clientes allá en Santa Lucía al frente de la caverna. Todos los meses tengo pedido. Además yo estoy acostumbrado para trabajar, a veces trabajo para mí. Ese paquete es para una señora -me indica un tablero de ajedrez en el cual está trabajando, es un tablero de 30 por 30 y las piezas son motivos rapanui, Tangata manu como el rey y la reina, moai como peones, moai kava kava como alfiles- mañana tengo ya que dejarlo, y 50 lucas saco altiro al bolsillo. Ella lo vende después a 150 lucas, le saca el doble, pero a mi 50 mil pesos, en dos días, está bien.

Leopoldo trabaja en su casa, tiene, al igual que Julia, habilitado un taller, y pasa la mayor parte del día tallando, me cuenta que sólo sale a dejar los pedidos, y su vida, la pasa *tranquila*, sin que le falte nada:



Leopoldo Ika tallando en el patio de su casa.

-A mi no me falta pan, y no me falta plata tampoco. Yo con este trabajo de artesanía ¿saco 20, 30 mil? ¡No!, yo traigo 150 mil pesos en mi bolsillo, al tiro. Yo termino el trabajo, llamo a mi compadre y le digo: está listo el trabajo. Él me dice: traiga al tiro y acá le pago. 150 lucas al bolsillo, con eso pago luz, teléfono, agua, todas las cuentas y, además me queda para comprar mi comida y alguna otra cosa.

Si bien Leopoldo ha tenido otros oficios, como temporero en una fábrica de exportación de frutas durante su juventud, o como jardinero municipal

en el último tiempo, el trabajo en artesanía siempre lo ha ejercido y ha sido la base más estable de sus ingresos monetarios, siendo los otros complementos en su ingreso monetario total.

-Yo siempre he trabajado en artesanía -me cuenta- cuando trabajaba en la municipalidad de jardinero llegaba a la casa y para relajarme un poco agarraba el formón y me ponía a hacer arte. Después otro día hago, y después llamo por teléfono al cliente y me dice que le valla a dejar. Llego y le digo a mi vieja, ¡tome esa plata, es suya!

Lenky mantiene una relación similar con el trabajo artesanal. Este es considerado una base que permite sobrepasar momentos económicamente críticos. Si bien Lenky en la

actualidad goza de una situación económica estable -como muchas mujeres rapanui casadas con continental- ella nunca ha dejado de hacer collares y gestionar puestos de artesanía. Ella me dijo: *si bien Carlos aporta el grueso de la plata para la casa, yo siempre tengo mis cositas para ser independiente y eso me lo inculcó mi mamá.*

Aquel valor, Lenky se lo ha traspasado a sus hijas, de ahí que en sus cotidianos domésticos -vistos en el apartado anterior- toda la familia participe en la producción de artículos rapanui. Ahora bien, Lenky tiene además una vinculación afectiva con dicho trabajo, y recuerda no sin tristeza sus primeros años en el continente y lo importante que fueron para ella los collares:

-Me acuerdo que en Santiago yo pasé hambre, y el tiempo en que pasé hambre fue como en un lapsus de dos meses en que no encontraba trabajo. Era tanta mi desesperación, porque tenía que operar a mi hijo, que estaba chiquitito, que fui negocio por negocio cambiando limpiar vidrios por un plato de comida, porque yo no quería que me regalaran las cosas ni andar pidiendo, hasta de nana busqué trabajo, pero me decían que no porque tenía un hijo. Entonces me las arreglaba con mis collares, ahí los vendía o los cambiaba por otras cosas. En eso le agradezco a mi madre porque ella siempre nos enseñó a hacer collares, nos enseñó el sentido del trabajo y el sentido de la plata y los valores de la honradez. Cuando chicas nosotras teníamos una cuota que hacer de collares, y después podíamos ir a jugar. Hoy día yo le agradezco a mi mamá ese sentido de trabajar con lo tuyo, de valorar lo propio. Porque un collar no te lo hace cualquiera, esto es tuyo, es propio, el tema de la identidad y el tema de cómo, niña, soltera y con guagua, mis collares me ayudaron harto. Por eso yo les he enseñado también a mis hijas esto, porque si después les falta algo, por lo menos tendrán sus collares para vender.

Queda planteado que el trabajo en artesanía es una posibilidad siempre presente, pero además está contenido en fundamentos identitarios. Un collar, una talla o cualquier otro icono rapanui, tienen una historia, que se inicia y se concibe desde las experiencias diaspóricas y los flujos, puesto que dichas conchitas con las que se elaboró un collar vienen desde la isla y fueron recogidas por algún familiar y mandadas en encomienda a Santiago.

Junto con ello, dicho collar en el contexto santiaguino genera una unión entre icono, identidad y subsistencia, y también la unión con saberes traspasados de padres a hijos.

Como posibilidad siempre presente, el trabajar con íconos rapanui los hace estar más cerca, manipular y expresar diacríticos identitarios (Barth, 1976) puesto que estos son símbolos materiales de pertenencia étnica, incuestionables por todos, un tocado de plumas, una talla de moai, un collar de conchas con forma de flor, son símbolos rapanui.

Otra forma de trabajo étnicamente diferenciado (o marcado) son los grupos de música y baile. En Santiago existen tres grupos consolidados -aunque permanentemente están surgiendo otros. Un grupo es *Mito y fusión Rapanui*, conjunto conformado por dos rapanui y tres continentales que componen canciones cantadas en rapanui con ritmos *pop*, lo que ellos llaman fusión; el ballet folclórico *Tautanga*, de jóvenes rapanui universitarios; y *Herehara*, dueto compuesto por un *koro* rapanui y su pareja continental, que han rescatado antiguos cantos musicalizándolos con bases electrónicas.

En general cada grupo ha buscado fondos monetarios para desarrollar sus actividades, *Mito y fusión rapanui*, ha grabado con aportes del Ministerio de la Cultura al igual que *Herehara*, a través de los Fondos para el Desarrollo de las Artes y la Cultura. Por otro lado, *Tautanga* se ha consolidado como grupo rapanui en la municipalidad de Providencia, actuando seguido en actividades municipales, y por lo cual han expandido sus contactos con empresarios, centros de eventos y productoras.

Meherio Rapu, bailarina del conjunto opina que el ser rapanui y dedicarse a actividades culturales -como lo sería el bailar y la música- es la opción monetaria de los jóvenes estudiantes, ya que en otros trabajos el esfuerzo es mayor y el sueldo menor, y se alejan, además, de su contenido cultural.

-Para lo laboral ser rapanui te abre puertas, digamos ligado al conjunto uno puede ir a un local y decir que tiene un grupo y que le gustaría presentarse y listo, te llaman. Yo tengo compañeras que trabajan y de repente trabajan en negocios y me dicen que trabajan

y trabajan y ganan nada, y yo, de repente vamos, bailamos en una parte y nos pagan súper bien, hemos estado invitados a la tele, y siempre nos van saliendo presentaciones.

Similar es la opinión de Desireé Tuki, ella es profesora de danza rapanui, ha hecho talleres en universidades y ahora quiere instalar su propia academia de danza. Me señaló que todos los rapanui buscan trabajar desde su cultura, ya que esta es de interés de los continentales, y por ello es un ámbito laboral siempre a explotar.

-Los mismos chicos se hacen sus grupos acá y les enseñan a los otros chicos, entonces, normalmente nosotros le sacamos partido a eso, a lo de nosotros, porque a la gente de acá le llama mucho la atención nuestros bailes, nuestras ropas, las plumas, todo eso.

Hemos llegado a un plano en el cual las relaciones en Santiago empiezan a ser frecuentes con otras personas, los continentales, en ellas y por lo menos en la esfera del trabajo podemos ver que existe un espacio laboral esperado por los continentales donde se inscribirán los rapanui, estos espacios como hemos dicho, son las expresiones artísticas de danza, música y del tallado o producción artesanal. Otras ocupaciones generan quiebres dentro de las imágenes esperadas, incluso entre los mismos rapanui, quienes se muestran sorprendidos al saber de otros rapanui que no se dediquen a la artesanía, o que no la exploten como recurso monetario.

Por otro lado, los rapanui esperan y proyectan ámbitos laborales en estas mismas áreas, ya sea de complemento de sus otras actividades laborales, como en el caso de los hombres con trabajos asalariados; o de dedicación exclusiva siendo el caso de algunas mujeres. Los jóvenes por su parte prefieren y desarrollan la música y la danza, las cuales les permiten mantenerse, un poco más estables económicamente hablando en el continente, y más cercanos a lo que consideran como tradicional.

Ahora bien, existen otros indicadores (o diacríticos) que suscriben a los rapanui en tanto tales, son signos manifiestos que tanto ellos como los continentales reconocen como rapanui, o por lo menos estos últimos le asignan un sentido de distinción, extrañeza y

exotismo. Los signos manifiestos son los que permiten reconocer a un rapanui en el espacio público, caracterizado por el tránsito de personas, supuestamente anónimas, desconocidas las unas a las otras, la forma de vida urbana (Delgado, 1999 y otros), pero la cual los rapanui saben como quebrantarla. Este es el tema que trataré en el siguiente apartado.

IV. LOS RAPANUI EN EL ESPACIO PÚBLICO: SIGNOS MANIFIESTOS.

El espacio público ha sido caracterizado como un lugar de no identificación, de tránsito, en el cual las personas circulan sin mayores interacciones relevantes entre unos y otros y más bien instrumentales. Los teóricos de la urbanidad, como hemos visto, lo han conceptualizado como espacio de relaciones sociales entre anónimos, desconocidos y no estructuradas (Delgado, *op.cit*), pero basadas en lecturas de *signos convencionales* (Park, 1999). Entre ambas expresiones de las relaciones sociales en el espacio público, los rapanui saben que, cuando emplean algún signo manifiesto de su identidad étnica (Barth, 1976), no pasan desapercibidos. En este sentido, la etnicidad rapanui en el espacio público, se vale de dichos signos manifiestos, y estos, además, pueden motivar relaciones interétnicas, por más fugaces que sean, donde los continentales asignan un sentido de distinción étnica a la persona que emplea dichos signos.

Por otro lado, los mismos rapanui se reconocen los unos a los otros por los mismos signos, pero además por ciertos rasgos físicos y comportamentales de la persona, los cuales serían parte de las características de las familias rapanui, por lo que asignan pertenencia y adscripción. En este sentido un rapanui sabe cómo reconocer a otro rapanui en el espacio público, aunque no se conocieran antes de dicho encuentro. En otras palabras, existen *signos convencionales y manifiestos* de reconocimiento que en el espacio público van dejando estelas de identificación, cortando la no identificación dada en el transitar, y estableciendo puntos de distinción. Ese sería el efecto que los signos manifiestos producen en el espacio público.

Imaginemos a un rapanui que se transporta en el Metro de Santiago, va sentado con la mirada fija al frente e intentando no cruzar la vista con nadie, ¿cómo un continental se entera que el es rapanui?

Revisaremos a continuación las dinámicas de reconocimiento, por un lado, cómo piensan los rapanui que los continentales los reconocen, y por otro, cómo los rapanui se reconocen entre ellos. En esta dinámica son los posibles signos manifiestos quienes permiten el reconocimiento y que dan luces del origen y pertenencia étnica de dicha persona. Nuestro personaje sentado en el Metro lleva *algo* que lo hace verse distinto, y los rapanui saben, como verse distintos en la ciudad.

Signos manifiestos de reconocimiento de unos y otros.

Mis interlocutores sabían que ellos, en tanto rapanui, no pasaban desapercibidos en el espacio público, sino todo lo contrario, que *llamaban la atención*, y que su presencia motivaba la interacción social, desencadenando preguntas por el origen y luego una serie de otros intereses continentales por ellos. Existe conciencia de dicho interés, por lo cual una alternativa, recurrente, es emplear signos manifiestos, automarcándose como rapanui. Lenky me indicó de esto:

-Nosotros sabemos, y es súper importante, que somos visibles acá, y eso de ser distintos es un valor. Tú vas en una calle, en una micro y sabes que eres distinto, y hay gente que te reconoce, porque andas con tus plumas, otros que andan con su forma de vestir, su forma de pararse, la forma de hablar, porque nosotros hablamos rapanui entre nosotros. Pero también hablamos fuerte, andamos con plumas, o algo que es vistoso y distinto. Los hombres, por ejemplo, son grandotes usan su pelo largo, las plumas, los pareo al cuello, los lolos usan harto eso. Ahora, en las mujeres se ve más, porque la que está recién llegada siempre está con una flor, o con collares, o pareo. Las estudiantes andan mucho con pareo y en sus mochilas llevan unas plumas colgando.

En este mismo sentido, Desireé me comentó:

-Me sucedió muchas veces de salir de mi casa, voy en la micro, pago mi pasaje, voy vestida formal pero con mi florcita, mi detalle acá. Todo el mundo me indicaba la flor. Esto es mío, y nadie me lo va a quitar, si no le gusta al resto no me importa. Pero la gente te mira extraño, te mira por el hecho de que tú andes con una flor, del aroma que sea, pero ¡ya!, les llama la atención. O cuando pasas por una construcción te gritan: ¡rica la

pascuense!, porque hay gente que te identifica, por tus rasgos, o por el acento, hay mucha gente que se fija en esos detalles.

Tanto Lenky como Desireé señalan los signos manifiestos que los continentales reconocen para identificar a alguien como rapanui, o en algunos casos, como alguien distinto, como alguien que *no es de acá*. Entre estos signos manifiestos los principales son el uso de tocados de plumas –principalmente los *pukao*, o *colett de plumas*- con los cuales se amarran el pelo; el uso de flores a un costado de la oreja en el caso de que sea una mujer; y en algunos casos por la vestimenta, sobre todo por el empleo del *pareu*. A esto ambas les suman, el habla y los rasgos físicos -la tez morena, el pelo largo y el tamaño de la persona, sobre todo si es hombre.

El habla como rasgo identificador se refiere por un lado al hablar una lengua *extraña* a los continentales, como lo es el rapanui, lengua que en su uso, los continentales no comprenden los mensajes, pero que indica de manera inmediata que dicha persona *no es de aquí*. Por otro lado se señala el *acento* o *una manera de hablar* que los hace distinguibles, este *acento* se refiere al uso del castellano, el cual es hablado de manera particular por los rapanui, con un tono de voz alto y golpeado e incluso entrecortado, pero además acompañado de una gestualidad indicativa, con muchos movimientos de manos y brazos.

El rapanui que se transporta en Metro, probablemente cumple con los signos antes señalados y -como fue recurrente en mis interlocutores- siempre generan curiosidad del continental, y más de alguna persona le habrá preguntado a nuestro personaje su procedencia o el significado de sus signos manifiestos. Y él, al responder, empleará su forma de usar el castellano, confirmando su procedencia no continental.

Estos tres elementos -adornos; ropas y habla- en su conjunto son los indicadores que comunican el *soy rapanui*, y que los rapanui identifican como los signos que los continentales reconocen en ellos. En este sentido la comunicación de la pertenencia étnica, como configuración de la etnicidad, se inicia por el empleo de dichos signos manifiestos que en el espacio público erosionan en parte un anonimato absoluto y además, motivarían una interacción interesada en la identidad.

Ahora bien, existen otros *signos* que los rapanui descifran para reconocerse entre ellos. En situaciones de contacto transgeneracional, de personas que no se conocen, estos signos les señalan a un rapanui, de edad mayor, que tal persona, de menor edad que él, es rapanui. Estos son los indicadores de pertenencia étnica que los rapanui reconocen y asignan importancia para el reconocimiento entre ellos mismos.

Pasa entre los rapanui, que con la consolidación del proceso diaspórico, ya no todos se conocen cara a cara como ocurre en la isla, produciéndose un extrañamiento entre las generaciones, donde una persona mayor puede no conocer a una persona menor y viceversa. Pero que en una interacción, dada principalmente en las actividades de congregación, e incluso en el espacio público mismo, se reconocen ciertos *rasgos* de la persona que indicarían su pertenencia étnica y sobre todo, su pertenencia familiar.

Lenky me señaló:

-Antes era el uso de los magnai (anzuelo) que eran típicos de los hombres, era la manera de saber si esa persona era rapanui, pero resulta que ahora yo veo primero el anzuelo y luego la cara y digo altiro –¡No!, es continental. Porque nosotros igual nos ubicamos entre nosotros, aunque lleve viviendo hartos años acá. A algunos los conocí niños y ahora son lolos, pero le veo los rasgos. Los rasgos de la cara, los ojos, entonces lo miro y digo este niño es Paoa, este niño es Pakarati, este debe ser Ika, entonces me acerco y le pregunto, ¿quién es tu nua? Altiro. Les digo eso de entrada, y E!, de quien eres hijo – de los Pakarati, de los Paoa- ha ya y ahí sé altiro. Los adultos de mi época, de mi generación nos reconocemos todos, pero algunos viejos, koros y nuas, nos reconocen a nosotros por los mismos rasgos. Me pasaron dos experiencias con personas adultas, adultas que yo nunca había visto en mi vida pero que se acuerdan muy bien de mis papas, ellas se me acercaron y me dijeron: hija usted es hija del Juan Atan. Si, y ¿cómo supo nua? - le pregunté. Por los ojos, la forma de la cara, el color de la piel –me responde. Igual que uno ahora con los cabros jóvenes.

Volvemos a la importancia del parentesco como una de las estructuras de sentido para los rapanui, la cual en este caso entrega pistas sobre la persona, rasgos que sólo los rapanui

conocen de las distintas familias, donde existen para ellos facciones que se reconocen como parte de un linaje determinado.

Según lo que hemos dicho, los rapanui, ya sea frente a la sociedad metropolitana como frente a los demás rapanui, no son personas totalmente anónimas, el empelo de signos manifiestos como los atuendos y adornos y como también sus actitudes -sobre todo su habla- los hace ser, por un lado, personas reconocibles, étnicamente diferenciados para la sociedad metropolitana; y por otro lado, identificables como miembros de una familia isleña, por las lecturas de sus rasgos físicos que los rapanui identifican de los distintos linajes, y por tanto del pueblo rapanui.

Podría concluir entonces que el uso de atuendos, ciertas actitudes y el habla tanto del rapanui como del castellano son los primeros indicadores étnicos, en tanto que expresan diferencias culturales, serían por tanto una forma básica de la etnicidad rapanui en Santiago.

En este capítulo hemos visto los contextos y detalles de las configuraciones étnicas rapanui en Santiago, en las cuales se evidencia el valor dado al ser rapanui. Vimos las dinámicas y composiciones familiares, las instancias de congregación, una forma elemental del espacio social rapanui en Santiago, los trabajos étnicamente diferenciados y por último los signos manifiestos -que como dijimos- marcan (Briones, 1998) a los rapanui y a la vez ellos mismos se automarcan (*ibíd.*) en tanto culturalmente distintos. En todos estos contextos -tal vez en menor medida en lo doméstico- se establecen y motivan relaciones interétnicas, siendo estos, los contextos en los cuales la etnicidad toma forma, es decir, donde se comunican las diferencias culturales (Eriksen, 1993), donde estas son relevantes y donde los signos manifiestos señalan dicha distinción.

En el siguiente capítulo caracterizaremos dichas relaciones para finalmente vislumbrar cómo se configura la etnicidad rapanui en Santiago, la cual, tomaría sus formas en un juego de espejos entre las maneras en que los continentales creen que son los rapanui (basadas en las representaciones de lo rapanui) y las maneras en que los rapanui quieren que los

continentales los vean, contrastando sus bases culturales, las cuales toman valor -como hemos dicho- en las experiencias diaspóricas (Capítulo Quinto).



Dos jóvenes rapanui entregando volantes promocionales de la isla en la esquina de Pedro de Valdivia con Providencia.

CAPÍTULO SEPTIMO:

RELACIONES INTERÉTNICAS: EL JUEGO DE ESPEJOS.

El capítulo anterior concluyó con la identificación de los signos manifiestos que los rapanui emplean en Santiago y que generan procesos de distinción étnica, una separación significativa entre ellos y el resto de la sociedad metropolitana. El uso de atuendos de plumas, de algunas prendas de vestir, como el *pareu* y ciertas actitudes y usos lingüísticos, tanto del castellano como del rapanui, son los signos de autoadscripción y adscripción por otros que configuran la forma básica de etnicidad, ya que estos plantean un primer nivel (de superficie) de distinción cultural, entregando señales de pertenencia étnica.

Ahora bien, estos signos manifiestos una vez expresados y empleados en el contexto interétnico de Santiago generan lo que podemos denominar un juego de espejos, es decir reflejos de lo rapanui: imágenes estereotipadas de lo que debería ser rapanui en tanto aspectos físicos, actitudinales y culturales. Los contenidos de estos reflejos, digamos la *tez morena*, la *simpatía* y la *sensualidad* que los continentales esperan encontrar en un rapanui generan una respuesta en ellos -o un contrareflejo- desde el discurso identitario que apela a las bases culturales valoradas y explicitadas para la autoadscripción, las cuales, a veces, encuentran puntos de sintonía en la superficie con las ideas continentales, pero que en su profundidad de sentido son contrastadas y cimentadas para configurar la autenticidad rapanui en tanto etnicidad. El discurso identitario configura la imagen propia del rapanui del que emanan parte de las imágenes estereotipadas pero interpretadas desde las bases culturales valoradas. Al concluir este capítulo revisaremos la respuesta rapanui al exotismo que los continentales les atribuyen, lo que se basaría en una mirada reflexiva a su historia, cultura y prácticas sociales isleñas, pensadas y reinterpretadas como formas tradicionales, dotándolas de sentido desde la memoria.

Santiago, ante todo, es un espacio de contraste de bases culturales, ya sea a partir de la experiencia dispórica -como lo vimos en el capítulo quinto- donde se valoran saberes y prácticas culturales, como también por las mismas características interétnicas de la ciudad, en la cual los rapanui se relacionan con miembros de pueblos indígenas y muchos otros

santiaguinos sin adscripción indígena, pero donde además son reconocidos diferentes por la sociedad en su conjunto, sobre todo en la lectura de los signos manifiestos. La ciudad, en tanto heterogeneidad étnica, es un espacio donde la etnicidad es valorada por los rapanui, y hacen de ella un fundamento para su vida urbana. Si bien en Santiago la vida social no está organizada mediante diferencias culturales, los rapanui se esfuerzan en que este sea uno de los principios cotidianos de su vida social en la ciudad.

En el contexto multiétnico de Santiago los rapanui reconocen que la sociedad metropolitana tiene ideas preconcebidas sobre ellos, basadas en las representaciones de lo rapanui que han circulado a lo largo de su historia colonial, este componente cognitivo de las relaciones interétnicas implica dotar de un carácter determinado las relaciones establecidas o por establecer, definiendo un interés del continental, pero inscrito sólo en ciertos ámbitos, y por ende transforma al rapanui en reflejo de sus propios deseos, temores y percepción colonial.

A estas ideas los rapanui responden desde un bagaje cultural e ideacional propio, negándolas y/o afirmándolas, con las cuales se autoadscriben al mundo polinésico, estableciendo una diferencia radical -afectiva y emocional- hacia la inscripción que Chile les ha dado bajo la categoría *indígenas*. Este es el juego de espejos que configura la etnicidad rapanui en Santiago, y del cual trata este capítulo.

I. CONTEXTO INTERÉTNICO.

Como es de esperar, en Santiago los rapanui se relacionan con una diversidad de personas e identidades y en diferentes lugares y contextos, relaciones que pueden ser cordiales o conflictivas aunque casi siempre dentro de un orden simétrico de relaciones sociales (Cardoso de Oliveira, 1976). En estas se pueden identificar los ámbitos de acción de los rapanui esperados tanto por santiaguinos, indígenas y no indígenas. Cada cual piensa y se relaciona con los rapanui de manera distinta, aunque también existen puntos de encuentro entre ellos. Describiré a continuación cómo consideran su contexto interétnico

mis interlocutores rapanui, es decir, identificaremos los actores con quienes se relacionan y las características de estas.

El contexto interétnico pensado por los rapanui indica la presencia de dos actores diferenciados, en primer lugar existen los santiaguinos, en su mayoría sin adscripción étnica indígena, a quienes denominan *conti*, *continentales* y a veces también *tire* y, en segundo lugar, miembros de los pueblos indígenas⁴⁸, que si bien también son continentales (en un orden geográfico que separa *isla* de *continente*) son reconocidos en tanto *grupos étnicos*, diferentes culturalmente hablando, de los *continentales*.

Continentales e indígenas son por tanto las dos categorías que los rapanui emplean al referirse a los habitantes de Santiago, y de las cuales ellos no forman parte, puesto que como categoría de autoadcripción se reconocen como polinésicos, distinguiéndose por un lado de los chilenos (*tire*) y de los indígenas (*mapuche* y *aymara*, principalmente).

Esta triangulación hace sentir a los rapanui sujetos auténticos y únicos, puesto que no pertenecerían a ni un lado más que a su isla. En Chile, son los únicos polinésicos, y las ideas sobre la Polinesia que se tiene -como vimos en el capítulo cuarto- conforman una mirada más bien complaciente y curiosa, infantilizada y erotizada. Es un otro que no molesta, sino que cautiva y seduce, siempre y cuando se mantenga en el lugar en que dicha imagería lo ha inscrito.

Mis interlocutores me señalaron que en general sus relaciones actuales con la gente de Santiago son *buenas*, *cordiales* y que, sobre todo, los *continentales* aceptan y disfrutan de las diferencias culturales que los rapanui les presentan, estableciendo relaciones beneficiosas y que facilitan el desarrollo de la vida urbana. Respecto a los miembros de los pueblos indígenas (mapuche y aymara principalmente), si bien me plantearon relaciones

⁴⁸ La situación étnica rapanui es ambigua en su clasificación, puesto que para la legislación chilena forman parte de las etnias originarias del país, generalmente llamadas indígenas, pero los rapanui, considerando su historia colonial y pasado monárquico no aceptan dicha clasificación, estableciendo una distinción entre *polinésico* e *indígena*.

cordiales, me hicieron notar la existencia de conflictos con miembros del pueblo mapuche, en particular entre los jóvenes.

Retomando la hipótesis de esta tesis, los tipos de relaciones que establecen los rapanui con la sociedad metropolitana están basadas y gavilladas en parte por las imágenes que se tiene de ellos, de este modo resultan cordiales y positivas en función del sentido dado a las representaciones manejadas por los continentales; y hostiles, bajo el mismo principio, pero además según sea el cumplimiento esperado en la realidad de dicha representación. De este modo, al atender el desarrollo en la historia de las representaciones de lo rapanui y a las experiencias en el continente pude reconocer -desde una mirada diacrónica al sistema de relaciones interétnicas- un tránsito desde relaciones hostiles y de negación entre continentales y rapanui hacia relaciones medianamente cordiales y de interés, lo que nos plantea esta unión entre representación y relación social. El sentido dado a la representación repercute, de este modo, en las relaciones establecidas o por establecer.

Demos una mirada diacrónica al sistema de relaciones interétnicas continental-rapanui, para luego caracterizar tanto sus relaciones con *continentales* como con *indígenas*.

Relaciones interétnicas en el tiempo: negación e interés.

Mis interlocutores ancianos y adultos recuerdan que durante sus primeros años en el continente vivenciaron la discriminación negativa por parte de los continentales, hostilidades basadas en los prejuicios que existían sobre Rapa Nui y su gente. Retomando el análisis realizado en el capítulo cuarto y las experiencias diaspóricas narradas en el quinto, existe un cruce entre el inicio de la presencia rapanui en el continente -principalmente en la Quinta Región- con el predominio de la figura del isleño enfermo, cruce quizás no interdependiente ni causal, pero que de una u otra manera influyó en el recibimiento dado a los isleños. Los testimonios que recopilé indican lo común que fueron las acusaciones que los sindicaban como leprosos, o que existiera un cierto rechazo de acercarse físicamente a ellos por estos mismos prejuicios.

Diego Pakarati recuerda que en los años '70 los rapanui, en general, eran muy mal vistos por los continentales, basando su desprecio en la presencia de la lepra en la isla. Razón suficiente para que cualquier rapanui fuese acusado de leproso -retomando la fuerza retórica de esta figura- Diego recuerda:

-Antes tú llegabas a Valparaíso y decías tu apellido y con desprecio te decían: ah!, Pakarati, de la Isla de Pascua. O muchas veces te decían: ¡sale de acá indio!, o ¡sale leproso! Porque en ese tiempo todavía había gente con la enfermedad en la isla y creían que todos teníamos la enfermedad. Entonces yo cambiaba mi apellido, decía que era Diego González, para evitar ese problema, para que no me discriminaran.

Junto a lo anterior, Diego recuerda que era común cuando un rapanui llegaba al continente fuese trasladado al hospital para que se le realizaran chequeos médicos y así descartar la presencia de la lepra, o cualquier otra enfermedad. Ahí podían pasar semanas, hasta que les permitían salir. A esta dificultad se sumaba que, una vez instalado en el continente, era difícil encontrar un trabajo remunerado por la baja calificación técnica del recién llegado, o simplemente, porque el isleño era fácilmente encajado en los prejuicios continentales. Diego lo explica señalando:

-En ese tiempo se decía que los rapanui eran flojos y borrachos y ¡claro!, son flojos pero, qué te parece y si yo te pago a ti cincuenta mil o cien pesos mensuales. ¡A no!, ese es el problema. Y si en la isla, cincuenta o cien mil pesos mensuales no te alcanza ni para un día. Entonces, necesitan una plata prefieren bucear, sacan pescados, sacan corales y los venden. Entonces que es lo que pasa: en un día ganas los cincuenta mil pesos, con eso puede vivir un día, al otro día de nuevo, entonces, no trabajamos nomás por poco. Y que somos borrachos, yo veía que nosotros tomábamos lo mismo que cualquier otra persona.

Podemos pensar que los isleños fueron considerados como potencial mano de obra barata, percepción común al tratamiento de las poblaciones emigrantes, quienes son incluidos en los escalafones bajos de una sociedad estructurada en clases sociales dentro del proceso económico. Frente a ello, Diego señala la preferencia por actividades tradicionales,

como la pesca y la artesanía. En este sentido, los rapanui recién llegados, preferían no emplearse a bajos suelos y continuar con una economía parecida a la isleña. Recordemos lo que narró Leopoldo Ika de los rapanui que vivían en Valparaíso, quienes se dedicaban principalmente a la producción y venta de artesanía y a la pesca. Otros rapanui llegaban medianamente protegidos, a través de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua y por lo general no salían de los círculos de la Sociedad.

La experiencia de Desireé Tuki en el continente fue similar, aunque ella lo haya vivido en los años '80. Si bien en su relato no existe como justificación del rechazo la figura de los isleños enfermos, sí indica el apelativo *india* de manera despectiva, apelativo que para Desireé refería a la piel morena y las maneras de hablar el castellano, con el *tono* rapanui descrito en el capítulo anterior. Desireé me planteó que ellos generaban una irrupción, una molestia a los *continentales* por su carácter alegre, risueño y más distendido, razón por la cual eran frecuentemente imputados desde la forma de vida continental, supuestamente más seria y formal.

-Años atrás, en los ochenta -recuerda Desireé- la gente estaba mucho más cerrada y te discriminaban el doble, eran mucho más hostiles, toda la gente muy encerrada, diciendo ¡que estos indios tales por cuales! De repente había manotazos, de repente golpes, fue fuertísimo. Pero no a todos nos pasó lo mismo, pero se mostraba bastante, mi experiencia fue bastante fuerte. Buscaban la excusa para decirte tú eres un indio, un tal por cual, tú no sirves acá, tú no deberías estar acá. Pero no es solamente por un tema de discriminación porque tu seas morena o que te costara hablar castellano, sino un problema de comprensión y de ignorancia, los rapanui les molestábamos a los conti porque somos más relajados que ellos, porque llevamos una vida muy distinta a la de ellos y, aunque estemos en el continente, no la transamos.

Las esferas de discriminación recién narradas construyeron un sistema que relacionaba aspectos fenotípicos, utilitaristas, geopolíticos y culturales bajo los cuales se configuraba el apelativo de *indio* como concepto peyorativo. Los aspectos fenotípicos como el rechazo de los “blancos” continentales por las pieles morenas; los utilitaristas señalaron que los rapanui no servían -lo que nos recuerda la explicación de Diego Pakarati respecto a la

flojera rapanui-; los geopolíticos, toda vez que la instalación rapanui en el continente fue una presencia infeliz, fijándolos en el espacio en la medida que son y pueden estar sólo en la isla; y, los aspectos culturales que serían chocantes para los continentales, desde el uso del castellano “mal hablado”, hasta las actitudes “directas” de los rapanui.

Indio se convirtió en el concepto que une los aspectos que configuran una serie de actitudes y discursos de discriminación, violencia y negación hacia los rapanui que quiso fijarlos en el tiempo y en el espacio como una sociedad del pasado, fuera de lugar en el continente. *Indio*, como imagería, implicó construir a los rapanui como sujetos dependientes bajo un orden colonial (Bonfil, 1972) que construye y emplea dicha categoría como sustento ideológico para una política colonial que se sostuvo por el contraste entre el mundo “civilizado” y el “primitivo” que en el caso analizado tomó la forma de *continente* (civilizado, moderno) e *isla* (atrasada, primitiva y dependiente). Recordemos que el dictador Pinochet calificó a los isleños como *pueblo rústico* cuando se opusieron a la ampliación de la pista de aterrizaje en la isla (Hotus, 1998).

De este modo los rapanui han venido a ocupar en la imaginación continental un espacio de dependencia, y por ende estos deberían estar “agradecidos” del continente, el que los mantiene como un padre mantiene a sus hijos. Esta idea permite el predominio de relaciones discriminatorias hacia los rapanui, inscribiéndolos como poco capaces y dependientes.

Los actuales jóvenes me señalaron que a finales de los años noventa la situación seguía siendo discriminatoria. En los colegios siempre eran motivo de burlas por parte de sus compañeros, Juan me comentó que así como en todo curso de colegio estaba *el gordo, el flojo, el chico*, entre otras figuras estereotipadas, en el suyo además estaba *el pascuense o el moai, o el sau sau*. Juan no fue el único en expresarme que se empleaban estas palabras para burlas, sino que también ridiculizaban sus apellidos, tratándolos de *platanito, o Tucán* (como si este pájaro fuese parte de la fauna isleña). También me contaron que fueron objeto de burlas por su aspecto físico, ya sea por ser morenos o por ser blancos.

Lo anterior plantea la persistencia de las formas de discriminación indicadas para los años ochenta y que ya en los noventa incluyeron nuevos criterios de negación donde la diferencia cultural y física fueron los pilares. A los preceptos raciales se sumó la negación de la pertenencia étnica por el hecho de ser de tez blanca, siendo ahora la semejanza física una nueva forma de negación. Juan y Akivi lo describen como *cosas de niños*, tratando de restar importancia a estas actitudes, pero podemos afirmar que estas formas de discriminación negativa perduran marcadamente en la actualidad, aunque como lo indicó Desireé, algo atenuadas. Andrés Atan me contó de su relación con algunos compañeros de curso:

-Uno llegaba acá y decías que eres rapanui entonces al principio como que se asombraban, pero después te andaban molestando, mira al pascuencito -me decían. Encuentro eso como una discriminación porque empezaban a lesearte, a discriminar las cosas, así como: 'tu no eres rapanui porque los rapanui son más negros'; o 'oye, no se junten con él porque es rapanui y los rapanui tienen tiña'. Entonces yo les decía: claro, tienen tiña, pero cuando estaban ahí no tenían tiña, entonces les pregunto -¿quien llegó y les pego la tiña?, gente de afuera, porque antes eran sanos, no habían enfermedades, porque estaban alejados de todo, y los de afuera les pegaron la tiña. Igual eso les da lo mismo a la gente, igual te molestaban no más. Entonces yo siento que me discriminaban. También me molestaban, por ejemplo me preguntaban que cómo se dice tal palabra, yo les decía y me leseaban al tiro: 'pero por qué hablai como gangoso'. Porque así se pronuncia -les respondía- y no, yo era el gangoso. Es verdad, yo tengo una falla en las amígdalas, entonces hablo con la nariz, y me decían: 'no, si tú soy gangoso, no vengai a decirnos que así se habla'. Empezaban, yo decía la palabra, por ejemplo, corazón, Mahatu -decían 'majjjjatu'... igual yo sé que no es fácil para decir, pero se notaba cuando alguien quería decirlo bien y cuando lo decían mal para molestar.

En la actualidad los rapanui que manifiestan ser discriminados son en particular los niños en edad escolar, y el espacio de discriminación es principalmente la escuela. Siguiendo la investigación de tesis de Pablo Acuña (2005), en la escuela se siguen reproduciendo y reafirmando las categorías de exclusión hacia las diferencias culturales en

post de construir una nación bajo términos homogéneos (Acuña, 2005: 99-100), y podríamos agregar, donde los rapanui sólo tienen un espacio como *objeto exótico*.

Lo anterior nos plantea que el acercamiento continental hacia lo rapanui posee una intencionalidad que no deja de construirlos como otro inferiorizado, puesto que en tanto *objeto exótico*, el acercamiento a este es parcial, fragmentado e infortunado, con lecturas superficiales de un pseudo otro (Mason, 1998). La posible cordialidad continental -que algunos rapanui señalan como positiva- es en el fondo una salida al gusto por lo exótico, y tendrá más que ver con confirmar las representaciones que derrumbarlas.

En el último tiempo mis interlocutores describen un proceso de cambio en las relaciones, aunque, como vimos, la escuela sigue siendo un espacio en el cual perduran las actitudes discriminatorias. Los jóvenes universitarios y adultos me manifestaron que ya no se les discrimina, sino al contrario, se les aprecia y ayuda. Esta notoria transformación en las relaciones se debería, según ellos, a que la isla se ha hecho más conocida en el continente, Juan me señaló:

-Ahora la gente como que sabe más de la isla. La isla se ha dado ha conocer en el último tiempo, hay documentales, comerciales, y la gente la aprecia, y uno se siente más orgulloso de ser rapanui, porque ahora es valorado, a los continentales les gustan los rapanui, a muchos, y eso es positivo para nosotros.

Las principales fuentes de difusión de lo rapanui en los últimos 10 años ha sido la televisión, al hacer un recorrido de los programas que han mostrado aspectos de lo rapanui se destacan tres hitos. El primero de ellos es la telenovela de Televisión Nacional, *Iorana*, ambientada en Rapa Nui y que explotó la idea del misterio. Luego la presencia de Hotuiti en el programa *Sábados Gigantes* del Canal Católico, que como ya he indicado explota una imagen sexual de los rapanui; y durante 2006 el programa *La Ruta de Oceanía*, programa de Televisión Nacional que explota -de una manera extrema- el exotismo de una Polinesia pura y sexualmente libre.

Volviendo a la reflexión planteada en el capítulo cuarto podemos reforzar el cruce planteado entre las representaciones de lo rapanui y el carácter de las relaciones interétnicas. La experiencia de Diego Pakarati nos indica que la representación con la que el continental recibe a los rapanui en la década de los setenta era la de los isleños enfermos, producto de lo cual la identidad étnica pudo ser, y de hecho lo fue, negada, ocultada, con la finalidad de evitar la discriminación. En este sentido se puede argumentar que la cordialidad continental podría estar basada en una mirada complaciente y exotista que se ha difundido de la cultura rapanui y de los isleños mismos en la actualidad, la imagen erotizada se ha hecho un reflejo de lo rapanui, puesto que hoy son para los continentales sujetos curiosos, lindos y sensuales, imágenes constantemente puestas en circulación en los medios de comunicación.

Ahora bien, a pesar que todos los rapanui que conocí consideran que mantienen *buenas* relaciones con la gente de Santiago, los jóvenes en particular me indicaron que ven un interés por parte de los continentales de relacionarse y establecer amistad con ellos, sobre todo por sus deseos de conocer la Isla de Pascua, siendo un isleño la mejor vinculación posible para llegar a ella. Por lo que las relaciones interétnicas principalmente entre jóvenes es a veces tensa. Ellos describen que los continentales pueden llegar a tenerles envidia por su lugar de origen, cultura y porque sus mujeres los prefieren a ellos, siendo estos tres temas los centros de arduas discusiones entre unos y otros, más aún entre hombres. Si bien los ámbitos de relación se mantienen, como hemos dicho, separados, los jóvenes rapanui prefieren juntarse sólo entre ellos, o hacer una integración selectiva (Capítulo sexto).

Además de lo anterior en el último tiempo surgieron algunos conflictos con miembros del pueblo mapuche, dentro de los cuales, el más emblemático ha sido la expulsión de los rapanui del hogar de estudiantes de CONADI durante el año 2003. Al cual haremos referencia más adelante.

Si bien, por un lado las relaciones con los continentales son aparentemente cordiales y a veces conflictivas con mapuche, los rapanui relatan que los primeros establecen relaciones diferenciadas entre rapanui y mapuche, siendo con ellos cordiales, mientras que con los

mapuche hostiles, motivo por el cual, principalmente mis interlocutores jóvenes, perciben que las relaciones interétnicas con miembros del pueblo mapuche han sido tensas y conflictivas. Para ellos es la aceptación *continental* de lo rapanui y el rechazo a lo mapuche lo que ha gatillado los conflictos entre los dos pueblos.

Según lo anterior, el sistema interétnico (Cardoso de Oliveira *op.cit*) está indicando la existencia de relaciones diferenciadas de los *continentales* hacia rapanui y mapuche, la cual repercutiría de alguna manera -desde la perspectiva rapanui- en sus relaciones interétnicas con mapuches. Juan plantea:

-Los mapuches sienten que la sociedad los rechaza, y con nosotros pasa todo lo contrario. A nosotros nos aceptan cada vez más y somos cada vez mejor recibidos, por eso yo creo que los mapuches nos tienen un poco de envidia.

Por otro lado, la cordialidad continental se transforma en un contexto favorable para comunicar las diferencias culturales, puesto que en tanto comunicación, la respuesta a recibir se espera sea positiva. Veamos a continuación algunas experiencias que se me narraron y que detallan este sistema de relaciones interétnicas abiertas a la comunicación de diferencias culturales.

Continentales y rapanui: curiosidad y oportunidades.

Todos mis interlocutores, independiente de su edad, me manifestaron que perciben que ellos, en tanto rapanui, no pasan desapercibidos para la sociedad santiaguina y que en una situación de contacto interétnico cualquier signo que otorgue sentido de pertenencia étnica produce de inmediato la curiosidad del continental. En la situación más cotidiana y sin importar el contexto, el signo manifiesto motiva preguntas. Por otro lado, los rapanui en cierta medida motivan que se les pregunte por su pertenencia, puesto que experiencias previas le han demostrado que comunicarla les ha permitido establecer y consolidar relaciones cordiales. Meherio Rapu me comentó que *ser rapanui acá en el continente es un*

plus porque a la gente le gusta la isla, te preguntan y tú caes bien porque les respondes sus inquietudes que tienen de la isla.

Las preguntas de los continentales siempre se refieren a las prácticas culturales más vistosas, tales como los bailes, las letras de las canciones, los tatuajes; a fragmentos de la historia referidas a temas arqueológicos, cómo hicieron los *moai*, cómo los trasportaban, qué si es verdad qué hubo guerras, que si se practicó el canibalismo, si es verdad que la isla se pobló desde América e incluso, si es verdad que allá andan desnudos o qué si las mujeres u hombres no tienen inhibiciones sexuales. Junto con estas inquietudes también interrogan por la experiencia personal del isleño en el continente, ¿cómo te has sentido acá?, ¿cómo es que llegaste?, ¿por qué te viniste?, y de la mano comentarios como: que linda es la isla, me encantaría conocerla, tan linda que es la gente, sus bailes, su sensualidad.

Esto último es una noción clave para comprender las relaciones entre continentales y rapanui, puesto que estos se acercan a ellos desde dicha concepción, anclada como hemos dicho en una larga historia de representaciones coloniales difundidas en múltiples soportes.

Lenky ejemplifica lo anterior con una experiencia:

-El rapanui se siente orgulloso de demostrar que es distinto. A mi me pasa por ejemplo, voy a un cumpleaños, y voy invitada como la Lenky, la amiga de tal persona y yo llego al cumpleaños y no soy la conocida en el grupo, entonces trato de no decir que soy rapanui, no por ocultarme, sino por no desviar la atención, porque siempre me ha pasado que alguien dice: ella es de Isla de Pascua -refiriéndose a mí- y se centran todas las miradas, o más que las miradas, la atención, y empiezan a preguntarte: que cómo es la isla, si es linda, si es aquí, es allá, que cómo es Hotuiti, y la teleserie Iorana, ¿es verdad lo que salía ahí?. Entonces tú empiezas a decir, a dar explicaciones, a hablar. Eso es lo típico que a uno le pasa, y al final, fijo que te piden que bailes.

Según lo anterior, el contexto interétnico continental-rapanui actual es un espacio abierto para la expresión de bases culturales evidentes de identidad étnica, como la lengua, la

danza, la música y los atuendos. Estos indicadores son valorados -en tanto curiosidad exótica- por los continentales, pero por otro lado, los rapanui los han hecho herramientas para establecer relaciones positivadas. Planteamos entonces que existe un contexto que permite la comunicación discursiva y la valoración en el habla de las bases culturales, y que a través de este discurso valorativo, la consolidación de una identidad étnica rapanui.

A Juan le pregunté si él creía que estando en el continente existían dificultades para expresar aspectos culturales que considerara relevantes. Pensando en las experiencias de rechazo que se me habían narrado para años anteriores, me respondió:

-Yo creo que no, creo que se hacen más espacios para manifestarlos a la misma gente de acá, porque uno se encuentra con la necesidad de transmitir lo que uno sabe y la esencia de nosotros al resto de la gente que en ese momento es ignorante con respecto a lo nuestro, como la lengua, la música o los bailes. Entonces por eso uno se siente más a gusto dando a conocer lo nuestro.

En el mismo plano, Carolina Tepano, se refiriere a que sus compañeros de universidad manifiestan interés y curiosidad por la Isla de Pascua por lo que ella siempre está resolviendo sus dudas:

- Me han tratado bien, me preguntan de la isla todo el día. La mitad del curso quiere ir a la isla. E incluso tuve suerte, porque hice un taller de baile para explicarles no solamente que bailaran, si no que entendieran bien los bailes, que entendieran que no era llegar y moverse lindo, sino que cada baile, cada movimiento es una historia, es una parte de mi cultura.

La comunicación de la pertenencia étnica, ya sea mediante el uso de signos manifiestos y en el habla resulta ser un facilitador para el desarrollo de la vida en Santiago, puesto que ante la curiosidad continental, la respuesta rapanui es apreciada. Es común que los rapanui manifiesten que el comunicar su pertenencia étnica les *abre las puertas*, refiriéndose al recibimiento continental, sobre todo en ámbitos económicos, burocráticos y amoroso-

sexuales. Pero hay que agregar a ello que también se cierran otros, ya que el predominio del acercamiento a los rapanui a partir de estereotipos, reduce la expresividad de estos, fijándolos a espacios claramente delimitados y motivando también otras facetas de discriminación étnica, siempre desde prejuicios.

Diego Pakarati, por ejemplo me señaló que al realizar trámites burocráticos, expresar su distinción étnica provoca efectos positivos:

-Tú llegas a cualquier oficina y presentas tus documentos y te dicen: Ah! eres pascuense. Yo explico que no, que soy rapanui. Entonces con la explicación se hace una diferencia, y desde luego se nota un trato diferente hacia uno por el hecho de ser rapanui. Además ya conoces a la mayor parte de la gente en las oficinas donde uno va entonces te ayudan a hacer tus trámites y te tratan bien.

Por otro lado, Juan y Meherio plantean aspectos ligados a su educación universitaria y las relaciones positivadas que han tenido al comunicar su pertenencia étnica en dicho contexto. Juan ha recibído becas, mientras que Meherio nota un trato distinto de los profesores. Juan me comentó:

-Me ha resultado todo bien cuando digo que soy rapanui, me han dado becas en la universidad, he conocido gente, tengo hartos amigos y contactos que uno necesita tanto hoy en día, entonces el ser rapanui te abre todas esas posibilidades, facilitándote la vida acá.

Por su parte Meherio me planteó que:

-...en la universidad yo he sentido que con los profesores, igual estudio harto, ¡pero me tratan tan bien, me tratan mejor!, que de repente mis compañeras me han dicho que de repente vienen profesores y me saludan a mí nomás, pasan y dicen hola cómo está la pascuense...

Los contactos, tan necesarios -como lo dice Juan- hacen referencia a la ayuda que por lo general los continentales prestan a un rapanui, a quien imaginan recién llegado al continente y completamente desorientado en la gran ciudad. Estas actitudes son percibidas como un recibimiento cordial, interesados en ayudar al rapanui. Hanny Atan me contó algo similar: cuando llegó al continente sus compañeras de clase imaginaban que no conocía nada tecnológico, que la vida moderna le era ajena. Así, siempre le estaban explicando como funcionaban ciertos artefactos:

-Al principio me veían como que era muy nueva en todo lo del continente, como que no sabía nada de autos, Internet, computadores. Ellos pensaban que eso era nuevo para mí y me trataban de enseñar a usarlos. Yo les decía que vivía allá pero que no estamos tan aislados tampoco.

De hecho, muchos rapanui se jactan que ellos conocieron mucho antes que en el continente los discos compactos. La afluencia masiva de turistas europeos, asiáticos y norteamericanos, hace que en la isla se conozcan los avances tecnológicos al mismo tiempo que en el continente. Los rapanui, al expresar que algo es bueno, dicen *láser*, algo es *láser* – signo de modernidad tecnológica.

John Tuki, me describió sensaciones del buen recibir de los continentales en el contexto del espacio público:

-De la gente aquí en Santiago, en algunas cosas, yo soy agradecido de ellos, por dar su confianza. Porque si una persona te saluda mal ya entras a pensar que no te encuentras bien con la gente. Yo mismo, en el trayecto del trabajo, o al momento de ofrecer ayuda a otras personas, o subir y bajar de una micro, se ríen, te dan las gracias. Tú te quedas contento con eso, porque significa que la gente no te mira mal.

José Tuki, por su parte me señaló que las relaciones con las mujeres continentales eran buenas, sobre todo porque a ellas les gustan los hombres rapanui. Las relaciones de carácter sexual entre hombres rapanui y mujeres continentales son, por decirlo, recurrentes y

además estas contribuyen a establecer un estatus sexual del rapanui. José me comentó que entre ellos compiten por quién está con más mujeres continentales a la vez, una forma social que existiría en la isla y que José explica por la falta de mujeres isleñas:

-El sistema social de los hombres es que en la isla no hay muchas mujeres, entonces, cuando llegan las turistas es una cuestión de competencia, es así como: a esta me la agarro yo, a esta tú. La idea es quién puede, entonces ésa es otra forma social que me inculcaron, entonces si yo logro conseguir a la mina más rica, más sexy, más bonita, más perfecta, gano yo. Y eso es reconocido por tus amigos. Esa es una parte social bien loca, porque es demasiado cambio entre la isla y el continente, porque acá se da también la competencia, pero es más grande, la competencia es: con cuántas puedes andar. Si al final a todos nos gusta conquistar, nacimos conquistadores, ¿eso es malo o es bueno?

Por otro lado, muchas conquistas son vistas como oportunidades no sólo económicas para tener un buen pasar en el continente, sino también por el estatus que una conquista bien evaluada plantea al interior del grupo de amigos. Recuerdo que en una oportunidad, después de una *Taote o te Zouk*, me fui a seguir de fiesta con un grupo de jóvenes isleños al departamento de una mujer continental que habían conocido en el local -ella, por su parte conocía de antes a algunos del grupo. Uno de los rapanui me comentó de la dueña del departamento: *con esta mina lo tienes todo, departamento, auto y más encima es rica. Pa que quiero más... ¡¿no!?*

Las experiencias narradas indican la importancia que los rapanui asignan a la etnicidad en el espacio urbano. En primer lugar al manifestar su pertenencia étnica mediante los signos manifiestos, o al comunicar diferencias culturales, en el habla o en el comportamiento, va erosionando el anonimato de la forma de vida urbana, construyendo instancias de reconocimiento. Junto a ello, recibir actitudes que consideran cordiales del continental, una simpatía que busca *ayudarlos*, y también poder establecer relaciones positivas y tener oportunidades de un buen pasar en el continente: económico, material y sexualmente hablando.

Es relevante señalar que muchas veces la etnicidad, así configurada, se ha valido de las mismas estructuras de la vida urbana. Entre la dicotomía anonimato/reconocimiento, los rapanui serían auténticos; en la ciudad en tanto heterogénea y densamente poblada, los contactos pueden ser múltiples y para un sinnúmero de fines, al igual que ampliar las oportunidades de un buen pasar (valiéndose tanto de la ampliación de mundo como de la integratividad), y por último usando el anonimato e individualidad urbana para establecer relaciones amorosas, como lo señaló José, puesto que las mujeres conquistadas al no conocerse entre ellas, facilitan la competencia que él me señaló. De ese modo comunicar la pertenencia étnica y las diferencias culturales se tornan relevantes para los rapanui en la ciudad de Santiago, quebrando y usando la forma de vida urbana a su favor.

Interacción con los otros indígenas: reconocimiento de la totalidad cultural.

Los rapanui consideran que a partir de la promulgación de la ley 19.253 fueron denominados como indígenas -aunque como ha quedado manifestado han sido considerados indígenas desde antes. Para el Estado su ámbito de acción se contiene en dicha legislación y por ende por la política indígena de Chile (que por lo demás tiene un fuerte sesgo ruralista). Por este motivo es que a partir de 1993 los rapanui comenzaron a interactuar de manera más directa con mapuche y aymara principalmente, pero sin consolidar un movimiento o instancias organizativas pan étnicas, sino más bien, bajo un contexto de una amplia discusión sobre la relación Pueblos Indígenas-Estado, donde los rapanui plantean ser una minoría dentro de las minorías, o miembros de los *pueblos chicos*⁴⁹, como se piensan en comparación a los mapuche y aymara⁵⁰.

Lenky está vinculada a los espacios de acción y discusión en política indígena, por lo que ha compartido experiencias con otros dirigentes de los pueblos mapuche y aymara. De

⁴⁹ Pueblos chicos estaría refiriendo a los demás pueblos indígenas que tendrían un peso político menor en la política del Estado y que se verían avasallados por las demandas de los pueblos demográficamente mayores. Es común indicar que la política indígena es *mapuchizada*, vale decir, los problemas y soluciones están en el mundo mapuche.

⁵⁰ Los grandes temas de discusión política han estado centrados en el reconocimiento constitucional y el ejercicio de derechos políticos y territoriales, negados por el Estado. Interesantes serán los resultados del trabajo que realizan Ximena Lagos y Bárbara Escobar en torno a la trayectoria de la demanda autonómica del pueblo rapanui, su investigación de Tesis de Licenciatura en Antropología en la U.A.H.C.

sus relatos se puede apreciar que allí las imágenes de lo rapanui operan tan fuerte como con los continentales, sobre todo en los espacios de acción esperados para cada pueblo. Lenky lo ejemplifica:

-Cuando trabajamos en las mesas regionales para los Pueblos Indígenas para un acto que había que hacer empezamos a repartir qué pueblo hacía qué cosa, entonces empezaron: los mapuches van a traer una machi que va a dar una bendición, los aymaras van a hacer el discurso, y los rapanui van a terminar con un baile. Entonces yo les dije: ¡no, nosotros no vamos a terminar con un baile!, ¡nosotros siempre con bailecito! Entonces me preguntaron: Lenky, ¿entonces qué? - nosotros vamos a hacer la bendición inicial. Y la respuesta fue de sorpresa: ah! ustedes también pueden hacer una bendición. Pero claro que sí -les respondí. Entonces yo le pedí al koro Toteva que hiciera la bendición ancestral, desde la visión ancestral.

Lo anterior indica una lucha por el reconocimiento de la autenticidad cultural en tanto totalidad, puesto que los rapanui, para muchos, sólo bailan. El reconocimiento en este sentido pasa por instalarse desde la totalidad negada, en la cual los simbolismos étnicos (Eriksen: 1993) recalcarían las distinciones que plantean las expresiones, principalmente, lingüísticas, históricas y religiosas, las que son también esperadas como signos de distinción entre unos y otros, entre rapanui y los otros pueblos. Por ello que en la actualidad los rapanui están llevando a cabo un proceso que podríamos denominar de *visibilización*, intentos simbólicamente cargados de expresión de sus particularidades étnicas mediante los signos manifiestos en un contexto interétnico-indígena, y también con su aparente *apertura* de *explicar* su cultura al resto. Lenky señala como ejemplo de este proceso su petición al *koro* de demostrarles a los otros pueblos indígenas la totalidad cultural que abarca aspectos religiosos. Podríamos además inscribir en estas mismas líneas la protesta contra la instalación de un Casino en Rapa Nui que realizaron los jóvenes estudiantes, la cual ya describimos páginas atrás, que incluyó una reivindicación política tendiente a la protección de la autenticidad cultural, siendo el Casino de juegos un factor que la hacía peligrar.

Ahora bien, las relaciones entre rapanui y los otros pueblos no han estado exentas de roces y conflictos, en especial con el pueblo mapuche. Tensiones que son explicadas desde concepciones étnicas, ya sea por diferencias culturales o, como vimos más atrás, por el carácter de las relaciones interétnicas con los chilenos no indígenas. Un acontecimiento ha empañado las relaciones rapanui -mapuche, que sigue repercutiendo en la actualidad, se trata del incidente en el *Hogar de Estudiantes Indígenas* de CONADI ubicado en la calle Suecia en la comuna de Providencia. De dicho establecimiento los residentes mapuche expulsaron a los estudiantes rapanui en Marzo del año 2003.

Conflicto en el hogar de estudiantes.

Como todos los años, los jóvenes rapanui que estudian en Santiago volvían de pasar sus vacaciones de verano en la isla, de ellos, un grupo de cinco isleños vivía durante el año académico en el hogar de la calle Suecia. Cuando llegaron al recinto al iniciarse el año académico se enteraron que la residencia había sido tomada por los estudiantes mapuche quienes exigían a CONADI que dicho establecimiento fuese habitado sólo por miembros de su pueblo, tal cual rezaba un acuerdo entre la institucionalidad y los dirigentes mapuche, hasta esa fecha incumplido. Por esto los mapuche concretaron su demanda con la expulsión de los estudiantes rapanui.

Ese día, recuerda Sergio Tepano, uno de los estudiantes rapanui involucrados, la situación fue violenta y tensa, el mismo estaba decidido a entrar a la casa y tensarse a golpes con los dirigentes mapuche. Sin solución al conflicto, aquel día los estudiantes rapanui fueron reubicados en una pensión, para finalmente ser llevados -meses después-a un nuevo hogar indígena en Santiago Centro.

Los jóvenes acudieron al alcalde de Rapa Nui, Petero Edmunds y al Presidente del Consejo de Ancianos, don Alberto Hotus, quienes hicieron gestiones sin llegar a buen

término. Hasta el día de hoy el hogar es habitado sólo por estudiantes mapuche, y los rapanui siguen llegando al hogar de Santiago Centro.⁵¹

Le pregunté a Sergio sobre las causas que él creía habrían motivado el incidente y me señaló que las diferencias culturales entre ambos pueblos desencadenaban generalmente conflictos al interior del hogar, pero que además creía que los mapuche les tenían sentimientos de envidia:

-Yo creo que todo fue por envidia. Siempre dentro de la casa había problemas entre nosotros porque somos muy distintos, por ejemplo, nosotros somos de compartir, de invitar a la gente y a los taina⁵² a compartir con nosotros. Siempre llevábamos gente a carretear con nosotros, hartas minas ricas. En cambio ellos no, porque ellos son más cerrados, más enojones, y nosotros más alegres, buenos para hacer fiestas, y ellos veían eso, que llevábamos minas ricas y ellos no podía hacer eso porque no los pescaban. Entonces yo creo que fue por pura envidia, por eso que nos echaron de la casa.

Esta explicación del conflicto es la que actualmente dan otros jóvenes rapanui que no estuvieron directamente en el conflicto, pero que conocieron la versión de los involucrados. Por ello estos acontecimientos han sido emblemáticos para la futura relación entre jóvenes rapanui y mapuche. Por un lado, los rapanui consideran que la ocupación por parte de los estudiantes mapuches transgredió un derecho de propiedad rapanui sobre el inmueble y que en algún momento debería ser devuelto, ahora, sólo para el uso rapanui. Por su parte, los estudiantes mapuche, tomaron la iniciativa por un incumplimiento del estado a su demanda, en la cual los rapanui fueron víctimas contextuales.

El actual hogar de estudiantes indígenas de Calle Suecia, durante la década de los setenta, fue una casa de acogida para los rapanui que llegaban al continente a cursar sus estudios universitarios. Antiguos residentes del hogar recuerdan que la casona fue donada

⁵¹ Mientras revisaba el último borrador de esta tesis supe que en el hogar de Santiago Centro mapuche, rapanui y aymaras estaban teniendo conflictos similares.

⁵² *Taina* es la denominación rapanui para los hermanos y primos, y que en la actualidad es extendido también a la noción de amistad.

por el Sindicato de Camioneros por gestiones de Maria Atan y los apoderados continentales para dicho fin. Luego, cuando se habilitó el Hogar Rapa Nui en Viña del Mar, a mediados de 1978, todos los rapanui que venían a estudiar al continente eran llevados a estas dependencias, por ser la isla dependiente de la Quinta Región, quedando el hogar de Suecia habitado sólo por estudiantes mapuche. Con el regreso de la democracia y la promulgación de la Ley Indígena comienzan nuevamente a ingresar estudiantes isleños al hogar de calle Suecia. Entre 1992 y 1994 la habitaron 8 estudiantes rapanui, cifra que se mantuvo siempre baja hasta el conflicto de 2003, año en el cual vivían 25 mapuche, 3 aymara y 5 rapanui.

Conocí también opiniones de estudiantes mapuche -no involucrados directamente en la toma- y, de segunda mano, la opinión de un estudiante aymara, testimonios que indican desde otro ángulo los conflictos que existían, pero que también son explicados bajo un argumento étnico.

De estudiantes mapuche escuché que los rapanui no se comprometían ni menos apoyaban la demanda autonómica y reivindicación territorial mapuche, tomando un posición más bien complaciente hacia el Estado, y donde además éste favorecía más a Rapa Nui que a la Araucanía. Incluso llegué a escuchar de manera despreciativa que los rapanui lo único que hacían era *bailarle al gobierno*.

Los estudiantes mapuche levantaron la demanda ante CONADI para la asignación de un hogar sólo para miembros de su pueblo, ya que así los conflictos cotidianos -como lo expresó también Sergio- terminarían de raíz. Ante la tardanza de la respuesta, la alternativa fue tomarse el inmueble. Pedro Cayuqueo, periodista del *Kolectivo Lientur*, a meses de haberse desatado el conflicto escribió para un portal en internet dedicado a la coyuntura mapuche:

“...la situación interna del hogar indígena nunca fueron las mejores, siendo los conflictos entre mapuches y pascuenses allí existentes un verdadero secreto a voces. Estos últimos mucho más pacíficos, bohemios y notoriamente menos comprometidos con la lucha de su pueblo en medio de la soledad del océano, desde siempre habían estado en la mira de

los dirigentes mapuches del hogar, todos ellos jóvenes más curtidos en el ámbito de la acción política y sensibles observadores de las movilizaciones, apaleos, allanamientos, detenciones y tragedias transmitidas a diario desde la zona sur...” (Cayuqueo, 2003: s/n).

Semanas después de la expulsión, una revista juvenil distribuida por el diario El Mercurio publicaba un pequeño artículo titulado “*Mi casa no es tu casa*”, en el cual entrevistaban a Javier Hereveri, uno de los estudiantes rapanui expulsados y a Javier Condori, estudiante aymara habitante también del hogar. Este último expresó en dicho artículo -el que lo sindicaba como neutral- los hechos que desencadenaron los incidentes.

“Los problemas con los pascuenses eran más bien domésticos: las fiestas, que son gritones, que se comían la comida del resto. Cosas así. Ellos son súper fiesteros, les gusta la música fuerte. Son de esos tipos que no te hablan sino que gritan. Siempre llegaban con minas y gente de afuera. A veces iban a golpearme la puerta para que fuera a carretear con ellos. Yo tenía que apagar la luz y hacerme el dormido. Eso durante la semana. Y como hay gente mapuche que trabaja y estudia eso molestaba mucho. Por esa razón empezaron los problemas entre ellos...” (Ibáñez, 2003).

Por otro lado, Luis Atan, quien vivió en el hogar el año anterior a que se produjera el citado conflicto, me explicó su versión de lo acontecido:

-Cuando yo vine el año 2002 por primera vez a Santiago, viví en el hogar, y yo recién ahí vine a conocer a la etnia mapuche. Ellos se sienten marginados, pero se marginan ellos solos. Por ejemplo, nosotros éramos cuatro rapanui, y a nosotros siempre nos iban a ver, estudiantes, cualquier persona que quisiera saber sobre nuestra cultura, porque nosotros somos abiertos hacia la gente, en cambio ellos no. Todavía tienen ese rencor de que tanto años que les quitaron las tierras, pero yo vi que no eran muy abiertos y que eran cerrados de mente, cerrados total. Con nosotros siempre tenían problemas, lo que terminó con que ganaron echando a los rapanui. De hecho la casa está llena de carteles, ¡Oye si es una residencial estudiantil, no una cuestión política! Los mapuche siempre estaban buscando

pleito, muy mala onda. Cuando llegaba un continental les decían huinca, con un gran rencor hacia la gente continental, nosotros no, nosotros somos todo lo contrario.

Como se puede argumentar, rapanui y mapuche explican el conflicto mediante los contrastes culturales que cada cual considera del otro, expresados en estereotipos étnicos. Mientras Pedro Cayuqueo describe a los rapanui como *bohémios y pacíficos*, y a los mapuches como *luchadores, guerreros*; Luis Atan y Javier Hereverí por su parte los distinguen entre *cerrados y abiertos de mente, resentidos y amistosos*. Estas relaciones expresan la configuración de estereotipos étnicos (Eriksen, 1993) que explican las relaciones diferenciadas hacia los *continentales* (usando la clasificación rapanui). Por un lado los rapanui ven a los mapuche como *enojones, enrabiados y cerrados*; y por su parte los mapuche ven a los rapanui como *fiesteros, descomprometidos* e incluso *elitistas*; los rapanui, a la vez, consideran a los mapuche *conflictivos*; y estos a los rapanui *livianos*. Estas ideas de los unos y los otros hacen referencia al conocimiento cultural que cada cual tiene del otro, y en este conflicto les justificó, tanto a mapuche como rapanui, los acontecimientos. Los primeros expulsaron a los segundos por fiesteros y poco compromiso político, mientras los segundos explican su expulsión por envidias. Pero el conflicto mismo consolidó dichas percepciones, puesto que en la actualidad este incidente sigue marcando - aunque en menor medida- las relaciones entre los jóvenes rapanui y mapuche y los estereotipos de unos y de otros se mantienen con la misma vigencia.

Lo complejo de esta situación es cómo las ideas estereotipadas que se han construido para incorporar, transformar y subordinar la diferencia cultural en una homogeneidad nacional (Briones, 1998) y que han sido el sostén ideológico para edificar relaciones discriminatorias de la sociedad no indígena hacia estas, pasan a formar parte de las nociones que las mismas sociedades así alterizadas poseen las unas de las otras -al parecer sin mayores cuestionamientos. Creo que una respuesta tentativa podría apuntar a que dichas estereotipaciones son empleadas en función a los mismos criterios bajo los cuales han sido creados, hacer de las diferencias culturales un argumento para la inferiorización del otro (Briones, *op.cit*), puesto que toda estereotipación implica siempre una distorsión.

Todas las experiencias hasta aquí narradas, desde el recibimiento continental del rapanui en la década del 70, el aparente carácter cordial de las relaciones interétnicas entre continentales y rapanui y el conflicto acontecido en el hogar de estudiantes, nos permiten reconocer que las imágenes de unos y otros, los estereotipos étnicos, encausan las relaciones interétnicas y las dotan de un carácter y una motivación. Daremos a continuación una mirada a la relación que establecen los rapanui frente a las imágenes especulares que se han cimentado para acercárseles y cómo también ellos perciben a los continentales.

II. REFLEJOS RAPANUI: IMÁGENES DE UNOS Y OTROS.

De cómo los rapanui perciben a los continentales.

Si bien los rapanui estiman que tienen buenas relaciones con los *continentales*, han construido imágenes sobre ellos que son más bien negativas y se fundamentan en los contrastes que perciben. Los rapanui, al contrastar sus bases culturales se han formado una imagen estereotipada de cómo serían los continentales.

En el orden de las relaciones interétnica, los contrastes más notorios que los rapanui consideran que los diferencian del resto tienen que ver con dos grandes aspectos. Por un lado existen lógicas de competencia y cooperación en el establecimiento y mantención de relaciones sociales, y por otro, concepciones y tabúes sobre el cuerpo y la sexualidad.

Respecto a los criterios y lógicas de competencia y cooperación los continentales les parecen a los rapanui personas *avaras*, con nociones de propiedad muy marcadas y que no practican el principio básico con que los rapanui basan sus relaciones, la *reciprocidad*. Muchas actitudes continentales les parecen *no-recíprocas*, lo que les explica la característica soledad de la vida urbana, puesto que para evitarla, según lo que ya vimos en el capítulo pasado, hay que compartir entre unos y otros.

Lo anterior toma sentido en el desarrollo de esta tesis al considerar las experiencias narradas en el Capítulo sexto sobre todo en lo referente al ámbito doméstico y de recreación, donde la distribución de alimentos -por ejemplo- era el principio mediante el cual se establecían relaciones cordiales y de colaboración, pero donde además se ponía en juego el prestigio familiar. Bajo el concepto de que la comida nunca es negada, fui siempre recibído en sus casas, y los *umu ta'o*, como vimos, expresaban la capacidad de la familia organizadora de gestionar la acumulación de víveres, la organización del trabajo y posteriormente la distribución de los alimentos. Estas dos prácticas sociales rapanui son contrastadas con algunas prácticas *continentales* dentro de los mismos ámbitos, domésticos y de recreación o congregación. Anakena lo ejemplifica con una amiga continental:

-Tengo una amiga que a veces me invita a tomar once, me llama por teléfono y me dice: 'Te invito a tomar once en mi casa'. Yo voy, pero cuando llego y ya llevamos un rato conversando me dice: 'ya po' amiga, ¿a qué hora va a ir a comprar pan?'. Entonces yo pienso '¿y tú no me habías invitado a tomar once y me estai diciendo anda a comprar pan?' Ya ok, voy a comprar pan para la once de mi amiga, que me invitó a tomar once. Entonces uno va aprendiendo y va conociendo a las personas y no me gusta, siempre es ¿y qué pones tú amiga? Vamos a hacer un asado ¿y qué pones? Eso en la isla no pasa, si uno invita, invita con todo, nada de eso de y qué traes tú.

Reforzando la idea anterior, Lenky considera que los continentales, bajo las concepciones de reciprocidad rapanui, están en una constante competencia, tratando de demostrarles a los otros que uno es mejor que el otro. Para Lenky, los continentales son habidos a acumular y a competir por ello, mientras que los rapanui -dentro de su propia concepción- resuelven la competencia de otra manera, mediante la cooperación.

-Los continentales a diferencia de nosotros -señala Lenky- les gusta acumular. Acumulan, no se por qué, pero creo que para compararse con los otros. No es una cosa personal, de que me gusta tal cosa y me la guardo, sino que es por el otro: es que mi suegra, tengo que demostrarle a mi suegra que yo puedo; tengo que demostrarle al vecino que yo soy más que él; tengo que demostrarle a mis compañeros que tengo que sacarme

un siete, aunque sea copiando. Ese tema de hacerte tonto tú mismo, de hacerte trampas tú mismo, no es contigo mismo, es con el otro. Nosotros lo solucionamos de otra manera, el otro es la comunidad, es el compartir, el estar todos bien. Si yo tengo esto, ¡bueno! compartámoslo.

Petty Tuki, en el mismo sentido, reconoce rasgos de la personalidad del continental de sentirse de un estatus social superior. De esta manera, en la medida que ha acumulado cosas, conocimientos o cualquier otro bien valorado, piensan que ascienden en estatus social, lo cual, dentro del análisis de Petty, los haría cerrarse en sí mismos.

-El chileno cree que él siempre va a ser superior a otras personas, pero en realidad tienen poco mundo. Y eso que nosotros estamos más lejos que ustedes, y siento que además se encierran tanto en cosas que no tienen gran importancia. Nosotros le damos importancia a las personas, no tanto a las cosas materiales. Yo creo que eso es lo que nos diferencia mucho, el hecho mismo de ser así ya nos diferencia cualquier cantidad. Ustedes viven para pagar cuentas, nosotros no, nosotros la pasamos súper bien, si hay que pagar cuentas 'ah, mañana vemos como lo hacemos'. Puede ser que ustedes sean más ordenados, pero ¿la pasan mejor que nosotros?, a ustedes, les da cáncer, les da esto, andan tan preocupado de las cuentas, están recién naciendo y ya tienen que pagar cuenta, es impresionante...

De este modo acumular o distribuir, competir o cooperar; cerrarse o abrirse son los principios que fundamentan, desde la mirada rapanui, diferencias entre ellos y los continentales en las maneras que ambos tienen de concretar y afianzar sus relaciones sociales. De este modo, y según la interpretación rapanui, mientras el *continental* tendería a la individualización, ellos apuntarían a la colectivización; si los continentales asumen una forma de vida urbana basada en el anonimato y la individualización, los rapanui se resisten a ella mediante la cooperación basada en la pertenencia étnica y familiar.

Junto a las lógicas de concretar relaciones, los rapanui se han formado un concepto sobre las conductas estandarizadas del continental (un carácter o *ethos*), que describen de dos

caras, una exterior expresada hacia los otros, hacia un público; y una privada. Esto algunos lo denominan *doble estándar*, hacia el resto de las personas se muestran muy serios, *empaquetados*, formales; pero en su interior poseen pasiones no desatadas, reprimidas, las cuales se expresarían en el gusto por el exotismo sexual, el cual dirigen hacia los rapanui. Petty Tuki describe:

-Acá ustedes son medio conservadores, entre comillas, porque por abajo shuuuu!, Nosotros hablamos todo sin temor, en cambio ustedes lo hacen por debajo de la mesa. El chileno es un poquito morboso, a lo mejor los han mantenido aquí más restrictivo respecto al sexo, en cambio nosotros no tenemos problemas con eso, porque es natural, normal.

Basada en estas concepciones erotizadas de los rapanui, algunas mujeres se han enfrentado a innumerables malos entendidos en sus relaciones con chilenos y chilenas, donde las actitudes rapanui frente al otro, basadas por ejemplo en una distancia social diferente, más cercana, podían ser interpretadas por el continental como una insinuación sexual. Lenky me narró dos experiencias relacionadas a estos malos entendidos:

-Carlos me hacía ver cosas que yo no comprendía al principio, como por ejemplo que nosotros somos muy de tocar a las personas, entonces él me decía que tuviera cuidado con eso porque me iban a mirar de otra manera, él me explicaba la mirada del continental, que para ellos eso es una insinuación sexual. Entonces yo le decía que no tenía nada de malo, pero de a poco me fui dando cuenta que me miraban como muy coqueta. Si cuando yo llegué salía en short o en pareu amarrado a barrer, a jardinear, entonces las vecinas me miraban así como que le iba a quitar a sus maridos.

Podemos señalar que en el ámbito de la sexualidad existe un persistente hilo de estereotipación donde los rapanui son alterizados al representar una ruptura de los criterios continentales. En muchas ocasiones estas nociones terminan inferiorizando a los rapanui a una expresión sumamente tergiversada de ellos donde el único espacio permitido de expresión de su singularidad, es en el plano sexual. De las relaciones interétnicas en la actualidad lo que más se destaca es una connotación sexual empleada por los continentales

para acercarse a ellos, como queda de manifiesto en los malos entendidos que narró Lenky. Esta imagen, como hemos dicho, se ha formado por todo el aparataje discursivo difundido sobre Rapa Nui, en tanto cultura e isla, dentro de la cual el estereotipo erotizado, desnudo y sensual es el más frecuente (Capítulo Cuarto). Es la imagen que se ha aplicado tanto a hombres y mujeres rapanui, pero con la cual estos se relacionan de manera distinta. Veamos cómo estas ideas se expresan en las relaciones interétnicas contemporáneas.

De cómo los rapanui perciben que los continentales los ven.

Hombres y mujeres continentales conciben a los rapanui como sujetos eróticos. Las mujeres continentales ven en el rapanui a un hombre con un físico y una actitud frente a ellas distinta que el continental. El rapanui para ellas no representa inhibiciones sexuales y además presentarían una virtuosidad en la materia. Por su parte, el hombre continental ve a la mujer rapanui bajo las mismas ideas, pero la relación que estas últimas establecen con dichas nociones difiere de las del hombre rapanui.

Páginas atrás señalé el foro de Internet *Kitemate*, en el cual se da información sobre las fiestas *Taote o te Zouk* e indiqué que además ahí circulan expresiones de los estereotipos que se han formado de los unos y de los otros. Aquí dos ejemplos que evidencian la mirada erotizada a los rapanui.

Un mensaje escrito por un hombre que se identificó como continental escribe sobre las mujeres rapanui:

“lo bueno de la fiesta es que habían hartas minas ricassss, #@%#!n [sic] la cagaron para ser enteras exóticas....las pascuenses la llevan... me sorprendió una cosa, una de las minas que encontré rica, me dijeron que era pascuense, la rubia, alta que bailaba pascuense en la fiesta con el que se mando la caga, muy linda la mina, aunque parecía más de acá que de allá, pero en buena onda, sin discriminar a nadie. Y la mina del peto blanco también estaba arto [sic] wena [sic], la famosa reina. Y para que decir las otras, si en verdad estaban todas regias, la que estaba en el bar, tb [sic] estaba buena. Espero los*

hermanos pascuenses no se molesten por los piropos a sus mujeres, se los dice un hermano continental que los estima demasiado. Iorana. ¡¡¡sigan así chikillas!!!! [sic]” (Kitemate, 24 de mayo 2006).

Otro escrito, ahora de una mujer continental señala sobre los hombres rapanui:

“a mi me encantan los Rapa [sic] son unos mijitos ricoooooos muy riüicos [sic], pero pa un ratito no más! Ah y sin trago porque le dai trago y cagaste! ji, ji, ji” [sic] (Kitemate, 1 de marzo 2007).

Detengámonos un momento para desmembrar los efectos de dichas citas. No está demás señalar la carga erotizada con la cual se describen a los rapanui -hombres y mujeres- pero además predomina un discurso que generaliza y construye una idea de belleza de todos los isleños presentes. Así el relato del hombre continental señala *‘estaban todas regias’* y por su parte, el relato femenino, escribe *‘son unos mijitos ricos’*. Si bien este efecto discursivo puede no ser peyorativo, las siguientes líneas de descripción hacen de la alterización, un argumento de inferiorización.

El relato de la mujer continental plantea dos advertencias -como si estuviese aconsejando a un grupo de personas- por un lado señala que los rapanui son para *‘un ratito no más’* lo que implica una relación de interés y con “valor de uso” dado al isleño, de claro contenido sexual. Esta *cosificación* de la persona -valorado en función del uso (sexual) que se le puede dar- le suma la segunda advertencia, que se acopla a otro estereotipo, de los isleños son borrachos, y así como lo plantea, un isleño borracho es un problema. Se acaba así el exotismo.

El relato masculino emplea otros criterios de alterización que plantean el quiebre con el aspecto racial del estereotipo. Le sorprendió la isleña rubia, un rasgo distintivo que desencaja en la imagen del isleño moreno y tropical, y de ahí la primera respuesta, la negación de la pertenencia étnica *–parecía más de acá que de allá*, escribe. Pero, donde el estereotipo es inmediatamente encajado en otro rasgo distintivo de éste, *‘que bailaba*

pascuense’, plantea. Por último, termina señalando que las mujeres isleñas son propiedad de los hombres, en su escrito se excusa ante los hombres rapanui para evitar su molestia, lo que hace emerger el carácter, tendiente a la violencia, de los isleños, otro de los criterios de alterización vistos, donde también se acaba el exotismo.

Para los rapanui, la desnudez expresada en las danzas es la principal razón de la estereotipación erotizada -además que entre ellos se reconocen físicamente bellos. A John Tuki, por ejemplo, le han preguntado si en la isla la gente se viste en el cotidiano con los trajes de bailes (las faldas emplumadas, el sostén de coco, el *hami*) con comentarios además de la belleza de las mujeres o de los hombres.

-El continental altiro te dice que las niñas se ven bonitas, buenas las niñas que bailan ahí. Esa es la imagen de un hombre. Se imaginan que en la isla todavía andan desnudas. Las mujeres te dicen: me gustan los hombres porque tienen bonito cuerpo, tienen bonitos rasgos ustedes. Como parte sexual les gusta más a las mujeres, porque te comparan con un peruano, un boliviano o un mapuche, ellas te explican: tú ves a un chileno de buen cuerpo es porque hace ejercicio, pero ustedes -nos dicen- no hacen ejercicio, porque ustedes nacen así -eso dicen las mujeres- pero a los hombres les gusta más las mujeres de allá, dicen que es bonita.

Podemos entonces identificar que la concepción erotizada continental tiene un primer aspecto basado en lo fenotípico. La piel morena, el cuerpo magro y musculoso, marcarían supuestas diferencias físicas entre un rapanui y cualquier otro individuo en el continente, pero como ya vimos, esta alterización no encuentra respuesta en el plano empírico (la isleña rubia). Ahora bien, si sumamos a estas ideas los criterios de la desnudez y la danza, sobre todo el uso del cuerpo, el resultado es la erotización de los cuerpos. Meherio señala:

-Los hombres de allá son de andar sin polera, con un pareu amarrado; los mismos trajes para bailar de los hombres son mucho más destapados que los de las mujeres. Pero la idea del rapanui que mucha gente tiene es que andan sin ropa; porque claro, nosotros allá, el calor, el trato con el cuerpo es distinto, pasa aquí que bailamos y los hombres

bailan con un traje hami, y la gente se sorprende porque se les ve un pedazo del trasero y la gente es como ahh! No sé, y de repente nosotras salimos con un pareu y es como uuuyh!, Siempre está como esa mirada sexual.

En relación a lo anterior, John explica que existe un sistema de relaciones entre los sexos el cual se funda en la mirada erótica de unos y otros. De este modo plantea que es común que al hombre continental le atraiga sexualmente la mujer rapanui, por su color de piel, su pelo y su cuerpo, de caderas sueltas y pronunciadas. Por otro lado, plantea que la mujer continental siente atracción sexual por el hombre rapanui, bajo los mismos conceptos del hombre continental, su físico atlético y los movimientos pélvicos realizados en la danza. Los que para el continental representarían rasgos exóticos. Finalmente, que al hombre rapanui le atrae la mujer continental.

-Si tú le preguntas a una persona de aquí -explica John- que haya estado con una niña de la isla, te va decir maravillas de las cabras de allá. Pero por parte del hombre, uno siempre mira por las cuestiones sexuales, pero es todo al revés, a los de allá les gusta más estar con una niña de aquí, que con una de allá, o de otro lado, pero a los chilenos les gusta más las niñas de allá.

Se puede apreciar que el reflejo rapanui se establece primero bajo preceptos raciales, lo que luego encuentran sentido, o coherencia con aspectos culturales, como los son los trajes de plumas empleados en la danza, la desnudez que estos permiten y los movimientos mismos, los cuales tendrían para los continentales una connotación marcadamente sexual, fabricando un exotismo sexual. Los pronunciados movimientos de caderas -como hemos descrito en el Capítulo sexto- relacionan la desnudez con una concepción sexual. Diego Pakarati me explicó esta unión entre danza y erotización que los continentales se han formado:

-Yo he escuchado comentarios -me dijo- de que las chinchillas cuando bailan se mueven igual como se mueven en la cama, por el movimiento de sus caderas, que es típicamente polinésico. Eso está mal, pero es lo que piensan los continentales.

En el mismo plano, José Tuki plantea las diferencias entre las concepciones de un hombre continental y una mujer continental sobre un rapanui varón. Por un lado el continental ve al rapanui como alguien *tosco* y *al principio muy cortante*; una persona arisca, hosca, de difícil concreción de relaciones, que encuentra sentido con las excusas que se dio en el relato masculino páginas atrás (el rapanui como alguien violento). En cambio, la mujer continental considera al rapanui como una persona sexualmente potente, bella y simpática, tal como el relato femenino señaló. El rapanui para ellas -dice José- es:

-sexualmente viril, macho, por eso dentro de la visual que tiene el hombre y la visual que tienen las minas es distinto. Las minas ven a un hombre que las va poder sostener en sus dos manos, saben que van a estar con un hombre que les va saber cocinar, dar placer, hacer muchas cosas.

Otro comentario desde *Kitemate* evidencia la común aceptación de dicha estereotipación, una mujer continental, lejos de contradecir lo planteado por José, lo afirma aún más:

“...con respecto al tema de "TANGATA RAPA NUI EN LA CAMA" coincido con la chica que dice que hay hombres que están muy inflados en su imagen de virilidad y desempeño sexual y justamente son los más "TOP" de la isla. Es bien sabido que estos son temas de conversación tanto en hombres como en mujeres y cuando ese tema llega uno inevitablemente dice cómo fue su experiencia, no con detalles... simplemente dice si fue bueno o malo y la verdad es que entre amigas sacamos por conclusión que un hombre por el hecho de ser rapa nui no necesariamente es bueno en la cama y como bien han dicho anteriormente, son hombres de una cultura pero hay de todo... Creo que esto es bueno, para que algunas chicas, NIÑAS en su mayoría no se conformen con lo justo y no se deslumbren sólo por que pudieron estar con un rapa, que lo exótico no nuble su capacidad de lograr su placer. OTI” (Kitemate, 17 de julio de 2006).

Lo anterior entrega elementos relevantes para avanzar en la deconstrucción del estereotipo hacia los rapanui, en este caso el hombre rapanui. Se parte de la idea que el rapanui en tanto tal sería sexualmente eficiente, justificado por ser miembro de una cultura erotizada, uniendo una vez más erotismo con exotismo. Sumado a esto y que nos lleva al plano de las relaciones, reafirmando el interés notoriamente marcado por lo sexual con que las mujeres continentales se acercan al rapanui -estar con un rapanui en la cama- para comprobar si la imagen de virilidad polinésica -plano cognitivo de las relaciones- es real o no. En este sentido existe un interés en la comprobación empírica del imaginario construido.

Considerando los dos relatos, el de José y el de *Kitemate*, el marcado interés sexual es bien recibid.o por algunos rapanui (entre ellos José), y como ya hemos indicado, los hombres rapanui son más abiertos de relacionarse con mujeres continentales, y José lo explica:

-Una mina que está con su pololo continental no se siente a gusto, y cuando está con un rapanui si se siente a gusto porque la hace bailar, la hace reír, la hacer sentir placer, la hace sentirse femenina, el rapanui es el loco que hace piruetas, entonces eso es lo que a las minas les gusta.

Ahora bien, las relaciones que los hombres continentales quieren establecer con mujeres rapanui tienen como paradigma las relaciones entre las mujeres continentales y los hombres rapanui, que como ya hemos indicado son privilegiadas y recurrentes. El hombre continental espera recibir la misma respuesta de la mujer rapanui que la que recibe la mujer continental del hombre isleño: una cordialidad y seducción abierta. Pero las concepciones y relaciones de las mujeres rapanui con la imagen sensual son más bien molestas y rechazadas.

Anakena Rapu me comentó la percepción que su esposo tenía de la mujer rapanui cuando ellos se conocieron en la isla. Me planteó que él en un inicio veía a las mujeres más *liberales* en lo sexual, por lo que un encuentro de esta connotación sería más distendido e

inmediato, pero Anakena, cuando se conocieron le explicó: *Efectivamente yo soy liberal pero no libertina, de entregarme a cualquiera. Soy libre de decidir dónde y con quien ir, pero nada más. Esa idea es equivocada.* Y me siguió narrando: *Él llevaba una gran cantidad de condones, entonces le pregunté ¿qué, tú vienes a una guerra?! , y me respondió que pensaba que las mujeres de la isla eran más liberales en lo sexual, que esa era la idea que él tenía y que muchos otros tienen.*

Meherio plantea ideas similares, pero relacionado a los bailes. En su explicación los movimientos corporales y las vestimentas estimulan un interés sexual de los continentales que, al dejar estos al descubierto gran parte del cuerpo femenino (vientre, espalda, hombros, piernas) el baile sería ante todo erótico, y por tanto la bailarina, una bailarina erótica.

-Yo siento que la gente tiene una imagen de que las mujeres somos libíd.inales, sensuales, sueltas. La gente cree que por los bailes nosotras somos sueltas. Pasa, de repente que tú vas a un pub a tomarte algo y conoces a alguien y sabe después que tú eres de la isla y altiro ¡haaay morena, bailame! Entonces hay personas que tienen esa imagen de la gente en general de la isla, así como que allá es pura libertad, puro gozar, puro sexo, y que las mujeres son todas así, ahora no te voy a decir que no hay gente así, porque hay gente así, pero no todo el mundo es así.

En este mismo sentido Carolina Tepano me señaló: *hay personas que lo toman así como ser exóticos, como ser sexualmente exótico, pero hay gente que lo toma por ser de una cultura distinta lo toma como más importante.*

Dos lecturas de un mismo hecho. Para algunos, los bailes y la desnudez es una constatación de la figura erotizada de los rapanui, lo que implica inscribir las relaciones interétnicas en este ámbito, como lo expresaron mis interlocutores. Pero también, del modo que lo planteó Carolina, hay quienes que, esos mismos signos, los leen como indicadores de una diferencia cultural.

Podemos finalmente considerar el espacio cosificado de acción del rapanui en tanto exótico, pero como criterio de autoadscripción. El efecto del exotismo -desplazar a otros tiempo y lugares el objeto (Segalen, 1999) y opacar, desvirtuar y fijar el objeto (Mason 1998) disminuye al rapanui a una expresión de curiosidad, espectáculo y diversión, tal como cualquier otro objeto exótico (Mason, 1998). Pero como ha quedado señalado en la molestia de las mujeres rapanui frente la erotización, la relación ante las alterizaciones no es pasiva, ni menos complaciente. Los rapanui se esmeran en explicar, ya sea, para justificar la imagen sexual, como para darle otros contenidos. Estas explicaciones están sostenidas por bases culturales y una mirada retrospectiva a ellas.

El contrarreflejo a estas imágenes estereotipadas configuran un discurso identitario basado en la experiencia cercana con una Polinesia desconocida por los continentales. Polinesia que sujeta a los rapanui en la configuración de su etnicidad en Santiago toda vez que desde esta vinculación construyen parte de su estar en el mundo, de manera singular y auténtica, valiéndose además, del desconocimiento continental sobre la Polinesia misma.

III. CONTRAREFLEJOS: DISCURSO IDENTITARIO.

Polinesia cercana.

Al referirse a sí mismos, al explicar o debatir las imágenes estereotipadas de los continentales y, al tomar un lugar en el mundo, los rapanui se plantean siendo polinésicos. *Polinésico* es la categoría de autoadscripción en un nivel de integración que contiene otras categorías, entre estas rapanui, y opera, en primer lugar, como *categoría contrastiva*, es decir estableciendo diferencias y delineando fronteras entre ellos y el resto de la sociedad del continente. En el contexto urbano, y en la configuración translocal, *polinésico* separa el mundo social al cual los rapanui se enfrentan, separando una geografía (isla /continente) y configurando su identidad étnica (rapanui, en tanto polinésico).

Como distinción geográfica, los rapanui separan *isla* de *continente*, *mar* y *tierra*; dotándose de un determinismo geográfico que incidiría en las características culturales, y de esta, una separación radical de la categoría *indígena*.

Ya he indicado que para muchos los rapanui son considerados indígenas, pero la respuesta a esta clasificación es una negación profunda desde la vinculación al mundo polinésico (el *Ao Maori*). En este sentido, la experiencia de una Polinesia cercana, no solamente a través del contacto directo -el haber estado allí- sino que también, el verse similares en algunas bases culturales y, mediante una conciencia genealógica, hacen de fuerza centrípeta para configurar el sentimiento de pertenencia -una relación afectiva- hacia las otras islas del Pacífico.

La Polinesia cercana bajo las formas del contacto directo, conocimiento de bases culturales similares y conciencia genealógica, son pilares de la identidad polinesica rapanui, puesto que los inscriben en un mundo social más amplio, más allá de las fronteras físicas de la isla de Rapa Nui, y diferenciado de otro, el indígena. Cuando sumamos a esto las experiencias diaspóricas, y las esferas de relaciones interétnicas, lo que se fragua es una identidad rapanui translocal, del *aquí* (continente) conectada con el *allá* (isla) y con un rasgo de distinción frente al continente (indígena). Muchos rapanui han viajado a la Polinesia, siendo Tahiti el lugar más recurrente, algunos han partido a estudiar a Hawaii y otros a Nueva Zelanda, haciendo que la reflexión de pertenencia a un mundo más amplio, el *Ao Maori*, se confirme y que también aporte a una reflexión respecto a su autenticidad cultural, puesto que si bien se consideran polinésicos, también reconocen diferencias. Juan se refiere a los vínculos con la Polinesia:

-Hay un apoyo entre todas las islas de la Polinesia, hay gente rapanui que viaja a Polinesia. La isla, en cualquier lugar de la Polinesia es siempre bien recibida. Hay una hermandad entre polinésicos. Si tu eres tahitiano y yo rapanui, somos hermanos.

La Polinesia cercana les plantea a los rapanui una unidad cultural, histórica y familiar, con fuertes contenidos afectivos (Bartolomé, 2004) hacia ella, puesto que al enfrentarse a

otro polinésico, consideran que se comparte un universo de referencia y un origen que se remonta atrás en el tiempo como un rasgo de su aboriginalidad (Briones, 1998). Juan señala al respecto:

-Vemos un parecido entre todos, cuando nosotros vamos a los festivales de cultura de la Polinesia, los vemos a todos como iguales y nosotros nos sentimos identificados de ser parte de todos estos pueblos, y que al final, todos venimos de un mismo lugar, somos todos de las islas.

La identidad configurada a través de estas experiencias diaspóricas deja al rapanui en el centro de un proceso de dicotomización y complementarización (Eriksen, 1993), en el cual, la isla, se diferencia del continente y se unifica a la Polinesia. De este modo, y en contraste a la vinculación polinésica, el continente se plantea como opuesto, no sólo geográfico sino también cultural. Los sentimientos de pertenencia se consolidan al enfrentarse a las diferencias que perciben en el continente teniendo como base y punto de contraste la Polinesia cercana.

Como he indicado, la experiencia en el continente ha permitido contrastar las bases culturales y configurar los sentimientos de pertenencia étnica. En este sentido, todos los rapanui con quienes compartí me señalaron que sentían que estando en el continente el ser rapanui era importante, porque esto los hace distintos del resto, dando forma a una conciencia bajo un criterio de distinción. Lenky reflexiona en torno a estos contrastes, comparándose en tanto rapanui, con los pueblos indígenas en Chile:

-Cuando nos juntamos los pueblos originarios, los mapuches, los aymaras y nosotros, yo noto que somos distintos y que no tenemos nada que hacer acá. Y ellos mismos me lo hacen notar. Entonces estamos en una ley que nos mete como pueblo originario pero la realidad es distinta, es que siempre vamos a ser distintos porque nosotros somos polinésicos. Entonces es como rara la situación porque nos vinculan para este lado pero nosotros pertenecemos al otro lado. Puede que pertenezcamos a este país, y que seamos súper distintos, no tenemos nada que nos vincule. Ellos hablan de la tierra, de la

pachamama, y nosotros hablamos del mar, de los viajes, de Hiva. Yo hablo del mar a un aymara que vive en la cordillera, que no conoce el mar, y yo no conozco allá, entonces no hay nexos, porque por lo menos la cordillera va de norte a sur, es el mismo pedazo de tierra con sus diversificaciones en cuanto a que en el sur hay bosque, en el norte hay desierto, pero con nosotros no hay vinculación.

El contraste frente a los pueblos indígenas como lo plantea Lenky -dicotomización en Eriksen (*op.cit*)- les presenta un conflicto de adscripciones ya que para Chile, por Ley, los rapanui son indígenas. Este tipo de aboriginalidad (Briones, 1998) es el que actualmente no les hace sentido a los rapanui, ya que niega el carácter colonial de la anexión de Rapa Nui a Chile (por lo que no se piensan originarios de éste), y por otro lado, su aboriginalidad está, como vimos más arriba, mirando hacia la Polinesia. Aboriginalidad basada en nexos culturales, una conciencia genealógica y una historia, que les plantea una unidad cultural tangible. Lenky señala pensando en la Polinesia:

-Tenemos la misma base cultural, tenemos la lengua muy parecida, nuestro comportamiento, y lo que es más importante para nosotros, que ¿cómo no vamos a ser polinésicos si Hotu Matu'a vino de la Polinesia?. Yo creo que si lo ponemos al revés y Hotu Matu'a hubiese venido del continente hubiese sido al revés, nuestra identificación sería con el continente y no con la Polinesia, ahí hay una cosa básica.

Tanto Petty como Juan se refieren al conflicto que la adscripción indígena les presenta, sobre todo desde un sentido identitario, en el cual chocan la adscripción por otros (indígena) con la autoadscripción (polinésico), Petty planteó:

-Para nosotros fue súper complicado cuando el gobierno de Chile nos metió como indígenas, como a los mapuches. Muchas veces la gente que llegó a la isla dijo que éramos indígenas, pero nosotros somos polinésicos. No se si a las etnias del continente ustedes los identifican como indígenas, pero nosotros no somos así, somos polinésicos, no somos como aymaras o mapuches, nosotros venimos de los maori, somos como los tahitianos, hawaianos, fijianos. Que ustedes nos hayan dado ese nombre de indígena es otro

problema, ni siquiera entendemos eso. Si tú vas a hablar con un Koro y le dices tú eres indígena, él te va a contestar: de qué estas hablando, si nosotros somos maoríes.

Por su parte Juan señaló:

-Es que no tiene nada que ver, o sea nosotros somos polinésicos, nosotros tenemos otra cultura totalmente distinta a las de acá, y no tenemos nada en común en realidad. Nosotros no nos identificamos con la gente y los indígenas de acá, nosotros somos polinésicos. Ponte a mirar de los dos lados, ponte a mirar de la isla hacia Oceanía, vas a ver que somos todos súper parecidos, en cambio para este lado de acá no tiene nada que ver con nosotros.

Esta vinculación cultural, genealógica, histórica y geográfica no permite una unión de sentido hacia la clasificación indígena, en tanto originarios de América (continente). Por otro lado, *indígena*, a los rapanui les suena a desprecio, es un concepto que connota un desprecio y que además no se ajusta a lo que ellos asocian a la palabra, una concepción evolucionista en la cual *indígena* refiere a las poblaciones con “atraso tecnológico”, en comparación al pasado rapanui (principalmente por la construcción de los moai). Es en estas acepciones de la palabra, muy etnocéntricas por lo demás, que los rapanui la han dejado fuera de uso para la autoadscripción. A José Tuki le pregunté qué pensaba respecto que para los chilenos los rapanui fuesen indígenas, y me respondió:

-Tú no me puede confundir, a mí no me gusta que me digan indígena, porque aquí la palabra indígena se usa como que eres indio, el estúpido. Entonces no me gusta que me digan indio, incluso cuando me dicen indígena me da rabia.

O la asociación que hizo Anakena con una mirada netamente evolucionista y “rapanucéntrica”:

Pero nosotros no podemos ser indígenas, porque si tu ves nosotros siempre hemos sido más evolucionados que los pueblos de aquí, nosotros hicimos los moai, y los mapuches ¿qué hicieron? Ellos son indígenas porque no fueron tan evolucionados como nosotros.

Con todo lo anterior podemos reconocer cómo los niveles de similitud y de diferencias configuran el sentimiento de pertenencia étnica. Queda claro que en un primer nivel, y más bien abarcativo, la principal diferencia está en un orden geográfico y cultural, siendo “islas” y “continente” dos categorías de dicotomización. Luego, en un plano cultural, estas se refieren a “polinésico” e “indígena”, donde la vinculación genealógica y lingüística principalmente, separan las categorías de adscripción y autoadscripción, y también a los usos dados a las categorías, donde “polinésico” correspondería a una más lejana, amena y exótica para los continentales, pero también más coherente dentro de la perspectiva rapanui. Mientras que “indígena” poseería una connotación peyorativa, la cual podría tener asidero en las experiencias de discriminación negativa vivenciadas por algunos, por lo cual, como *mecanismo de defensa* (Cardoso, 1968) hacia los atisbos de discriminación, se podría reivindicar la categoría “polinésico”.

Centrando la atención ahora en esta última categoría podremos reconocer que esta también presenta procesos de diferenciación. En el plano social, los rapanui consideran diferencias hacia el resto de la Polinesia que los instalarían en el mundo siendo únicos.

Retomando las experiencias de la Polinesia cercana, las principales dicotomizaciones se hacen frente a los polinésicos que más conocen, los tahitianos. Si las diferencias establecidas entre polinésico e indígena eran inconmensurables, es decir, que no existían puntos en común, las dicotomías hacia los tahitianos se presentan en un plano de la cultura, en el sentido de *más cultura* o *menos cultura*, o en otras palabras, *más pureza* o *menos pureza*.

Los rapanui al compararse con los tahitianos establecen de inmediato una diferencia entre su isla y la isla de Tahiti, distinción donde esta última es una ciudad como Santiago,

por lo que la cultura polinesica estaría escondida bajo una cultura metropolitana. En ese sentido, los tahitianos han perdido su cultura, mientras que los rapanui la han conservado.

Lenky tiene una hermana que vive allá, y ha ido un par de veces. Para ella Tahiti representa una antítesis de Rapa Nui, que si bien es polinésica, al igual que su isla, en la actualidad es una metrópolis con una forma de vida urbana que erosionó una vida más comunitaria:

-No me gusta Tahiti, porque en Tahiti voy a ser otra persona más dentro de una gran ciudad. Yo en la isla me inserto en mi comunidad, y yo siempre siento que en la Isla puedo hacer más. Tahiti no me gusta porque son puros resort.

Respecto a la cultura polinesica, Lenky señala que en Tahiti el efecto del turismo ha hecho que las manifestaciones étnicas sean sólo representaciones para el turismo, planteándolo con un halo de falsedad e impureza, mientras que en Rapa Nui, si bien el turismo es la principal fuente económica, esto no se compararía con la realidad tahitiana. Para Lenky el tahitiano es una producción para el turismo y la isla una ciudad.

-Los tahitianos se producen para los turistas, los rapanui siguen siendo ellos y que los turistas vean lo que quieran ver. En cambio ellos no, se ponen sus trajes, se ponen sus pareos y andan todo el rato con ellos, trabajan con pareos, entonces se ve bonito, pero en el fondo está hecho para los turistas. El rapanui se viste normal, no para los turistas, todavía no llegan a eso. Nosotros tenemos mucho más que ellos, tenemos los maori, que están ahí. Después tu sigues, como que todo es más sofisticado allá, y en la isla está puro, allá no hay puerto, y muchos rapanui no quieren poner puerto; allá hay grandes instalaciones hoteleras para los turistas, lo que pasa que la isla de Tahiti es más sofisticada, es más ciudad, es como una ciudad isla. Rapa Nui todavía se maneja como un pueblo, y obviamente que en un pueblo es más puro lo que hay, todas las expresiones que puedan haber. Todavía se conserva que todos se conocen, todos se miran; allá no, tú tienes que bajar al centro, ¡van al centro!, tienen que tomar una micro y nadie se habla, en la

isla todos se hablan, te saludan... Es más cercano y más rústico, y yo prefiero que se mantenga así.

En este sentido, desde una mirada idealizada, los rapanui se ven dentro del mundo polinésico como más auténticos y que han sabido conservar sus tradiciones y una forma de vida cercana, no basada en el anonimato como se caracteriza tanto en Tahiti como en Santiago. Ambos lugares serían los principales puntos de contraste donde, al enfrentarse a la vida urbana, se resisten al influjo del anonimato y expresan sus particularidades étnicas para mantenerse singulares. Singularidad que se dota además de las conexiones con su lugar de origen, que, como ha quedado de manifiesto, es *percibido* como el lugar de pureza y de autenticidad.

Configuración de la identidad rapanui.

Creo, según lo que hemos señalado hasta aquí, que una de las bases culturales profundas de la identidad étnica rapanui es el parentesco, que como ya hemos indicado en capítulos anteriores, es una institución y una lógica de organización social que atraviesa todos los aspectos de la vida rapanui, independiente de donde se esté. Como vimos, las relaciones familiares permiten que un rapanui en el continente pueda reproducir los entramados básicos para configurar su vida y su identidad étnica, pero en la configuración identitaria el parentesco cumple con instalar a la persona en el mundo en tanto tal, puesto que, es mediante éste que se sitúan en la historia y en la cultura rapanui. Cuando pregunté sobre aquello que haría a alguien rapanui, la respuesta inmediata fue siempre, *que tenga sangre rapanui*, lo que en definitiva significaba que dicha persona pertenezca a una familia rapanui.

He indicado que los rapanui se vinculan a la Polinesia por medio de una conciencia genealógica, un conocimiento e interés por rastrear sus líneas de ascendencia que van desde *ego*, hasta algún hijo de *Hotu Matu'a*, fundador y colonizador mítico de la isla de Rapa Nui. Pertener a una familia, poseer un apellido rapanui, es lo que a una persona la lleva a ser tal en el mundo, puesto que ese apellido lo inscribe en la historia cultural de la isla, desde el poblamiento mítico hasta la actualidad. De este modo, se ha configurado por un

lado, la pertenencia al *Ao Maori*, y por otro, a Rapa Nui en tanto cultura. Se es polinésico porque el fundador cultural vino de la Polinesia y se es rapanui porque se descende de él, independiente al lugar en el que se halla nacido.

Por otro lado, el poder de las vinculaciones familiares (como vimos en el capítulo sexto) construye un mundo donde los rapanui están insertos, interconectados y relacionados unos con otros, contexto en el cual circulan elementos bases para la etnicidad. Volvemos de este modo a considerar a la familia como sostén de todo un entramado de relaciones y flujos, pero que ahora inscriben a los rapanui dentro de una historia cultural.

Hanny Atan, por ejemplo, al explicarme su sentimiento de pertenencia rapanui me señaló un entramado de sentido genealógico que lo consolida, en este caso, de manera translocal:

-Para mi ser rapanui aquí en el continente es estar pendiente de mis raíces, de aprender más de historia, de cultura. Mis raíces están en mi tierra, en el lugar donde yo vivo, de todas las familias que están detrás de mí, de mis antepasados y mi historia. Con eso puedo decir que soy de allá, o sea yo tengo cosas que me conectan con la isla.

El parentesco como hemos indicado, conecta a las personas del continente con la isla, a través de los vínculos familiares y los flujos ya descritos, pero ahora, lo importante es que mediante esta conciencia genealógica la persona además se inscribe en la historia cultural rapanui, se vincula directamente con personas consideradas ancestros y sus espíritus tutelares. De este modo, el llevar un apellido, vincula a la persona no sólo con la isla geográfica, sino también con la isla en tanto historia y en tanto cultura. Hanny ejemplifica el interés por el conocimiento genealógico y la relevancia cultural de este:

-No conozco completa mi genealogía. Pero por ejemplo sé que mi familia descende del último Ariki, que sería rey. De Atamu Takeda. Él fue el que hizo la anexión. De él viene el apellido Atan, después lo cambiaron, porque en el registro civil debería haber sido Atamu, hijo de Takeda.

Podemos plantear entonces que la identidad étnica rapanui en tanto aboriginalidad (Briones, 1998) está basada en la pertenencia a una línea de parentesco, a un linaje rapanui, lo que significa llevar un apellido rapanui. Reafirmando esto José Tuki me planteó:

-Lo importante para mí no es tanto donde estoy, sino saber que tengo un origen. El hecho de saber quién soy, saber quiénes son mis padres y que ese es nuestro origen, es lo importante.

Ahora bien, para los rapanui el apellido (o clan, como lo entienden) además de ser importante porque es la vinculación directa con la isla, tiene que ver con los significados que ellos les han dado a cada apellido, en tanto personalidad del sujeto, ya que cada apellido tiene asociado ciertas características que les permiten ordenar el mundo social isleño en categorías manejables y predecir las actitudes de los demás rapanui. De este modo en un contacto entre rapanui es importante saber a qué familia pertenece uno, puesto que al saberlo se puede especular de las reacciones de este y ordenar una serie de relaciones posibles. Le pregunté a Lenky por estos estereotipos familiares y me contestó:

-Lo importante es saber de qué clan viene uno, porque se ubican. Los Atan tienen su memoria, te ubicas en esa parte. Además están como organizados, ancestralmente. Antes había un sistema de comunidad cuando salió electo el hombre pájaro, después de los moai, entonces aquí estaban los clanes, y hay clanes que se especializaron en la pesca, y naturalmente ya son pescadores los hijos de los hijos de los hijos. Después están los comerciantes, los artesanos, todos así. Entonces de cual vienes tú, entonces ahí uno sabe al tiro, y sabe que espera de él, por ejemplo los Paoa, ya sabes qué tienes que esperar de él.

Cada rapanui sabe qué esperar de un Paoa, de un Atan, de un Pakarati, y de cualquier otra persona, porque cada apellido posee características que los diferencian en tanto carácter, y lo llamativo de ello es que muchas veces los hijos son educados mediante estas mismas imágenes. Le pedí a Lenky que me describiera algunos de estos estereotipos y ella, en tanto Atan, partió por su linaje:

-A los Atan nos gusta dirigir el cuento, son como aglutinadores y además hacen como de cabeza, les encanta dirigir, no hacen nada en el fondo, físicamente así como ponerse a pelar papas o hacer po'e, no. El delega y junta a la gente. Los Rapu, vienen de la parte de Pihi, allí se juntó el tremendo clan y se dedican a la música, ellos son los artistas, los músicos, los bailarines, a ellos siempre les queda bien, son bohemios. Los Manutomatoma son buenos para discutir, para pelear entre ellos, se comen entre ellos. Los Pakarati son escultores, son de carácter para dentro, son reflexivos, tal ves no tan profundos, pero son más reflexivos. Las Paoa son como súper pitucas, como dueñas de casa perfectas, de comida rica, la ropita linda... es como una buena dueña de casa, ellas nacieron para que las mantengan y para que piense por ellas... y todo les sale perfecto...

Le pregunté a Honiti Paoa respecto al mismo tema, y me señaló que los Paoa en tanto clan:

-Tenemos poder. Allá los Paoa se ven, desde mi punto de vista, como la gente que más surge. Por ejemplo el alcalde es Paoa, el gobernador era Paoa, hay un abogado que es Paoa. La mayoría de las autoridades son Paoa, entonces yo veo que tienen la fuerza de surgir.

Como podemos apreciar, el conocimiento de las líneas de parentesco permite instalar en el mundo a una persona en tanto perteneciente a un linaje determinado con sus características. Esta es la base de ser rapanui, pero en Santiago, mis interlocutores me señalaron que no basta sólo con tener un apellido, puesto que con toda la historia de diáspora, muchos hijos de rapanui ya no conocen la isla (efectos de la cultura translocal), o algunos han cortado los vínculos con su familia isleña. Por ello se han definido otras bases culturales valoradas de adscripción identitaria, que de alguna u otra manera hacen una diferencia con los rapanui de la isla. Puesto que en Santiago la autenticidad se ve negada (Sissons, 2005), evidenciar un conocimiento cultural es valorado para definirse rapanui. El “estar acá”, como ya he indicado, motiva una búsqueda de bases

culturales valoradas para la autoadscripción, y de ellas, conocer aspectos históricos y culturales es central.

Se parte entonces con el parentesco, el ser parte de una familia rapanui, pero en Santiago además el rapanui -joven y niños sobre todo- deben mantener vinculación con la isla, ya sea mediante el viaje o con los demás rapanui asentados en Santiago, junto a ello es muy apreciado saber hablar la lengua y conocer la historia de la isla. En este sentido, y en el contexto de los efectos de la cultura translocal, la recuperación, mantención y traspaso de esos saberes -siempre bajo el alero de la familia translocal- configuraría la identidad étnica rapanui en Santiago, por presencia o por defecto, ya que el querer aprender la lengua o estudiar, memorizar y buscar las historias, generan el sentimiento de vinculación con una totalidad social, histórica y cultural, lo que también implica recobrar y fortalecer la conexión con los rapanui de Santiago, y con ellos, la cercanía con la isla.

Lenky me comentó que a ella sólo le basta con que una persona tenga el apellido rapanui para considerarla como tal, pero si esta persona no conoce nada más, y su apellido es sólo un apellido *exótico*, este debe llenar sus vacíos culturales, para construirse finalmente como rapanui, y sea reconocido por los demás como tal:

-Para mí, te hace ser rapanui el tener la sangre rapanui. No te estoy hablando de la sangre pura, yo me refiero que si tú tienes sangre rapanui con un apellido que te vincule ancestralmente con un apellido rapanui, tú eres rapanui, y nada más, para mí no hay nada más, independiente de si manejas la lengua, porque eso se puede aprender. Ahora, en ese caso yo al tiro te diría: mire hijo, usted es rapanui, y debe, es tú deber ir a la isla, eso es lo primero, conocer a tus parientes, tus abuelos. Después aprender la historia de tu pueblo, como se formó, como llegó, todo. Después de eso, que es un poco más difícil, debe aprender a hablar rapanui. Pero para hablar rapanui tú puedes bailar, entonces empieza a escuchar las canciones en rapanui, y yo te voy a implementar de eso, cuando tú empieces a escuchar y a cantar vas a ir aprendiendo los sonidos, al escuchar y cantar, memorizar las palabras, tu oído y tu voz se acostumbre a la fonética, después de eso nos sentamos y yo te voy a hablar.

Cada uno de los aspectos que Lenky señaló refieren a un proceso de consolidación y configuración identitaria. Primero señala la *recuperación de las conexiones familiares* - viajar a la isla a conocer a los familiares- luego *recuperar la memoria cultural*, cómo se formó la cultura isleña, y luego *aprender a hablar*, lo cual puede hacerse aprendiendo a bailar, es decir, domesticando el cuerpo en ciertos movimientos.

En este contexto es que la danza, lo más vistoso de los rapanui, o como muchos me señalaron, con lo que más rápidamente se identifica a los rapanui, viene a ser una un sistema cultural en el cual se traspasan saberes y se recupera la memoria. Los cantos son historias, mitos, leyendas, los cuales a la vez se representan en los movimientos corporales, cada movimiento representa una frase de la canción con los cuales finalmente, se aprende la lengua. Esta es la importancia de la danza rapanui. Más allá de ser étnicamente lo más notorio de lo rapanui en Santiago, permite la configuración identitaria ideal, puesto que conjuga lengua, memoria y nociones del cuerpo, aspectos que en Santiago manifiestan diferencias culturales, las cuales son además desde donde los rapanui les responden a los continentales su mirada exotista.

Comprendemos ahora que el discurso identitario rapanui parte desde una vinculación hacia el mundo polinésico que los separa de la categoría indígena, pero que en tanto polinésicos, como unidad cultural, se diferencian del resto, planteándose como únicos (sobre todo por los vestigios arqueológicos) y culturalmente más puros, tradicionales o cercanos a la tradición (en contraste con el urbanismo tahitiano). Que en tanto rapanui, son diferentes entre familias, llegando a tomar forma los estereotipos familiares que inscriben a la persona en ciertas características de personalidad y experticia. Estos niveles de distinción son los que hacen de bases para configurar la identidad rapanui, la cual toma su forma ideal sumando los conocimientos de las bases culturales valoradas, como la lengua y la memoria, junto con las nociones de las diferencias de género y la reciprocidad, que los rapanui contrastan con los continentales y sostienen el contra reflejo dado a las imágenes estereotipadas que los continentales tienen de ellos.

Memoria revisitada: respuesta a la estereotipación continental.

Los rapanui responden al gusto por lo exótico de los continentales desde las bases culturales recién descritas, las cuales son por lo general desconocidas por estos últimos. Como hemos visto, la mirada exotista del continental opera como mecanismo de fijación de un rapanui extraño, como *objeto* curioso y *utilizable*, esta cosificación del rapanui refleja que el *interés* por el otro (aquello que muchos isleños reconocen como positivo, *los continentales se interesan por nosotros*) es más bien un interés por la representación, donde no se pretende *conocer* al otro, a la persona o la particularidad étnica, sino, sólo confirmar o crear nuevos estereotipos.

La respuesta parte desde la autoadscripción al mundo polinésico, separándose de la adscripción indígena, que a muchos sería una denominación peyorativa. Luego, siendo parte de una familia, que en el sistema rapanui implica ser parte de un linaje que se extiende de generación en generación hasta el poblamiento mítico, y que adscribe a la persona a algún sector de la isla y a un carácter determinado, y desde la relevancia étnica de la danza, aquel aspecto cultural que los continentales dotan de fuertes contenidos eróticos por la desnudez y los movimientos corporales, es para los rapanui un sistema cultural que contiene importantes entramados de sentido que ayudan a configurar su identidad rapanui, como el traspaso de la memoria cultural y de la lengua, junto con una manera de usar el cuerpo como soporte y expresión de dicha memoria.

En relación a lo anterior es que la supuesta sensualidad rapanui condensada en la danza, encuentra su explicación desde concebirla como un sistema de traspaso y contendor de sentidos (que en situaciones de contacto interétnico desencadena juegos de espejos) donde la sensualidad rapanui es más cercana a las experiencias de compartir y transmitir sensaciones que a provocaciones erotizadas (como han sido descritas desde el inicio de las relaciones con occidente). Como acto de comunicación, la danza es el soporte para comunicar fragmentos de la memoria cultural, por un lado, y la expresión de pertenencia a una colectividad cultural polinésica y particularmente rapanui. Desireé Tuki, bailarina, me explicó:

-La conexión de la cultura con la danza es lo que representa cada danza. Cada baile representa una historia de la isla. Las manos, las expresiones faciales y del cuerpo, la mímica, son la traducción de la canción. En el baile van incluidas emociones, sobre todo si tú estás lejos, sólo el hecho de sentir la música, a mí me pasa, sobre todo a las que somos bailarinas, que se nos borra la mente, en ese momento nosotras estamos haciendo Pascua. Para nosotras, todo lo que expresamos con la cara, con las manos, todo lo que expresa el cuerpo, es para que el que mira pueda sentir las mismas sensaciones que nosotras las bailarinas. Nosotras tratamos de transmitir esas sensaciones. Y el tema de la sensualidad yo lo doy a explicar, o sea, el tema sensual es porque la música de Pascua es sensual y para bailarlo tu tienes que bailarlo sensual, es mirar a la persona, que la otra persona sienta lo mismo que tú están sintiendo al bailar, independiente si tu eres muy atractiva físicamente, porque en la danza y en la música está nuestra historia, y tú la transmites cuando bailas.

Lo anterior diluye la asociación danza y erotización, toda vez que en efecto mujeres y hombres físicamente poco atractivos para la mirada continental también bailan, y el espacio dado a la danza no los excluye de ella. Esto, además, demuestra que el gusto por lo exótico continental se ajusta y enmarca en patrones de belleza etnocéntricos, por ejemplo la mujer rapanui erotizada es delgada y el hombre fornido, la gordura polinésica, algo común en las personas mayores, pocas veces es gatillante de este tipo de representaciones. Finalmente, el estereotipo erotizado del rapanui es ante todo una imagen juvenil, quedando excluidos de ella, las personas mayores.

Por otro lado, la deseada libertad sexual de los rapanui, que asedia las inhibiciones continentales, es explicada mediante lecturas del pasado conocido de Rapa Nui, en este sentido la imagen estereotipada del continental, basada en la interrelación de los movimientos corporales y la desnudez, fue, según la reflexión rapanui, la manera de resolver el decaimiento demográfico provocado por las guerras al interior de la antigua sociedad rapanui y también por el efecto del colonialismo occidental. La respuesta rapanui

busca explicaciones a los estereotipos desde el pasado, pensado como lo tradicional. Lenky señala respecto a la sexualidad:

-Para nosotras es una cosa tan espontánea y tan natural... O sea, no necesariamente tiene que haber un vínculo muy fuerte para acostarse con una persona como acá, que hay que estar enamorado. Eso de enamorarse es una cosa social de ustedes, de que se reprimen porque hay que llegar virgen al matrimonio, pero por un tema del catolicismo. Para nosotros siempre ha sido así, piensa que ancestralmente el tener más hijos era como lo primordial dentro de nuestra sociedad porque llegamos a ser tan pocos, entonces para eso tiene que tener mucho sexo, y no necesariamente tienes que estar enamorado, tiene que reproducirte no más. Entonces para nosotros tener sexualidad es súper natural y normal.

Podemos retomar ahora lo que planteó José Tuki al referirse a las relaciones que establecen los jóvenes rapanui con las mujeres continentales, en la cual ellos se presentan como *conquistadores*, según él, una forma social aprendida en la isla producto de la escasez de mujeres potencialmente parejas sexuales (por el tabú del incesto del que ya hemos hablado), por lo que han de buscarlas hacia fuera, principalmente turistas. Esta competencia por quien conquista a más mujeres, ahora, aplicada en el continente justifica la imagen erotizada de las mujeres continentales sobre ellos, puesto que se supone que por necesidad impuesta por la cultura (no emparejarse con parientes) ellos serían conquistadores, casi por naturaleza.

Ante otros estereotipos, como por ejemplo el de los isleños fieros, las respuestas se estructuran bajo el mismo principio, una mirada retrospectiva al pasado conocido. Sergio Tepano, al narrarme el conflicto con los estudiantes mapuche me señaló:

Si hubiese habido cinco Sergios Tepano en esa oportunidad, nosotros los arrasábamos, porque los Tepano somos guerreros, y siempre lo vamos a ser, está en nuestra sangre. ¡Que nos digan que somos violentos!, no, les digo, somos guerreros.

Lo relevante aquí es que la respuesta rapanui a la imagen estereotipada del continental está basada en lecturas de bases culturales del pasado, rememoradas al enfrentarse a una situación de contacto interétnico mediado por estas representaciones. La respuesta rapanui siempre tiene una justificación desde una reflexión histórica que busca explicación en las supuestas formas culturales del pasado, llevadas al presente, así: pocas mujeres rapanui no sometidas a tabú del incesto, implica que los hombres rapanui sean conquistadores de extranjeras; o rapanui violentos, explicado desde un contexto antiguo de guerras tribales.

Al mirar el pasado isleño, muchas figuras continentales encuentran justificación reinterpretando las estructuras de significación. El sentido dado a la sexualidad liberada está, según lo anterior, basada en la cultura tradicional (antigua) isleña, y que a la vez se justifica como forma histórica (colapso demográfico y necesidad de reproducción). De este modo estructuras culturales antiguas (o pensadas como tales) son la base de sentido para prácticas e ideas contemporáneas de sí mismos (la sexualidad rapanui). Esta lectura de las formas culturales actuales nos inscribe una vez más en la capacidad de la cultura rapanui de reinventarse y reproducirse en diferentes ámbitos y lugares, puesto que, siguiendo a Sahlins (1997c) *“todo uso real de las ideas culturales es una reproducción de ellas, pero cada una de esas referencias constituyen además una diferencia. Los sabemos de todos modos: las cosas deben preservar cierta identidad a través de sus cambios, o de otra manera el mundo es un manicomio.”* (Sahlins, 1997c: 142).

Si en capítulos anteriores señalamos las características translocales de la cultura rapanui contemporánea ahora llegamos comprender los intercambios de ideas sobre los unos y los otros, donde siguiendo una vez más a Sahlins (*op.cit*) el acontecimiento (en nuestro caso la sexualidad y sensualidad rapanui) es apropiado por conceptos a priori (bases culturales en la historia, sexo y reproducción de la población) que dotan de un sentido cultural trascendente en el tiempo y en el espacio, haciendo de la sexualidad no reprimida un rasgo de aboriginalidad (Briones, 1998).

De este modo, dentro de su propia explicación, los rapanui serían sexualmente liberados porque en un momento de su historia cultural requirieron hacer del sexo el aspecto más

relevante de su vida social y sobrevivencia cultural. En la actualidad, los rapanui han hecho de la etnicidad el fundamento para su vida en la ciudad ya que la comunicación de su pertenencia étnica y de las diferencias culturales les han permitido construir un espacio en la ciudad sin dejar de ser ni de sentirse rapanui, y además, consolidar relaciones que consideran amables a su proceso de instalación, como de desarrollo cotidiano en ella.

Es así que la etnicidad rapanui se va configurando tanto por la ideas de los continentales (positivadas) como por la lectura sobre estas desde las estructuras de sentido y contraste (parentesco, distinciones de género, reciprocidad y nociones del cuerpo), las cuales como hemos dicho están ancladas en una memoria cultural, siempre revisitada para dar explicación a las formas culturales actuales. Pero donde también las formas culturales actuales rediseñan parte de esa memoria.

El juego de espejo es en definitiva una síntesis entre las categorías de adscripción por otros (indígenas, eróticos, violentos) y las categorías de autoadscripción (polinésicos, familia/clan, sensualidad), síntesis que en la memoria revisitada y rediseñada va configurando la etnicidad rapanui en Santiago.

De la esterotipación rapanui.

Hemos dado una mirada más bien complaciente a la estereotipación contemporánea de los rapanui. Esta actitud se ha debido principalmente a que el acercamiento de los mismos rapanui a estas nociones es más bien positivo, ya que les ha permitido lo que consideran una *buena entrada* en el continente. Por otro lado, si bien la etnicidad rapanui se configura justificando desde las bases culturales algunos aspectos de las estereotipaciones, también es cierto que en la medida que la etnicidad ha tomado una forma más política y reivindicativa -sobre todo territorialmente hablando- la estereotipación deja de ser un componente positivante de las relaciones y asume aspectos de contenidos peyorativos para justificar relaciones y discursos de subordinación. Hemos dado algunos ejemplos al deconstruir el estereotipo erótico y plantear que su principal efecto sobre la persona y la sociedad rapanui es su cosificación.

De este modo, así como la estereotipación plantea trazos para la construcción de una singularidad porque emplea discursos de alterización, permite también formas de contención de cualquier atisbo de una etnicidad política, como quedó señalado al referirnos a la manifestación contra el Casino de juegos. Para la imaginación continental la posición de los rapanui como sujetos exóticos y eróticos es sin lugar a dudas un espacio social cómodo, en este sentido, los rapanui no molestan, sino todo lo contrario, encantan, puesto que son objetos para la diversión, pero, cuando los rapanui trascienden los contornos dados por la imaginación continental, emergen otras formas de estereotipación que siguen justificando la situación colonial isleña -como los dichos expresados cuando el Alcalde de la isla reclamó la independencia, quieren -dijo el alcalde- *“que sigamos vestidos con plumas y les mostremos nuestros traseros para entretenerlos...* (Petero Edmunds, Revista el Sábado, 23 de septiembre 2005).

La estereotipación, en tanto una visión distorsionada y parcial de la realidad, está siempre en un vaivén de negación y reconocimiento, y dado que los rapanui han basado parte de su configuración étnica en un manejo selectivo de dichas estereotipaciones, para los continentales el espacio permitido de expresión de la singularidad cultural está limitado a aspectos del *espectáculo*, la curiosidad y la embriaguez estética (Segalen, 1989). Para los continentales el rapanui es cómodo siempre y cuando se mantenga como el simpático, el simple, el dependiente y el sexual.

Estas actitudes y modos de pensar, enmudecen e inmovilizan a los rapanui, puesto que otro espacio social de manifestación étnica -como por ejemplo las demandas de autonomía- son conflictivas y en definitiva, poco cómodas para los continentales.

Abramos otras interpretaciones para acercarse a los rapanui, las cuales construyen un rapanui totalmente distinto del que hemos hablado desde la imaginación continental. Analizando la memoria registrada por Sebastián Englert (2006) o Campbell (1974) uno puede introducirse en aspectos de la memoria isleña que son sobre todo dramáticos, incluso se puede decir que la historia última rapanui es un “drama dantesco”. Gran parte de este

registro narra historias de guerras y venganzas. Los colaboradores del Padre Sebastián narraron lo que sus padre o abuelos recordaban del tiempo antiguo, en ellas el desenlace entre las relaciones humanas era siempre la muerte. Por otro lado, Ramón Campbell, médico y músico, recopiló una serie de cantos antiguos -y no tan antiguos- caracterizados por esta misma relación dramática, dramas que involucraban al hombre/mujer con otros hombres/mujeres; y con la naturaleza, siendo la memoria rapanui el drama de la humanidad.

La experiencia diaspórica es también un drama en la historia rapanui, al igual que sus relaciones de parentesco, el tabú del incesto, las pocas combinaciones para alianzas matrimoniales, los ha hecho emigrar de su isla, la cual recuerdan a cada momento con melancolía. Podemos señalar que la experiencia urbana rapanui es también dramática por los mismos principios, y que la etnicidad rapanui en Santiago se configura a través de esta experiencia dramática del estar en el continente.

Con todo lo anterior quiero decir que la imaginación continental puede construir a un rapanui como le plazca, erótico, violento, dramático. Pero estas construcciones discursivas nunca serán lo rapanui, sino sólo reflejos en un espejo, el que muchas veces refleja nuestras propias concepciones, deseos y etnocentrismos, y no una realidad externa a dicho reflejo. Considero por tanto que, en la medida que no se amplíe la mirada hacia los rapanui, tomándolos primero que todo en su integridad humana, cultural e histórica, de experiencias diversas, y, considerando que las actuales configuraciones culturales y étnicas se deben más a la interacción con Chile y otros actores externos, que a su aislamiento geográfico, o “pureza cultural” -lo cual también ha sido puesto en tensión en esta tesis- la mirada exotista seguirá ocupando un importante lugar en el modo cómo el continental imagina al rapanui, convocando su diferencia cultural para construirlos como un grupo subalterno y dependiente, sumamente fijo en el tiempo y en el espacio, precisamente lo contrario a lo que son o parecen ser, una cultura e identidad sumamente móvil.

CAPÍTULO OCTAVO:

CONCLUSIONES: ARRAIGO Y MOVILIDAD.

Volviendo sobre el título de esta tesis, *Rapanui translocales: configuración de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile*, podemos ahora comprender que el análisis puso sobre la mesa aspectos de las nuevas configuraciones culturales que han sido respuestas a la inclusión –la mayoría de las veces forzada– al sistema mundo (Sahlins, 1997a, 1997b; Hannerz, 1997; Appadurai, 2001; Marcus, 1991, 2001; Clifford, 2001b), pero donde además la etnicidad puede ser localizada en múltiples sitios de producción. Los rapanui, creo, lo han hecho a través de las formas translocales de etnicidad, las que tensionan el predominio del localismo con el cual han sido vistos a lo largo del análisis de su sociedad y cultura.

Los temas que aquí analizamos, las representaciones de lo rapanui, el proceso diaspórico, la caracterización etnográfica de la población rapanui en Santiago, sus relaciones interétnicas y su discurso identitario, se conjugaron para comprender la etnicidad rapanui en Santiago en su forma translocal. De este modo, en el transcurso de esta investigación se abrieron rutas que permitieron comprender cómo la etnicidad rapanui en Santiago va tomando sus formas y señas particulares, y además, permitió identificar aspectos que pueden aportar en la reflexión teórica sobre las etnicidades y los procesos contemporáneos que las configuran, como lo son las formaciones diaspóricas (Clifford, 1999) y translocales (Hau'ofa, 1993). Junto a ello, el esfuerzo puesto al detalle etnográfico, pretendió hacer de esta investigación un argumento en defensa de la validez y vigencia del método etnográfico, sobre todo para los estudios desarrollados en el espacio urbano y las nuevas configuraciones culturales, como lo son las formas translocales.

En estas conclusiones quisiera levantar dos tipos de reflexiones. La primera, que se desprende del desarrollo central de esta tesis, que dice relación a la hipótesis y objetivos que guiaron la investigación y cómo los problemas aquí planteados se fueron entrecruzando hasta comprender las implicancias teóricas al considerar la etnicidad bajo una lógica translocal. La segunda, una reflexión referente a la etnografía como método y práctica

social para su acercamiento y comprensión, todo lo cual me permite plantear nuevos temas que dan continuidad a los problemas aquí tratados.

I. ETNICIDAD RAPANUI TRANSLOCAL.

Comprendí que la actual configuración étnica y cultural rapanui es ante todo translocal (Hau'ofa, 1993) por lo que quisiera abordar las implicancias que los aspectos aquí desarrollados plantean a las maneras de acercarse a los fenómenos étnicos y culturales, lo que en antropología supone situarse desde un lugar distinto del cual tradicionalmente lo ha hecho. Aquí he intentado trascender el comprometido localismo de la etnografía clásica para situarme desde el movimiento y la interconexión entre lugares, gentes, historias y representaciones que se involucran en los procesos étnicos. Todos estos aspectos que a mi modo de ver construyen lo rapanui en la actualidad.

En este sentido, la etnicidad rapanui pensada desde lo translocal, nos plantea la capacidad de transformación de la cultura rapanui, pero sin dejar de ser ella misma, ni tampoco dejar de ser el fundamento para la construcción de su distintividad en tanto aboriginalidad (Briones, 1998). El movimiento, de lugar en lugar, de personas e historias, lejos de provocar la disolución y desconfiguración cultural (o lo que los antiguos teóricos llamaron aculturación) permitió nuevas maneras de reproducción cultural y también étnica.

No se trata aquí de hacer una apología al *optimismo sentimental* (Sahlins, 1997a) e ignorar la terrible historia de Rapa Nui como cultura y sociedad en situación colonial, primero eclesiástica, luego comercial y actualmente geopolítica, ni plantear que la sociedad y cultura rapanui es la misma que antaño. Por el contrario, se trata de comprender que las actuales configuraciones étnicas y culturales rapanui se deben más a las relaciones (coloniales, imaginarias, sensuales) con otros agentes externos a lo rapanui, en un proceso diaspórico, que a un mentado aislamiento geográfico y cultural.

De este modo, tanto los diferentes lugares, como las experiencias y vinculaciones en y entre ellos, plantean las vías de comprensión de la cultura translocal, siendo la tensión entre

el arraigo al lugar de origen, y la movilidad entre distintos sitios, lo que ha configurado, en última instancia, la etnicidad rapanui en Santiago.

Lugares.

El proceso diaspórico, voluntario, forzado o bajo justificación cultural, trajo a los rapanui al continente, lugar en el cual y desde el cual se vinculan, ya sea mediante los flujos y/o los sentimientos melancólicos, con su lugar origen. La hipótesis que planteé señalaba que en la actualidad y producto de los desplazamientos, desde el inicio, con las redadas esclavista, hasta la actual forma del constante ir y venir entre isla y continente, han hecho de su sociedad, su cultura y de su etnicidad, fenómenos y procesos translocales (Hau'ofa, 1993; Sahlins, 1997a ,1997b). Podemos decir ahora que los flujos que conectan a los rapanui se hicieron un aspecto relevante en la configuración étnica contemporánea, y son los que permiten comprender que la cultura rapanui -o lo que los mismos rapanui consideraban como tal- se mantiene en constante actualización y transformación en el continente, dándonos una visión actualizada de ella. Pero además, sin confundirse con otras formas de significación de la realidad, como de expresión de estas realidades. De ahí que podamos plantear que los rapanui no se mimetizan con una forma de vida urbana, puesto que tanto los flujos de personas, dinero, mercaderías y bienes valorados, como las experiencias diaspóricas de salidas, instalaciones y retornos, hacen de ellos una sociedad y una cultura abierta a los movimientos, donde las categorías culturales e identitarias les han permitido la modificación y revaloración en el tiempo sin que ello signifique la pérdida de valor para la autoadscripción étnica, ni para la adscripción por otros.

Debemos agregar que, más que ser movimientos unidireccionales, desde la isla hacia el continente, de lo supuestamente “tradicional” a lo “moderno”; estas conexiones hacen, tanto de la isla como del continente dos lugares de reproducción cultural en circulación y complementariedad, puesto que la isla dota de ciertos elementos materiales, sentidos y memorias a los rapanui en el continente bajo potentes nociones de arraigo; y por otro lado, el continente aporta con otra serie de bienes valorados, mercaderías, sentidos, memorias y experiencias a la isla bajo nociones de movilidad.

Como se vio, el proceso étnico en Santiago se configura a través de las dos formas estructurales de la cultura rapanui translocal que evidenció el análisis de las experiencias diaspóricas, las que definimos como *'ampliación de mundo'* apoyándonos en Epeli Hau'ofa (1993) y como *acrecentamiento de los contrastes culturales*, donde se valora lo propio frente a lo alterno (Bartolomé, 2004). Es importante reconocer que el centro de atención e interés rapanui ha estado siempre mirando hacia su isla como un lugar geográfico, cultural e identitario, depositario además de sentimientos de melancolía que las mismas experiencias diaspóricas plantean. En este sentido la isla es el centro de conexión y orientación de sus experiencias, condensa sentimientos de un arraigo a distancia. Por ello es relevante señalar que si bien los rapanui han podido ser ellos mismos en el continente, no se debe pensar que prescindan de su lugar de origen, muy por el contrario, Rapa Nui es el centro de su conciencia y proyección de futuro, en su vinculación afectiva y en los nexos concretos que aquí conocimos.

Por consiguiente, nos enfrentamos ante una ampliación de la noción del lugar, este, en tanto construcción del etnólogo y sus ocupantes, quienes son a su vez aquellos que se identifican, se relacionan e historizan en él (Augé, 2004), no están físicamente ahí, sino en el movimiento. El *"en"* del lugar no se ubica de forma *per sé* por la presencia física en este, sino en las relaciones a través de los flujos que mantienen a distancia y sus deseos de retorno, en este sentido la movilidad de lugar en lugar implica la vinculación afectiva a uno de ellos. Rapa Nui sigue siendo el lugar de identidad, relación e historia. Por su parte, Santiago -como lugar ocupado- no llega a ser el lugar de identidad en sus discursos -aunque efectivamente lo sea- sino, el de total contraste para configurarla. En el caso rapanui, la distancia al lugar de origen acrecienta la vinculación afectiva e identitaria a él.

Experiencias.

Planteé que la experiencia urbana permitía a los rapanui un ejercicio reflexivo de contrastar sus bases culturales con las continentales, sobre todo en las relaciones interétnicas que en Santiago se hacían cotidianas y necesarias. Como vimos a lo largo de

los capítulos anteriores, los rapanui están en el mundo sujetos por algunas estructuras de sentido, las cuales son permanentemente contrastadas con las continentales. De este modo, la experiencia diaspórica, además de plantear el movimiento como principio de reproducción cultural, permitía valorar aquellos aspectos que se consideraban propios, muchas veces desde una mirada de rescate, puesto que el espacio urbano es asumido como lugar de pérdida cultural. La autenticidad, en este sentido, tomaba importancia en el contraste.

Las definiciones parentales, de género, las jerarquías etáreas y la memoria cultural, puestas en tensión en los diferentes ámbitos sociales de desenvolvimiento (domésticos, recreacionales, laborales y del espacio público) les recordaban a los rapanui, constantemente, su diferencia cultural, su origen étnico y su particularidad histórica.

El contexto urbano de Santiago, por su propia configuración, es un espacio en el cual se establecen relaciones sociales donde las diferencias culturales sí son importantes, y donde además existe un aparente interés de los continentales en conocerlas, por lo que se forma un contexto *amable* de comunicación de dichas diferencias. De este modo, la etnicidad rapanui encuentra sus formas en el contacto interétnico, aunque abierto, la mayoría de las veces, sólo al ámbito del espectáculo.

Por último, planteé que en las relaciones interétnicas se producían procesos de alterización en los cuales existían desplazamientos de las nociones continentales hacia las nociones rapanui, transformándose estas en categorías de autoadscripción, y que además, dichas nociones eran preexistentes al contacto interétnico, porque muchas veces lo motivaban, sobre todo por el interés continental de comprobar los estereotipos.

Si bien dicho proceso de desplazamiento forma parte en la configuración de la etnicidad rapanui en Santiago en la medida que inicia un proceso reflexivo, este es mucho más complejo que sólo asumir que las nociones pasan de ser categorías de adscripción por otros a categorías de autoadscripción. Lo que denominé como *juego de espejos* resultó ser un proceso reflexivo y selectivo entre las imágenes especulares de los otros, con las propias y

sus fundamentos desde la cultura y la memoria, por lo cual los rapanui no pueden ser asumidos como actores pasivos a la hora de asumir o rechazar una estereotipación determinada, sino que con la capacidad de transformar dicha estereotipación en un discurso de identidad contrastivo y/o afirmativo.

Como se planteó, algunas de las categorías empleadas para alterizarlos eran *atrapadas* por categorías culturales desde la memoria revisitada, dándoles nuevos sentidos donde se hacían formas históricas y validadas como bases culturales trascendentes en el tiempo, como una mirada primordialista de la etnicidad. Así, la memoria revisitada podía validar o rechazar una estereotipación para asumirla como categoría de autoascripción. Pero por otro lado, en ese mismo proceso las categorías desde la memoria se rediseñaban en el diálogo con el presente, caracterizado por las relaciones interétnicas tanto en un plano cognitivo, de contacto, como translocal.

Por otro lado, la esterotipación, que a primeras pareciera ser un acercamiento positivado hacia los rapanui, del cual muchos sacan ventajas, resulta ser un fuerte criterio de inferiorización de ellos, construyendo una realidad discursiva que no sale de sí misma, pero que intenta configurarse como realidad. Consideramos que el acercamiento continental a los rapanui es fuertemente imaginativo y etnocéntrico, donde no se busca conocerlos ni menos comprenderlos, sino mas bien, sólo recibir los reflejos que se quieren, los cuales pueden hablar más de nosotros mismos que de los rapanui. Relacionado a esto, es igualmente importante señalar que, si bien hemos hablado de las representaciones de lo rapanui como estereotipos de lo polinésico, las figuras que se identificaron resultaron ser similares a todas las construcciones imaginarias que la sociedad occidental han dado a las poblaciones indígenas, siendo los estereotipos, potentes argumentos de colonización y subordinación.

Planteo entonces que la etnicidad rapanui en Santiago se configura a través de las formas estructurales de *ampliación y contraste* de la experiencia diaspórica, y en el *juego de espejos* de las relaciones interétnicas, y en un contexto donde la etnicidad para los rapanui es un fundamento para el desarrollo de sus vidas en Santiago, y ellos se esfuerzan

en que esta lo sea. La etnicidad cumple con permitirles lo que denominan un *buen pasar* en el continente, ya que la comunicación de la pertenencia étnica y la diferencia cultural, desde una mirada instrumentalista de la etnicidad, les *abre las puertas en el continente*, refiriéndose al recibimiento continental aparentemente cordial, pero donde efectivamente se cierran otros espacios sociales.

Por su lado, los contrastes que las experiencias diaspóricas cimentan, hacen buscar y valorar bases culturales vistas como antiguas y en peligro de desaparecer por la forma de vida urbana, por lo cual, la etnicidad se configura también bajo aspectos para ellos primordiales, aunque abiertos a su modificación en el proceso.

Todo lo anterior estructura la relación no menos problemática de la etnicidad con la diáspora, aquello que se supuso local con lo multilocal, los distintos lugares en que se expresan identidades (Marcus, 1991), estableciendo una relación dialéctica entre arraigo - los sentimientos asociados al lugar de identidad como estar ahí- y movilidad, un complejo dinámico de lo local que supone tanto dispersión como conexión (Clifford, 2001b).

Configuración de la etnicidad rapanui en Santiago, múltiples vías.

Mi abordaje a la etnicidad rapanui como forma translocal me lleva a reflexionar que la etnicidad, como problema de estudio, teórico y práctico, no debe ser abordado desde un punto de vista unívoco, sino que el análisis tiene que ser capaz de abrirse a todas las posibilidades de interpretación como aspectos que van dando formas a los procesos étnicos, y contemplar que, lejos de ser un fenómeno situado físicamente, este trasciende las fronteras del lugar para tomar formas en otros diferentes que se vinculan a los sentidos de arraigo y movilidad (Clifford, *op.cit*).

Lo anterior no quiere decir que la etnicidad rapanui sea la misma en cualquier lugar, sino que, en cualquier lugar los rapanui pueden llegar a configurar maneras de comunicar sus diferencias culturales y darles determinados valores a estas. No creo que sea lo mismo ser rapanui en Santiago, en Rapa Nui o en Tahiti, aunque en todos estos lugares logren serlo

y comunicarlo. Creo que los procesos de vertebración de esta difieren de lugar en lugar, pero donde la noción de flujos les da una un sentido de totalidad, en el cual los diferentes lugares “*se hacen parte de una misma comunidad translocal*” (Sahlins, 1997b).

En este sentido, más que desechar los clásicos abordajes teóricos sobre la etnicidad, hay que encontrar las relaciones que existen entre dichos abordajes, en los procesos de configuración étnica, pero siempre, lo más cercano posible de la experiencia etnográfica.

Mi abordaje estuvo atento a los procesos mediante los cuales se configuraban las maneras de comunicar las diferencias culturales, lo que en palabras de Eriksen (1991, 1993) sería una perspectiva formalista de la etnicidad, lo interesante es que en el establecimiento de los límites (Barth, 1976) o contornos que definirían lo rapanui, desde sus propias concepciones, me llevó a comprender que en su configuración que de por sí implica considerar la etnicidad como fenómeno contextual y procesual, existían importantes principios que para los rapanui resultaron ser primordiales para su autoadscripción, tales como las definiciones parentales, memorias, saberes culturales, uso de la lengua y signos manifiestos, pero los cuales estaban también abiertos a su modificación y valoración situacional, sobre todo por la carencia de alguno de ellos. Si bien estos principios no corresponden a componentes inmutables en el tiempo, ni universales a todas las definiciones étnicas, los rapanui en Santiago los valoran como tradicionales, principalmente como formas antiguas o pensadas como tales, lo cual les permite dotar con sentido de diferencia, autenticidad y trascendencia en el tiempo a su pertenencia étnica como una forma de aboriginalidad (Briones, 1998). Pero, como hemos visto, valorados por las mismas experiencias diaspóricas.

Por otro lado, negarse a los componentes instrumentalistas de la etnicidad (Glazer y Moyhiham 1970) es dejar de lado un aspecto práctico de esta, y por ende, no comprenderla sólo como un fenómeno cognitivo o como una carga siempre presente (Cohen, 1974). Muy por el contrario, aquí se pudo comprender que la comunicación de las diferencias culturales posee también una *finalidad*, que en el caso rapanui quedó señalado en las *oportunidades* que les abría el señalar su pertenencia y su diferencia cultural en el medio urbano.

Por finalidad no quiero decir que la etnicidad esté enfocada solamente a ello, pero la comunicación necesariamente es hacia un otro -un receptor- y pretende encontrar una respuesta en ellos -tratar de establecer un diálogo- aunque a veces éste se preste para relaciones de inferiorización y estereotipación. La etnicidad en tanto herramienta para un fin (Briones, *op.cit*), puede llegar a ser un importante aspecto de la vida social, y por lo menos para los rapanui en Santiago, así lo es.

Tampoco podemos limitar el análisis a una mirada instrumental, ya que en la valorización rapanui de su pertenencia étnica entran en acción componentes afectivos (Bartolomé, 2004), que en este caso se derivan de la misma experiencia diaspórica, una melancolía por el lugar de origen (Clifford, 1999); como por la conciencia de sus diferencias, las que muchas veces son expresadas en alterizaciones entre unos y otros (Briones, *op.cit*).

Es, en el movimiento y la interacción, dónde los rapanui han reactualizado y construido nuevas formas de ser ellos mismos, no mediante quiebres con las formas culturales del pasado, pero tampoco siendo las mismas, sino como un continuo reflexivo de un pasado conocido (por lo demás fragmentado), donde no existe una ausencia de los sucesos de la historia, ni una negación a ellos, sino, como parte de una memoria cultural en construcción siempre reflexiva y una *actualización cotidiana de la cultura* (Sahlins, 1997c) que es interpretada en el contacto interétnico. En este sentido, el espacio urbano y la forma de vida desarrollada en él, están en permanente proceso de contrastación desde la experiencia y la forma de vida isleña, muchas veces idealizada.

II. DE LUGAR EN LUGAR, EL USO DE LA ETNOGRAFÍA MULTILocal.

Hemos dado un especial énfasis al movimiento como forma de reproducción cultural y a las experiencias diaspóricas como gatillantes de reflexiones sobre el lugar de origen y el lugar que se habita. Este punto de vista ha sido permanentemente apoyado por el acercamiento etnográfico multilocal, no por un determinismo metodológico ni menos

teórico, sino más bien como respuesta necesaria a los fenómenos que interrogué, puesto que el espacio de producción de la etnicidad rapanui es también multilocal: está *aquí*, en el continente, mirando *allá*, la isla. Es la tensión entre el arraigo y la movilidad.

La etnicidad rapanui en Santiago, como hemos visto, posee un importante aspecto diaspórico en su configuración. Las experiencias que conocí expresaban una melancolía por el lugar de origen, una historia de dispersión, y además, vinculaciones materiales, afectivas y también espirituales con el lugar de origen. Estas experiencias llevaron a la ampliación del método etnográfico y considerar diferentes lugares que los rapanui conectaban, separaban y también deseaban. Es por ello que el comprometido localismo que ha caracterizado el trabajo etnográfico (Marcus, 2001) fue de alguna manera tensionado.

El lugar tradicional de la etnografía ha sido la *localidad*, como espacio en el cual se suponía existía una cultura, una identidad y una historia compartida (Hannerz, 1998), la imagen ideal es la *isla* -cualquier isla- con fronteras físicas claras (Augé, 2004) -aunque también imaginadas y dadas por la estrechez de percepciones (Hau'ofa, *Op.cit*)- Esta noción, que si bien fue clave para el desarrollo de la primera antropología, necesariamente se ve sobrepasada por los procesos culturales contemporáneos, y algunos no tanto (el *Kula* eran tan multilocal como lo planteado en esta tesis). Hau'ofa (*op.cit*) señala que la visión de aislamiento de las islas del Pacífico es más una mirada estrecha del eurocentrismo que consideró el mar como frontera insoslayable, que a una realidad concreta. Lo mismo se puede pensar para la situación contemporánea de Rapa Nui, aunque me imagino que existen ciertos matices, pero en el caso de lo trabajado en esta tesis, el espacio etnográfico ha sido problematizado toda vez que no he considerado una unión estrecha entre localidad (isla) y etnicidad, sino más bien, entre *locaciones* y procesos de producción étnica.

En esta tesis el *espacio* de producción etnográfica (Marcus, 1991) ha sido problematizado en a lo menos tres aspectos. En primer lugar, físicamente hablando, ya que la etnografía no se efectuó en la isla de Rapa Nui, poniendo en tensión las nociones localistas y arraigadas de la identidad étnica. Luego, el espacio urbano pensado como lugar de anonimato (Augé, 2004; Delgado, 1999; Hannerz, 1993), en el caso rapanui es

impugnado desde la etnicidad, transformándolo en un espacio para el reconocimiento o lugar posible para ello; y por último, se hizo de éste un espacio apto y oportuno de ser estudiado mediante los métodos directos del “*estar allí*”.

El trabajo etnográfico en el espacio urbano y multilocal implica un ejercicio de ampliación de mirada y situarse en y desde los flujos (Hannerz, 1997) que conectan locaciones dispersas y experiencias individuales y colectivas dadas en estas. El enfoque amplio del lugar, no circunscrito a un sólo espacio con fronteras claramente delineadas, no implica necesariamente una reformulación tajante respecto del trabajo de campo, ni menos que este deje de ser la instancia privilegiada en la reflexión antropológica (Guber, 2004); sino, que el lugar no se encuentre rodeado por barreras ni físicas ni mentales, que lo aisle haciéndolo un “*laboratorio natural*”, sino que interconectado con otros lugares donde personas interactúan entre ellos y con esos distintos lugares. De ahí que la relevancia del método sea poder interpretar los sentidos asignados a dichas relaciones.

Estas interconexiones son las rutas por las cuales el etnógrafo de lo translocal debe ir transitando para comprender la nuevas configuraciones de la cultura, la cual también ha trascendido los límites del lugar-isla, de relaciones entre gentes con diferentes cargas significativas sobre ellos mismos y los lugares.

La etnografía multilocal se plantea seguir dichas rutas, mapearlas en un constante proceso de reformulación del método (Marcus, 2001), el que se debe ir adaptando a las necesidades de los fenómenos interrogados sin temor a trascender los aparentes límites que algunos de estos pueden plantear, como podría ser el caso de las etnicidades, muchas veces pensadas con un fuerte arraigo local (Clifford, 2001). El lugar, más que ser el espacio que contiene etnicidad, es uno de los aspectos que la configura, pero más bien desde los *sentidos* asignados al lugar. De tal modo, no es lo mismo ser rapanui en la isla que en el continente, aunque ambos formen parte de una historia común que conecta sus experiencias.

Es en el rastreo y mapeo de estas experiencias, muchas veces contenidas en discursos y recuerdos, donde las técnicas etnográficas de generar conocimiento encuentran un correlato con lo disperso y confuso de lo multilocal. El trabajo de campo como instancia de reflexividad en la cual dialogan distintas reflexividades (Guber, 2004) es el interés último del trabajo etnográfico, tanto unilocal como multilocal, puesto que lo importante para la etnografía son las construcciones significativas de los actores y cómo estas se expresan en una determinada configuración cultural. Por ello, si los fenómenos interrogados se han hecho translocales, la etnografía también debe serlo.

III. AMPLIACIÓN: NUEVAS RUTAS A RECORRER.

Al terminar esta tesis no puedo dejar de pensar que el trabajo aquí presentado no concluye en este escrito, sino que termina una de sus fases, la que permite abrir nuevas rutas a seguir. En primer lugar, mi interés por lo multilocal, que sin dudas se profundizó mientras escribía esta tesis, me lleva a imaginarme rastreando las rutas de conexión entre Rapa Nui, Tahiti y Santiago, ampliando los flujos, seguirlos ya no de manera especulativa y narrativa como han sido tratados aquí, sino poder hacer una conexión efectiva (el estar allí) entre los tres lugares. Esto, inevitablemente me lleva a una antropología transnacional, donde los puntos de construcción de identidades y experiencias diaspóricas se diversifican y encuentran otros nudos de vertebración, como las nociones de nacionalidad, migración transnacional, relaciones interétnicas, cosmopolitismo, entre otros, ahora insospechados.

Un futuro proyecto conlleva el rastreo de estas nuevas conexiones. Una primera estadía, e imprescindible para la comprensión de estas, sería una temporada en la isla misma, y mediante el rastreo multilocal trazar los mapas de conexión hacia fuera de Rapa Nui, puesto que la experiencia rapanui se centra en ella. Se debe rastrear aquello que llega a la isla y los valores asociados a los objetos que circulan. También, centrar la atención en las personas que llegan, así como los que se van; conocer qué esperan o imagina del lugar al cual llegarán, qué imágenes circulan de estos lugares y cómo ello puede estar motivando la salida de la isla. Sin duda que existen lugares insospechados que son de interés rapanui y con los cuales también se conectan, más allá de Tahiti o Chile.

Luego, se abre seguir los flujos hasta Tahiti, lugar que comparte una historia aún más antigua con Rapa Nui y el que es también centro de sus intereses. Desconozco antecedentes demográficos de los rapanui en dicha isla, pero en esta tesis se señalaron algunos aspectos interesantes, además de las experiencias diaspóricas, de larga data. Papeete puede ser un lugar en el cual las relaciones interétnicas y la etnicidad tengan otras formas y contextos. Por otro lado, la existencia de un barrio rapanui es un escenario nuevo para su configuración, escenario inexistente en Santiago que abre otras relaciones entre personas, familias y con tahitianos. Además de Pamata'i -el barrio rapanui- ellos habitan en otros lugares de Tahiti, donde existe un Tahiti rural. Y por último, al igual que Rapa Nui, en Tahiti existe una cultura polinésica, ¿Cómo se vinculan, se dislocan, compiten y dialogan unos y otros?

Volvamos al inicio del viaje, el sueño de *Haumaka*, sacerdote y consejero de *Hotu Matu'a*, quien mandó a siete exploradores a reconocer la isla que había soñado. Ellos llegaron y prepararon el arribo del *Ariki*. Desde ese tiempo mítico a la actualidad, los rapanui se encuentran en muchos lugares fuera de su isla, pero interconectados, y soñando algunos con retornar.

BIBLIOGRAFÍA.

Acuña, Pablo

2005 *Relaciones Interétnica en la Escuela. Un acercamiento exploratorio a la enseñanza básica en Cerro Navia y El Bosque.* Tesis para optar al título profesional de antropólogo social y al grado académico de licenciado en antropología. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Aguilar, Marcela

2003 “La huida pascuense: por qué los rapa nui se van a Tahití.” En: *Revista El Sábado del Diario el Mercurio N° 243.*Pp. 24-33.

Andrade, Pablo

2004 *Artífices del imaginario. La puesta en escena, una aproximación a la construcción de identidad Rapa Nui.* Tesis para optar al título profesional de antropólogo social y al grado académico de licenciado en antropología. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Ediciones Tricel. Montevideo, Uruguay.

Augé, Marc

2004 *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad.* Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Barth, Fredrik (Compilador)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales.* Fondo de Cultura Económica. México DF, México.

Bartolomé, Miguel

2004 *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México.* Siglo XXI editores. México DF, México.

Benoist, Jean-Marie

1981 “Facetas de la identidad” en: Levi-Strauss, Claude. (Coordinador). *Seminario la identidad*. Editorial Petrel. Barcelona, España.

Bishop, Charles

2005 “The journal and letters of Capitan Charles Bishop on the North-West Coast of America, in the Pacific and in New South Wales. 1794-1799.” En: *Rapa Nui Journal Vol 19 (1)*. Pp. 61-63.

Bonfil, Guillermo

1972 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial.” En: *Anales de la antropología*, México 9. Pp.105-124.

Briones, Claudia

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

Campbell, Ramón

1971 *La herencia musical de Rapanui*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Caranci, Carlo

1998 “Europeos y oceanianos. Algunas reflexiones sobre las visiones europeas sobre Oceanía.” En: *Revista española del Pacífico N° 8*. Pp. 60-91.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1968 *Urbanização e Tribalismo. A integração dos índios Terêna numa Sociedade de Classes*. Zahar Editores. Rio de Janeiro, Brasil.

1976 *Identidade etnia e estrutura social*. Livraria pionera editora. Sao Paulo, Brasil.

Cayuqueo, Pedro

2003 “Hogar indígena de Santiago. Amenazados en la gran urbe” en: www.nodo50.org/estudiantesmapuches/estudiantes_alacalle.htm. 2003. Fecha de consulta: 24 de Julio de 2007.

Cohen, Abner (Ed)

1974 *Urban Ethnicity in ASA Monographs 12*, London/ Sydney/ Toronto/Wellington Tevistock.

Conte Oliveros, Jesús

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

Cook, James

1921 *Viaje hacia el Polo Sur y alrededor del mundo realizado a bordo de los navíos reales "Resolution" y "Adventure", durante los años 1772, 1773, 1774 y 1775*. Madrid Calpe, España.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

2001a *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

2001b "Indigenous Articulations." En: *The Contemporary Pacific, Volumen 13, N°2*. Pp.468-490.

Cristino, Claudio; Recasens, Andrés; Vargas, Patricia; González Lilian; Edwards, Edmundo

1984 *Isla de Pascua: Procesos, alcances y efectos de la aculturación*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo e Instituto de Estudios Isla de Pascua. Universidad de Chile.

Chauvet, Stephen

1946 *La Isla de Pascua y sus misterios*. Editorial Zigzag. Santiago, Chile.

Choris, Louis

1826 *Vues et paysages des régions équinoxiales, recueillis dans un voyage autour du monde, par Louis Choris, avec une introduction et un texte explicatif*. Imprime Chez Paul Renouvard. París, Francia.

De la Estela, Bienvenido

1919 "Ocho meses entre los canacas pascuenses" en: *Revista Católica n° 420*. Pp.182-191.

1921 *Mis viajes a pascua*. Imprenta Cervantes. Santiago, Chile.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

Edwards, Rafael

1918 *El apóstol de la Isla de Pascua*. José Eugenio Eyraud. Imprenta de Chile. Santiago, Chile.

Edwards, Arturo

1957 “Potpurri sobre la Isla de Pascua.” En: *Revista Eva* N° 634. Pp. 18-19 y 32.

Englert, Sebastián

2004 [1949] *La tierra de Hotu Matua. Historia y etnología de la Isla de Pascua*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

1996 *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua 1864-1964*. Americana Eystettensia. Madrid, España.

1960 “Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui.” En: *Revista de Marina* vol.76. Pp. 465-475.

2006 [1936] *Leyendas de Isla de Pascua*. Rapa Nui Press. Rapa Nui, Chile.

Eriksen, Thomas

1991 “The cultural contexts of ethnic difference”, en: *Man*, vol. 26, no. 1.

1993 *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. Pluto press. London, England.

Fischer, Hermann

2001 *Sombras sobre Rapa Nui. Alegato por un pueblo olvidado*. Ediciones LOM. Santiago, Chile.

Gana, Ignacio y Bate, Tomás

1885 “Descripción de la Isla de Pascua” en: *Revista de Marina* N° 4 Pp. 369-384 y N° 5 Pp. 489- 500.

Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel

1970 *Beyond the melting pot: Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press.

Geertz, Clifford

2003 *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Gobierno de Chile

2003 *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*.

Gluckman, Max

2003 “Análisis de una situación social en Zululandia moderna” En: *Revista Bricolage* N° 1. Pp.34- 49.

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal. Madrid, España.

Grifferos, Alejandra

1995 *La otra cara del paraíso. Comunidad, tradición y colonialismo en Rapanui 1864-1964*. Tesis para optar al grado de académico de licenciada en historia. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad de Valparaíso. Valparaíso, Chile.

Guber, Rosana

2001 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia.

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

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul

1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Editorial Paidós Básica. Barcelona, España.

Hannerz, Ulf

1993 *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica. México DF, México.

1997 “Fluxos, fonteiras, híbridos: palavras-chaves da antropología transnacional.” En: *Revista Mana*. N° 3. Pp. 7-39.

1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Editorial Frónesis, Cátedra Universitat de València. València, España.

Hau'ofa, Epeli

1993 "Our sea of islands." En: *A new Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*. USP, Suva, Fiji.

Hotus, Alberto

1998 "Histórica violación de los derechos humanos del pueblo Rapa Nui." En: *Revista española del Pacífico*. N° 8. Pp.159-179.

Ibáñez, Marcelo

2003 "Mapuches versus pascuenses: Mi casa no es tu casa." en: *Revista Zona de Contacto* N° 627.

Imilan, Walter y Lange, Carlos

2004 "El campo de lo urbano en la antropología chilena: lo urbano como reflexión antropológica". En: *www.cultura-urbana.cl* N° 1 Agosto. <http://www.cultura-urbana.cl/archivo/el-campo-de-lo-urbano-en-la-antropologia-chilena-lange-imilan.pdf> Fecha de consulta: 4 de septiembre de 2005.

INE

2003 *Síntesis de resultados Censo 2002*. Imprenta, Empresa periodística La Nación, Santiago de Chile.

2005 *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Publicación elaborada por el Instituto Nacional de Estadísticas y el Programa Orígenes. Santiago, Chile.

Kotzebue, Otto Von

1821 *A voyage of discovery, into the South Sea and Beering's straits, for the purpose of exploring a North- East passage, undertaken in the years 1815-1818*. Vol III. London, England.

La Pérouse, J.F de G

1791 *Voyage de La Pérouse autour du monde*. París: Milet-Mureau vol 2. París, Francia.

Loti, Pierre

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

Low, Sam

- 2000 "The gift of the wind. Aboard Hōkūle'a on her miraculous journey to Rapa Nui." In: *Hana Hou Magazine*. <http://www.samlow.com/sail-nav/giftofthewind.html>. Fecha de consulta: 22 de marzo de 2007.

Marcus, George

- 1991 "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial." En: *Revista da Antropologia Sao Paulo*. N° 34. Pp. 197-221.
- 1993 "Tonga's Contemporary Globalizing Strategies: Trading in Sovereignty amidst International Migration." In: V.S Lockwood, T. G. Harding e B. J. Wallace (eds.), *Contemporary Pacific Societies: Studies in Development and Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Pp. 21-33.
- 2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". En: *Revista Alteridades*. N° 22: *Miradas antropológicas ante una realidad compleja*. Pp.111- 127.

Mason, Peter

- 1990 *Deconstructing America. Representations of the other*. Routledge. London.
- 1998 *Infelicities, representations of the exotic*. The Johns Hopkins University Press. London.

Maud, Henry Evans

- 1981 *Slaves in Paradise: the peruvian labour in Polynesia, 1862-1864*. Australian National University Press. Canberra, Australia.

Mauss, Marcel

- 1991 *Sociología y antropología*. Editorial Técnos. Madrid, España.

McCall, Grant

- 1975 "Shorter communications: Sympathy and antipathy in Easter islander and Chilean relations." En: *The Journal of the Polynesian Society*. Volume 84. Pp. 467-476.

- 1976 “European Impact on Easter Island. Response recruitment and the Polynesian experience in Perú.” *Jornal of Pacific History* N° 11. Pp. 90-105.
- 1986 *Las fundaciones de Rapanui*. Museo R.P Sebastián Englert. Rapa Nui, Chile.
- 1996 “El pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua).” En: Hidalgo *et al* (Eds.) *Culturas de Chile: Etnografía*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.
- 1997 “Rapanui wanderings: Diasporas form Easter Island.” En: Stevenson, Lee and Morin. *Easter Island in pacific context south seas symposium*. Easter Island Foundation, Pp. 370-378. Los Osos, California.
- 1998 *Rapa Nui: Tradición y sobrevivencia en Isla de Pascua*. Easter Island Foudation. Los Osos, California.

Mellén, Francisco (Compilador)

- 1986 *Manuscritos y documentos españoles para la historia de Isla de Pascua: la expedición del Capitán d. Felipe González de Haedo a Isla de David*. Biblioteca CEHOPU. Madrid, España.

Menchaca, Graciela

- 1938 “Hace cincuenta años que la Isla de Pascua fue incorporada al territorio nacional.” En: *Diario El Mercurio*, 23 de Octubre de 1938.

Metraux, Alfred

- 1971 [1940] *The ethnology of the Easter Island*. Honolulu Bishop Museum. Honolulu, Hawaii.

Mideplan

- 2005 *Población indígena: principales resultados de la encuesta Casen 2003*.

Mitchell, James

- 1956 *The Kalela Dance*. Manchester University Press. Manchester.
- 1990 “Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África.” En: Wolf, Eric. *Antropología social de las sociedades complejas*. Editorial Alianza. Madrid, España.

Ossandón, Valentín

1903 “El viaje de la corbeta Jeneral Baquedano” en: *Revista de Marina* n° 202. Pp. 486-497.

Park, Robert

1999 *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal. Barcelona, España.

Peteuil, Marie-Françoise

2004 *Les évadés de L'île de Pâques. Loin du Chili, vers Tahiti (1944-1958)*. L'Harmattan. París, Francia.

Pérez, Ximena

2005 “La dinastía de Petero.” En: *Revista El Sábado* N° 366. Pp.14-18.

Pinart, Alfonso

2004 [1878] “Voyage to Easter Island.” En: *Early visitors to Easter Island 1864-1877. The reports of Eugène Eyraud, Hipolyte Roussel, Pierre Loti and Alphonse Pinart*. Easter Island Foundation. Los Osos, California.

Porteous, Douglas

1981 *The modernization of Easter Island*. Western Geographical Series Volume 19, University of Victoria. Canada.

Ramírez, Julio

1935 *Navegando a Rapa Nui*. Imprenta San Francisco. Santiago, Chile.

Ramos, Alcida

1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press.

Rodríguez, Gregorio; Gil Flores, Javier; Garcia Jiménez, Eduardo

1999 *Metodología de la investigación cualitativa*. Ediciones Aljibe. Málaga, España.

Roggeveen, Jacob

- 2005 “Extract from the official log of Mr. Jacob Roggeven; Relating to his discovery of Easter Island”. En: Ruiz-Tagle, Eduardo. *Easter Island: the first three expeditions 1722- 1774*. Ed. Museum Store Rapa Nui Press. Rapa Nui, Chile.

Rojas Mix, Miguel

- 2006 *El imaginario. Civilización y cultura en el siglo XXI*. Prometeo libros. Buenos Aires, Argentina.

Roussel, Hipólito

- 2004 [1926] “Easter Island or Rapa Nui” En: *Early visitors to Easter Island 1864-1877. The reports of Eugène Eyraud, Hipolyte Roussel, Pierre Loti and Alphonse Pinart*. Easter Island Foundation. Los Osos, California.

Saa, René; Rodríguez, J; Contreras, M.; Opazo, D.; Montecinos e Ibáñez

- 2004 *Atlas socioeconómico Región Metropolitana de Santiago*. Universidad de Chile, Gobierno Metropolitano de Santiago. Santiago, Chile.

Sahlins, Marshall

- 1983 *Economía en la edad de piedra*. Akal. Madrid. España.
- 1997^a “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. Parte I” En: *Revista Mana. N° 3 (1)*. Pp. 41-73.
- 1997^b “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. Parte II” En: *Revista Mana. N° 3 (2)*. Pp. 103-150.
- 1997^c *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Said, Edward

- 1990 *Orientalismo*. Libertarias. Madrid, España.

Seelenfreund, Andrea

2002 Sin Título. Ponencia presentada para la Comisión Bicentenario. Revisitando Chile: Identidades, mitos e historia. Panel Isla de Pascua, Valparaíso.

Segalen, Víctor

1989 *Ensayo sobre el exotismo, una estética de lo diverso*. Fondo de Cultura Económica. México DF, México.

Sepúlveda, Tomas

1938 “Desde hace medio siglo, flamea en la Isla de Pascua la bandera de la estrella solitaria.” En: *Diario el Sur*, 23 de mayo de 1938.

Signorelli, Amalia

1999 *Antropología urbana*. Anthropos Editorial. UAM, México.

Simmel, George

1998 *El individuo y la libertad*. Ediciones Península. Barcelona, España.

Sissons, Jeffery

2005 *First Peoples: Indigenous cultures and their futures*. Libanus Press. London.

Sutter, Frederic

1989 *The Samoans: A Global Family*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Todorov, Tzvetan

2003 *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Editorial Siglo XXI. México DF, México

Valenzuela, Zozísmo

1912 “La Isla de Pascua” en: *Revista Católica*, n° 259 Pp.776-786; n° 260 Pp.862-867.

Weisner, Mónica y Fajreldin, Valentina

2001 “Mi remedio pascuense: cultura médico-política en Rapanui. En: *Actas del 4º congreso chileno de antropología*. Pp. 119-128.

Wirth, Louis

1988 “El urbanismo como forma de vida.” En: Fernández, Mercedes. *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*. Editorial Icaria. Barcelona, España.

OTRAS FUENTES

Diarios y Revistas

Diario El Mercurio

“Isla de Pascua más unida al continente.” 27 de enero de 1975.

“Isla de Pascua Es parte de Chile.” 28 de enero de 1975.

“Isla de Pascua: un paraíso chileno.” 22 de junio de 1975.

“Comenzó Semana de Festejos en I. de Pascua.” 8 de septiembre de 1988.

“Bellezas negras. El blanco de las miradas.” 7 de diciembre de 2001.

“Edil de Isla de Pascua amenaza independizarse.” 16 de septiembre de 2006.

Diario La Unión de Valparaíso

“Está disminuyendo la lepra en Isla de Pascua; Ayer regresó el Angamos.” 15 de febrero de 1950.

Diario La Cuarta

“Lorna Soler y Tahira Nahoe muestran sus virtudes: Curvas de Viña y Pascua van tras la corona de Miss Chile.” 26 de enero de 2001.

Diario Las Últimas Noticias

“Zaldivar gozó con caderas de bailarinas pascuenses. Curiosa manifestación contra la instalación de un casino de juegos en la isla.” 3 de mayo de 2006.

“Hotuiti Teao: ‘La isla es el lugar perfecto para el amor’.” 7 de enero de 2005.

“Mahani Teave dice que era ‘lo mínimo que podía hacer’. La exótica pianista pascuense tocará ante el Presidente Lagos.” 15 de junio de 2004.

“Mahani Teave viene de Cleveland, donde estudia, para ofrecer dos conciertos en Isla de Pascua La exótica pianista pascuense que deslumbró a Roberto Bravo.” 14 de junio de 2004.

“Pedro Edmunds Paoa dice que el modelo es un gran embajador de su pueblo.” 6 de diciembre de 2003.

“Soledad Alvear premió a 200 secretarias con erótico show de Hotuiti’”. 4 de diciembre de 2003.

“La efímera Miss Chile Hetuu Rapu: ‘La gente me pregunta si soy pascuense o brasileña’. 6 de septiembre de 2003.

Revista Eva

“Las hijas del paraíso.” N° 606, agosto de 1956.

“Los ojos que miran al cielo.” N° 609, noviembre de 1956.

“El eslabon perdido del Pacífico.” N° 634, mayo de 1957.

Revista Ercilla

“Agitación en Isla de Pascua.” 6 de enero de 1965.

Revista Paula

“Soy pascuense, no chilena.” N° 571, abril de 1990.

Revista Vea

“El suspenso continúa en Pascua.” 7 de enero de 1965.

“Isla de Pascua: tabúes y cantos.” 13 de mayo de 1965.

Te Rapa Nui

“Miss Chile '97 Hetu'u Rapu Atan. Una estrella distante.” N° 4, 1997.

Otros documentos

JUNAEB

2003 *Tercera encuesta nacional de juventud.* Santiago de Chile.

OIT

2004 *Trabajo infantil y adolescente en cifras. Síntesis de la primera encuesta nacional y registro de sus peores formas.* Oficina Internacional del Trabajo, Santiago de Chile.

SENAME

2004 *Chile apropiado para niños.* Santiago de Chile.

www.senama.cl