



Historia

ISSN: 0073-2435

revhist@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Foerster G., Rolf

POLÍTICA, ESCUELA Y MEMORIA: UNA APROXIMACIÓN CONTEMPORÁNEA A RAPA  
NUI

Historia, vol. I, núm. 49, enero-junio, 2016, pp. 237-259

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33446568009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## ENSAYOS BIBLIOGRÁFICOS

---

ROLF FOERSTER G.\*

### POLÍTICA, ESCUELA Y MEMORIA: UNA APROXIMACIÓN CONTEMPORÁNEA A RAPA NUI\*\*

---

En el año 2015 se publicaron numerosos libros sobre Rapanui: *Articulating Rapa Nui. Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State* (Honolulu, University of Hawai`i Press) de Riet Delsing; *Educación en Rapa Nui. Sociedad y escolarización en Isla de Pascua (1914-2014)* (Santiago, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado) de Javier Corvalán; *Los manuscritos de Uka* (Santiago, Rapanui Press) de Uka Tepano Kaituoe; *Riu, el canto primal de Rapa Nui. Basado en la memoria de María Elena Hotus, gran maestra del canto antiguo y la tradicional oral* (Santiago, LOM Ediciones) y *Manos del alma. Arte escultórico Rapanui, a través de las obras de Tomás Tuki* (Santiago y sin editorial) de Sofía Abarca Fariña; *Rapa Nui. El colonialismo chileno republicano cuestionado (1902-1905)* (Santiago, Catalonia ) Rolf Foerster (ed); *El obispo Edwards en Rapa Nui (1910-1938)* (Santiago, Rapanui Press) de Rolf Foerster y Alejandra Alvear; *Easter Island. Rapa Nui, a Land of Rocky Dreams* (Santiago, Carlos Huber Editor) de Carlos Huber y José Miguel Ramírez.

Reseñaremos los tres primeros, con algunas referencias a los otros. Iniciaremos con un breve resumen del estado de la cuestión para apreciar el aporte de estas nuevas obras. Nuestro hilo conductor es la hipótesis de que en las últimas décadas del siglo XIX el desafío del Estado chileno fue cómo nacionalizar sus tres extremos recién “conquistados”: Magallanes, Norte Grande e Isla de Pascua, sabiendo que la solución mapuche en la Araucanía, “el pacto reduccional”<sup>1</sup>, no era aplicable. Dicho de otra manera: cómo transitar de un Estado “multiétnico” a un Estado nación (y no de naciones). En el sur y en el norte el traslado masivo de colonos (bajo modalidades encubiertas: migrantes, obreros y empresarios en cada caso) fue exitoso, en Pascua el proyecto de colonización externo fracasó, y la opción fue transformar a los “nativos” en “colonos” y “asalaria-

---

\* Doctor en Antropología por la Universidad de Leiden (Holanda). Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Correo electrónico: rolf22@gmail.com

\*\* Este trabajo se enmarca en el proyecto FONDECYT N° 1140927: “La sociedad civil chilena e Isla de Pascua, 1888-1966”.

<sup>1</sup> Dicho pacto, que sustituyó el “pacto colonial” de los parlamentos, comenzó a ser cuestionado desde la década de 1950.

dos". Por otro lado, los rapanui fueron y son conscientes que la "anexión" al Estado de Chile en 1888 se hizo bajo un "acuerdo de voluntades", donde los primeros cedían la "soberanía" y el segundo se comprometía a la "protección, educación y desarrollo para todos sus habitantes originarios, respeto a la investidura de los Jefes Rapanui y la legítima propiedad del pueblo Rapanui sobre el territorio insular"<sup>2</sup>. Era, por tanto, un "pacto" reversible si las partes no cumplían lo acordado. Se inició con ello una historia colonial muy particular, distinta a las otras "regiones" de Chile. Las razones para ello, a parte de lo ya mencionado, no son solo la distancia ("nuestra más lejana posesión" a casi cuatro mil kilómetros) y su pequeña dimensión insular de solo dieciséis mil hectáreas (posibilita una comunidad **no** imaginada) sino, también, porque su población nativa pertenece al universo polinésico y cuya cultura política se moldea por lo que Sahlins llamó, en su libro "Isla de Historia", "estructuras performativas"<sup>3</sup>. Se trata, entonces, de dos cronologías, de dos formas entender la política (el "acuerdo") y la identidad, que han tensionado todo el periodo en un "conflicto de negociación" permanente entre rapanui y chilenos (*tire*), con ciclos de alta y baja intensidad: de alta como en las revoluciones de 1914 (Angata) y 1964-1966 (Alfonso Rapu); de baja como en las negociaciones anuales entre la comunidad y sus representes con la Compañía Explotadora (1895 a 1952) y con la Armada (1953 a 1966).

¿Cómo se ha tramado esa historia? ¿Mediante qué conceptos explicativos? En 1976 el antropólogo Grant McCall publicó su tesis doctoral<sup>4</sup> poniendo en evidencia cómo la sociedad rapanui mantuvo una continuidad social y cultural gracias a reestructurarse bajo el sistema "familiar". La tesis esta dividida en dos partes, la primera, "Cultural

<sup>2</sup> Consejo de Ancianos Rapanui, *Aporte potencial de Isla de Pascua a la soberanía nacional*, Isla de Pascua, 2009. También puede consultarse el artículo "Chile incumple Acuerdo de Voluntades", en *Prensa Rapanui*, N° 1, Hanga Roa, diciembre 2015. De la parte chilena la demanda rapanui ha sido vista de forma descabellada, por ejemplo, afines de la década de 1940, el delegado de la Armada informaba: "[...] han perdido toda dignidad, no desean trabajar, pues están convencidos que Chile tiene la obligación de vestirlos y alimentarlos, enviándoles regalos periódicamente", en Rolf Foerster, "Informe del Delegado en visita de inspección a la Isla de Pascua efectuado por el Capitán de corbeta Jorge Tapia de la Barra, en enero de 1950", en *Cuadernos de Historia*, N° 43, Santiago, 2015.

<sup>3</sup> El mismo "acuerdo de voluntades" funciona, para los rapanui, como "estructura performativa", al ser un pacto en constante negociación. La misma dimensión de los cantos *riu* (véase el texto de Sofía Abarca), en especial los *ei*, donde "lo esencial era el odio y el arte. En estos cantos había que mostrar buen humor y no ofenderse, ya que los primordial era la ofensa hacia el grupo rival": Felipe Pakarati, *Costumbres y vivencias en Rapa Nui*, Santiago, Rapanui Press, 2016, p. 117. Para Marshall Sahlins los polinésicos "No son como nosotros, para quienes el trabajo agobiante y el dolor son las condiciones a priori del placer. Sin embargo, son iguales que nosotros en el sentido de que la sociedad parece sedimentarse, como por obra de una mano invisible, a partir de los intereses pragmáticos de sus sujetos actuantes; de ahí que como forma histórica esté haciéndose y deshaciéndose continuamente": Marshall Sahlins, *Islas de historia*, Barcelona, Gedida, 1988, p. 42. La reflexión de Linda Tuhiwai para el pueblo maori es aplicable para los rapanui: "Creo que nuestra supervivencia en tanto pueblo ha sido posible por el conocimiento que tenemos de nuestros contextos, de nuestro ambiente, y no por algún acto de activa beneficencia de parte de nuestra Madre Tierra. Tuvimos que saber para sobrevivir; tuvimos que descubrir maneras para conocer; tuvimos que predecir, aprender y reflexionar; tuvimos que preservar y proteger; tuvimos que defender y atacar; tuvimos que ser móviles, y tener sistemas sociales que nos permitieran hacer todas estas cosas. Aún tenemos que hacerlas": Linda Tuhiwai, *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago, LOM Ediciones, 2016, p. 35.

<sup>4</sup> Grant McCall, *Reaction to disaster: Continuity and Change in Rapanui Social Organisation*, Canberra, Australian National University, 1976.

and Historical Context" (pp. 16-49), que dedica tres páginas al periodo "The Chilean era, 1888 to the present" y la segunda, "Evolving patterns in inter and intrafamilial relations", que es la más sustantiva (pp. 84-285). Privilegia una mirada sincrónica, pero análoga a lo que se conoce como "larga duración", destacando el peso histórico de las redes parentales (el vínculo entre los *mata* y las familias). En 1986 resumió así su tesis: "En vez de organizarse en cuanto a *mata* (clanes o tribus), vinieron a dominar las familias. En vez de pensar como *Miru*, *Tupahotu* u otra de las entidades de la antigua, los rapanui empezaron a considerarse como descendientes de un determinado ancestro (*hua'ai 'a...*), siendo ellos los fundadores de la nueva Rapanui" (p. 7)<sup>5</sup>.

En 1981 la *Western Geographical Series* publicó la obra del canadiense Douglas Porteous: *The Modernization of Easter Island* (vol. 19). Este autor encaró el proceso pos 1888 a través de la óptica de la "modernización": de la explotación estanciera ovina-ganadera –primero en manos de una compañía anglo escocesa (Williamson Balfour), posteriormente, desde 1952, en manos de la Armada– al desarrollo de la industria del turismo (desde mediados de 1960). Si bien el énfasis está puesto en los efectos de ambas economías –la ganadera y la turística– en el paisaje, en los recursos y en la población, el autor propone una cronología en torno al colonialismo que no afecta la comprensión de la modernización:

"Viewed in the context of an analysis of centre-periphery relations the island's development could well be divided into: (i) a colonial period, up to 1888; (ii) a neocolonial period, 1888-1952; and (iii) a period of internal colonialism, which began in 1952 and has yet to terminate" (p. vi).

Douglas Porteous es ciego a la tensión entre rapanui y *tire* (chilenos), le dedica solo seis párrafos a la revolución de 1964 y a las protestas de 1966-1967, y las explica como un efecto de la modernización: "Modernization, by increasing wants, invariably promotes discontent"<sup>6</sup>.

En 1984 un grupo de investigadores chilenos (Claudio Cristino, Andrés Recasens, Patricia Vargas, Lilian González, Lilian y Edmundo Edwards), algunos de ellos con una larga estadía en la isla<sup>7</sup>, tramaron una historia en apariencia más compleja de acuerdo con el criterio de la aculturación: "Desde su descubrimiento en 1722, la Isla ha sido escenario de un continuo y progresivo proceso de aculturación"<sup>8</sup>. Distinguirán los siguientes "fases":

Primera fase: 1722-1864 protohistórica.

Segunda fase: 1864-1872 misioneros y colonizadores. Primeros establecimientos europeos. Estado inicial del proceso de aculturación.

<sup>5</sup> Grant McCall *Las fundaciones de Rapa Nui*, Hanga Roa, Museo Antropológico R.P Sebastián Englert, Isla de Pascua, 1986.

<sup>6</sup> Douglas Porteus, *The Modernization of Easter Island*, Victoria, *Western Geographical Series*, 1981, p. 229.

<sup>7</sup> Claudio Cristino Ferrando et al., *Isla de Pascua. Procesos, alcances y efectos de la aculturación*, Isla de Pascua, Universidad de Chile, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Instituto de Estudios de la Isla Pascua, 1984; Edmundo Edwards Eastman llegó en la década de 1960. En el Archivo Nacional, Fondos Varios, vol. 1042, se encuentra su manuscrito "Historia de la Isla de Pascua, de 1800 a 1900", que tal vez sea anterior al texto de 1984. Claudio Cristino y Patricia Vargas inician sus trabajos en 1976 bajo el alero del destacado arqueólogo William Mulloy.

<sup>8</sup> Cristino et al., *op. cit.*, p. 1.

Tercera fase: 1872-1888 explotadores y colonizadores

Cuarta fase: 1888-1895 colonización chilena

Quinta fase: 1895-1953 hacienda ovejera

Sexta fase: 1953-1965 administración de la Armada de Chile

Séptima fase: 1965-1973 sociedad abierta (1973-1981 sociedad abierta: estado actual)

Esta cronología, que tiene el mérito de tejer de forma coherente casi un siglo de historia, ha sido el punto de partida y de llegada de la mayoría de las investigaciones históricas hasta el presente. Permítasenos dos observaciones al respecto. La primera, su acento está puesto en el accionar de instancias externas, en especial del Estado. La segunda, es la falta de consideración a la agencia política rapanui y a la historia de las negociaciones con la CEDIP y con el Estado. Quizá esta falta de sensibilidad a la “agencia” rapanui esté dada por la hipótesis del “colapso” de dicha sociedad. Su punto de apoyo es una observación del etnólogo Alfred Mètraux fruto de su estadía en la isla en 1934-1935:

“...las escasas tradiciones que perviven en la memoria de un pequeño número de nativos han sido registradas una y otra vez por visitantes de la Isla. La población actual de 456 nativos deriva en su totalidad de los 111 nativos restantes después que los misioneros franceses abandonaron la Isla en 1872. Este solo hecho muestra cuan poca oportunidad existe para la preservación de las tradiciones antiguas”<sup>9</sup>.

Esta apreciación de Alfred Mètraux es transformada por Claudio Cristino *et al.* en una suerte de paradigma interpretativo de la “aculturación”: “Los acontecimientos históricos que determinaron que la población de la Isla alcanzara este número límite de 111 personas a que se refiere Mètraux, es el corolario de **un proceso de desintegración cultural que se inicia en el siglo XVIII**”<sup>10</sup>. Y que continuaría en las siguientes fases. No obstante, el texto da pistas para lecturas alternativas como, por ejemplo:

“Entre 1915 y 1930 se consolidan los cambios ocurridos a partir de 1915... entre 1930 y 1952, la situación consolidada anteriormente se mantiene... las condiciones de vida no cambian mayormente y los **rapa nui comienzan a mirar hacia el pasado, idealizándolo**, en fuerte contraste con las fases anteriores”<sup>11</sup>.

“La llegada de los turistas tiene como consecuencia la creación de grupos folklóricos que los recibían con vestimentas inventadas y coronas de flores **absolutamente ajenas a la tradición de Pascua**”<sup>12</sup>.

Estas dos citas ponen en evidencia la reacción “performativa” de la comunidad, que leída desde la “aculturación” se ven de forma negativa. Lo más sorprendente de este tex-

<sup>9</sup> Alfred Mètraux, *Ethnology of Easter Island*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 160, 1940, p. 3. (La traducción es de Claudio Cristino *et al.*).

<sup>10</sup> Cristino *et al.*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 33.

to canónico es la ausencia de toda reflexión sobre la cuestión colonial y esto se hace más claro cuando uno de los autores, Claudio Cristino, publicó de nuevo este texto, bajo su autoría<sup>13</sup>. Los únicos cambios están en las primeras dos páginas donde se nos dice:

“...entre la segunda mitad del siglo xix y primera mitad del siglo xx, se configuran los escenarios que culminan en la **dominación de la isla por extranjeros, en la declinación –otros dirán muerte– de una cultura y el resurgimiento de una nueva** que, si bien por décadas olvidó su pasado, hoy hurga en él, instrumentalizando su relación con el país del cual es hoy parte y construyendo el futuro con renovado interés, más no sea a través de un manejo extraordinario de una historia que habiendo sido mal escrita, hoy esta siendo “re-escrita””.

y añade en una nota:

“Interesa el impacto del contacto europeo, en particular en el siglo xix y el inicio del desplazamiento generado por la introducción de enfermedades y los continuos conflictos entre facciones isleñas; delinear el escenario colonial, la cristianización y los primeros asentamientos europeos; el rol de Chile, la **toma de posesión y particularmente la transformación de la Isla en una hacienda ovejera** que, en un nuevo escenario de “colonialismo interno” y por cerca de medio siglo, desarruga a los rapanui de su tierra, altera profundamente su cultura e impone un régimen de explotación económico que cambia radicalmente la relación del isleño con su territorio, lo que genera profundos e irreversibles cambios en la estructura y orientación de la cultura y la sociedad”<sup>14</sup>.

Lo que percibimos en estas apreciaciones es una visión negativa de los efectos del “colonialismo interno”: conflictos entre “facciones isleñas”, desarraigo, alteración profunda de la cultura, cambios irreversibles, equiparables todos ellos a la idea de “desintegración cultural”. Si antes era la aculturación ahora es el colonialismo el destructor de la sociedad rapanui, de allí que baste cambiar el término del gatillador del proceso. Pero en ambos casos está ausente la lectura sistemática de cómo la comunidad reaccionó y enfrentó al colonialismo. Estamos así en la antípoda de la lectura de Grant McCall, en la cual la comunidad enfrenta al “colonialismo interno” recreándose para darle continuidad a la sociedad rapanui.

En 2003 en el marco de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato fueron dados a conocer tres informes sobre la historia contemporánea de Rapa Nui<sup>15</sup>. De los tres, dos fueron redactados por rapanui pertenecientes a dos organizaciones que nacieron del

<sup>13</sup> Claudio Cristino, “Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: una reseña histórica”, en Cristino Ferrando, Claudio Piergiovanni, Miguel Fuentes (comps.), *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*, Rapanui Press, 2011, pp. 19-52.

<sup>14</sup> Los énfasis son nuestros.

<sup>15</sup> 1. “Informe del Consejo de Ancianos Rapa Nui”, disponible en [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/cvhynt/v\\_iii/t\\_i/pueblos/informe\\_consejo\\_rapa\\_nui\\_\(6\).pdf](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_consejo_rapa_nui_(6).pdf) [Fecha de consulta: 10 de marzo de 2016]. 2. “Informe preparado por los señores Mario Tuki Hay, Tera’i Hucke Atán, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y la señorita Makari Zenteno”, disponible en [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/cvhynt/v\\_iii/t\\_i/pueblos/informe\\_consejo\\_rapa\\_nui\\_\(6\).pdf](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_consejo_rapa_nui_(6).pdf) [Fecha de consulta: 10 de marzo de 2016]. 3. Andrea Seelenfreund, Alejandra Grifferos, Paloma Hucke, José Miguel Ramírez, “El Pueblo Rapanui”, en José Bengoa (comp.) *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Cuadernos Bicentenario, Santiago, 1984.

quiebre del Consejo de Ancianos (formado a mediados de la década de 1980). Más que constituir visiones distintas de la historia sus diferencias recaen en el balance en torno al “acuerdo de voluntades” y las consecuencias que de ello se derivan. Si el balance es positivo, entonces las vinculaciones coloniales deben continuar, aunque modificándose, si es negativo el escenario es de ruptura. Para esta última postura el “acuerdo de voluntades” no es pertinente porque el Estado de Chile nunca lo ratificó, de allí que se postule, por un lado, la devolución de la totalidad de tierras y, por el otro, el proyecto independentista del Parlamento Rapanui:

“Tomando en cuenta los hechos y documentos históricos anteriormente presentados, podemos concluir que Rapa Nui y nosotros, su pueblo, siempre hemos sido independientes. Chile nunca ratificó el convenio de 1888, por lo tanto jamás ha sido dueño de nuestro territorio [...] basados en los antecedentes anteriormente expuestos, el Estado de Chile debe indemnizar al pueblo Maori Rapa Nui por los daños y perjuicios cometidos desde 1888 hasta la actualidad y entregar de inmediato a sus legítimos dueños el territorio que nunca les ha pertenecido [...] Nuestras reclamaciones territoriales han sido permanentes, y *con igual intensidad desoídos* desde el primer día que se produjo dicha ocupación...Nuestro deber hoy, es recuperar, la identidad individual y social que un día nos arrebataron. Reclamamos **Nuestra identidad y por lo tanto anunciamos nuestra autonomía a través de la creación de nuestras propias estructuras de gobierno**”<sup>16</sup>.

En 2005 se publicó, de Roger Fischer, *Island at the End of the World. The Turbulent History of Easter Island*, abarcando temporalmente desde el poblamiento de la isla hasta el año 2004, siendo una de sus mayores virtudes un diálogo con investigadores y disciplinas que han trabajado en la isla y en Polinesia, lo que le permite al lector introducirse en las discusiones de las reconstrucciones históricas. Bajo el esquema de la continuidad cultural, sus cinco capítulos –The Polynesian Frontier; White Men and Birmen; Pirates and Priests; Rancho Isla de Pascua; Museum Island–, están llenos de sugerencias luminosas (muchas de ellas gracias a su conocimiento del idioma rapanui y de las lenguas polinésicas). La historia de Isla de Pascua ha sido “turbulenta”, y desde la década de 1960 esa dinámica se produce en el marco de una “isla museo” (una excelente metáfora que une la industria del turismo con el aura del arte rapanui y la comunidad) donde la actividad “política” es central, y que debe ser comprendida en su particularidad:

“For most Rapanui, ideology always has been secondary to personal *mana* in civil politics. A candidate will commonly run for three different, and ideologically contrary, political parties in the same election, just to win a voice in local affairs. One leading island politician began as a Socialist, became a Christian Democrat, and has subsequently turned into an Independent. For on Easter Island individual presence is paramount. A rapanui does not ‘stand for an idea’ or represent a particular political orientation. A Rapanui *acts*. Politics is here not a passive posture but an active engagement”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> “Informe preparado por los señores Mario Tuki Hay, Tera’i Hucke Atán...”, *op. cit.*, p. 481

<sup>17</sup> Roger Fischer, *Island at the End of the World. The Turbulent History of Easter Island*, London, Reaktion Books, 2005, pp. 242-243

Para terminar este bosquejo debemos mencionar la publicación en 1999 de la obra de Herman Fischer<sup>18</sup> y recientemente en 2010 la de Patricia Štambuk<sup>19</sup>, que permiten aproximarse a una lectura desde las “víctimas”; son textos en los que la dimensión testimonial es central, cuyo énfasis está puesto en cómo fueron vividos los procesos de nacionalización y colonización<sup>20</sup>. Para Patricia Štambuk se trata de una “historia oculta”, sin embargo, pensamos que los rapanui codifican su memoria de la misma manera que la política, teniendo como telón de fondo el “acuerdo de voluntades” de 1888. Así en 1903 la “historia oculta” fue develada por las publicaciones de Manuel Vega (esposo de Verónica Mahute)<sup>21</sup>, en 1914 por la denuncia del obispo Rafael Edwards<sup>22</sup> y en 1947 por el profesor y escultor Manuel Banderas en su libro *La esclavitud en Pascua*<sup>23</sup>.

Este es el escenario desde el que se escriben las obras que reseñamos. Colapso o refundación, ruptura o continuidad, por un lado, pero también un escenario “local” marcado por la disputa en torno a la historia y a la memoria<sup>24</sup>.

#### RIET DELSING.

#### *ARTICULATING RAPA NUI. POLYNESIAN CULTURAL POLITICS IN LATIN AMERICAN NATION-STATE*

Este texto de Riet Delsing, es su tesis doctoral en Antropología (Universidad de California, 2009) transformada en libro. El “trabajo de terreno” lo inició en 1996, manteniendo hasta hoy un contacto estrecho con la isla y sus habitantes, solidarizando y apoyando sus luchas por la auto-determinación.

La hipótesis central es que el proceso de “chilean colonization”, iniciado en 1888, se enfrenta desde la década de 1990, a una “road to self-determination”, y es también “the transformation of a place in isolation into a vibrant space of global interactions, in which the Rapanui people are determined to protect their ancestral territory and maintain a Polynesian identity in the face of an ever-encroaching nation-state” (p. 21).

Este proceso es analizado diacrónicamente (parte i) y sincrónicamente (parte ii). La parte i, titulada Challenging the Nation-State, aborda en el capítulo 1º la “resilencia rapanui”

<sup>18</sup> Herman Fischer, *Shatten auf der Osterinsel. Plädoyer für ein vergessenes Volk*, Universität Oldenburg, 1999. En 2001 se publicó su versión en español: *Sombras sobre Rapa Nui. Alegato por un pueblo olvidado*, Santiago, LOM Ediciones, 2001.

<sup>19</sup> Patricia Štambuk, *Rongo. La historia oculta de Isla de Pascua*, Santiago, Pehuén, , 2010.

<sup>20</sup> Compartimos la observación de Cristián Moreno Pakarati, que los libros de Herman Fischer y de Patricia Štambuk “en general muestran a la comunidad rapanui como una sola voz ante cada circunstancia del devenir histórico” obviando las divisiones y tensiones en su seno, en *Anales de la Universidad de Chile*, Séptima Serie, N° 2, Santiago, noviembre 2011.

<sup>21</sup> Véase Rolf Foerster (ed.), *Rapa Nui. El colonialismo republicano chileno cuestionado (1902-1905)*, Santiago, Catalonia, 2015.

<sup>22</sup> Para una visión general de la labor del Obispo en los asuntos de Pascua, véase Rolf Foerster, *El obispo Edwards en Rapa Nui (1910-1938)*, Santiago, Rapanui Press, 2015.

<sup>23</sup> Santiago, Imprenta Asís.

<sup>24</sup> Un dato a tener en cuenta: todas estas obras no han utilizado los archivos nacionales, no hay referencia alguna a la voluminosa documentación del Ministerio de Marina, del Ministerio de Exterior, de la Intendencia de Valparaíso, de la Gobernación de la Isla de Pascua, etc. Tampoco hay referencias a los archivos privados en Rapa Nui (el más notable es el de Alfredo Tuki Paté).

a la colonización chilena, el capítulo 2º la década de 1960 bajo la hipótesis de que el movimiento de Alfonso Rapu debe ser entendido como la lucha de la comunidad por la “integración dentro del Estado nacional y el comienzo de un discurso de la identidad rapanui”<sup>25</sup>; por último (3º) se refiere a la década de 1990 y 2000 bajo la hipótesis The Road to Self-determination.

La parte II: Polynesian cultural politics and global imaginaries muestra cómo se expresa la demanda de la self-determination de forma performativa: capítulo 4º: Rapanui appropriations and Resistance; capítulo 5º: Performing culture; capítulo 6º: Vanaya Rapanui; capítulo 7º: Kaija Rapanui; capítulo 8º: The Polynesian Homeland: a sea of islands y capítulo 9º: Rapanui as Fantasy and Commodity.

Se podría decir que en la parte I Ricet Delsing aborda la dimensión política y de negociación entre las autoridades rapanui y las del Estado de Chile desde el tratado de 1888, pasando por la Ley Pascua para encarar luego la Ley Indígena de 1993, su vinculación con el Consejo de Ancianos y la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, pero también de las negociaciones sobre la descentralización del Estado: El Comité Interministerial para el Desarrollo de las Zonas Externas (CIDEZE), el estatus especial para los rapanui bajo la modalidad de un territorio especial y, por último, la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. En la parte II la comprensión de la política ya no tiene que ver solo con la negociación sino con la afirmación y valoración cultural rapanui transformada en política. Es lo que José Bengoa llamó la “emergencia indígena”<sup>26</sup>. Sin duda aquí se encuentran los mayores aportes de esta obra, sea “etnográficos, en cómo leer las luchas por las tierras (acceso colectivo o individual), por la lengua, por el patrimonio arqueológico o en expresiones políticas como el *Parlamento Rapanui* o festivas como la *Tapati*, pero también teóricos: cómo dar un giro a la tesis de Foucault sobre el quiebre del disciplinamiento estatal-colonial”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> La hipótesis de la resiliencia tiene la limitante de ser insensible a las negociaciones trianguladas de la comunidad con el Estado y la Compañía Explotadora (que empoderaron a la comunidad), como a la dimensión rizomática de sus “dirigentes”, véase Rolf Foerster, Cristián Moreno y Jimena Ramírez, *Cartografía y conflicto. Rapa Nui 1888-2014*, Santiago, Rapanui Press, 2014. Para Riet Delsing figuras políticas como Juan Tepano, Pedro Atán, Lázaro Hotus han sido “co-optados”: *Articulating Rapa Nui. Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2015, pp. 42, 235. Por otro lado, frente a la hipótesis de la demanda por “integración” en la década de 1960, hemos sostenido que el movimiento encabezado por Alfonso Rapu se enmarcaba en el espíritu del “acuerdo de voluntades” de 1888, es decir, en una suerte de la “igualdad en la diferencia”, pero donde los rapanui son los dueños de las tierras, la autoridad en última instancia debe estar en manos de los “jefes de familia”, y donde la población residente en la isla debe ser mayoritariamente rapanui (de allí el malestar que produjo la llegada de la administración civil en 1966: las decenas de funcionarios, con sus familiares, se transformaron en un tercio la población de la isla). Véase Rolf Foerster, “Una aproximación a la rebelión de 1964-1967”, en Rolf Foerster-Cristián Moreno Pskarati, *More manava 'e Ajata ararua ko Porofe*, Santiago, Rapanui Press, 2016, pág. 134-237.

<sup>26</sup> José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura, 2007.

<sup>27</sup> “...I think that Foucault's ideas about alternative networks, capable of breaking through state power and weakening and/or ignoring Chilean sovereignty, can help us understand these relations from different angles and perspectives”, p. 234. Al describir una serie de “actos de resistencia”, como las tomas del aeropuerto (1990, 1992), el rechazo a la construcción de un faro por la armada (1992) i los reclamos por el patrimonio (1995 y ss.): nos dice “...these acts can be considered as incipient manifestation manifestations of alternative local power networking, in Foucault's terms, capable of weakening and/or ignore Chilean sovereignty”, p. 143.

Riet Delsing precisa que la ruta de la “autodeterminación” tiene sentido en tanto lucha contra la “determinación” del Estado de Chile en la isla y no por la “independencia”:

“As is the case with many other indigenous peoples in Latin America, most Rapanui do not aspire to political independence from Chilean nation-state. After the many meetings about the *Estatuto Especial* in 2006, only a few Rapanui wished for political independence, and these also changed their mind on the subject later on. Interestingly, they are not following the course of some of their fellow Polynesians in this respect, who have demanded full sovereignty from the nation-states that colonized them, with various degree of success (e.g., Cook Islands, Western Samoa, Fiji, Tonga, French Polynesia, and Hawai’i)” (p. 232)<sup>28</sup>.

La tesis diacrónica del libro es, entonces, un recorrido que va de la “resilencia”, al colonialismo y a la “integración” en la década de 1960, para continuar en la década de 1990 bajo el paradigma de las luchas por la “autodeterminación”. Se trata de una lectura en positivo de lo que Claudio Cristino leía en negativo. Riet Delsing comprende el periodo previo a la década de 1990 en el marco conceptual del disciplinamiento: los rapanui son reducidos por la Compañía Explotadora a la localidad de Hanga Roa y aislados en la isla por una “stone wall”, mientras la administración de la Compañía se localizó en Mataveri, configurando una situación equivalente a una villa medieval: “the encircled conglomeration of houses and the castle of the feudal lord, a few miles away” (p. 4). Esto habría cambiado en parte a fines de la década de 1960: “...Hanga Roa was converted into a Chilean settlement. The physical walls are gone, but the Rapanui have since then been disciplined by an intricate web of Chilean institutions”, pero desde la década de 1990: “The erstwhile ghetto has been transformed into a sociopsychological space of conflict” (p. 4). Es decir, un conflicto marcado por la lucha de la autodeterminación.

En las conclusiones vuelve a proponernos una lectura panorámica valiéndose de la obra de Gabriel Salazar:

“While the Rapanui, during a century of colonialism, mainly remained “passive and amnesic”—a term suggested by Chilean historian Gabriel Salazar (1999) in reference to Chilean civil society—since the 1990s some Rapanui have started to rebel against strong Chilean government actions and the prevailing concept of a highly institutionalized and centralist state excludes the participation of its citizens. The *Parlamento Rapanui* and other manifestations against Chilean institutions and policies serve a good example. The way some Rapanui now wish to construct their relationship with the state represents Salazar’s vision of statehood (2006), on that emphasizes the local and regional, versus an authoritarian centralist concept” (p. 232).

Así la “ruta de la autodeterminación” sería las dos caras de una misma moneda o dos formas complementarias de expresarse: a través de instituciones, como el Consejo de Ancianos (i y ii) en las décadas de 1980 y 1990 o el Parlamento, desde su fundación en

<sup>28</sup> En el epílogo Riet Delsing se refiere a esa “minoría” que brega por la independencia. Algunas observaciones: el tema de la “independencia” siempre ha estado presente, aunque bajo diversas modalidades, forma parte de la política rapanui hacia el Estado de Chile, y tiene su fundamento en la comprensión que ellos hacen del tratado de 1888 (un pacto reversible sino se cumple). También puede ser visto como una dimensión de las negociaciones con Chile.

2001, o de forma performativa (la expresiones culturales propias: los “jefes” de familia, el sentido dado a la tierra, la valoración y la potenciación del uso de la lengua rapanui, los “actos de resistencia”, etc.). Ahora bien la clave “material” de la “ruta de la autodeterminación” se asienta en dos procesos paralelos de empoderamiento de la “comunidad”: uno no abordado directamente por Riet Delsing: la colonización por los rapanui de las instituciones del Estado como el Municipio, la Gobernación, etc.<sup>29</sup>; el otro es el control por los rapanui de la industria local del turismo, la que su vez es estimulada por el Estado como parte de su propia industria<sup>30</sup>.

Se trata del cruce entre la “ruta de la autodeterminación” y la “Etnicidad S.A.”<sup>31</sup> (es decir, del avance del mercado al ámbito de la cultura y su transformación en bienes transables, a los que hay que defender, proteger y potenciar). Que duda cabe que los rapanui han sido los pioneros de la “Etnicidad S.A.” desde la década de 1960.

Ahora bien, lo performativo rapanui es inseparable de la “Etnicidad S.A.”<sup>32</sup>, esto es evidente en la gran fiesta-festival de la *Tapati* y en como se presenta la isla al mundo (con sus moai y en cuanto variante de lo polinésico, de lo “tiki-pop”). La característica de lo performativo es ser equivalente al sacramento (católico), anticipando al reino. En este ámbito el turismo no hace más que confirmar ese “reino”: ¿cómo entender que miles de personas recorran el mundo para estar ahí con ellos? La respuesta es obvia. La dimensión performativa crea en los sujetos una sobrevaloración de sí mismos y de su

<sup>29</sup> Pablo Andueza, “Mediación en una sociedad multicultural: el modelo de cogestión en Rapa Nui”, en Centro de Estudios para el Desarrollo, *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*, Santiago, CED, 2000, pp. 233-250. El primero en señalarlo fue Grant McCall: “...a medida que la cultura diaria de los rapanui se vuelve más chilena, es fácil ver cómo la cultura pública se tornará más rapanui”: *Rapanui. Tradición y sobrevivencia en Isla de Pascua*, Los Osos-California, Easter Island Foundation, 1998, p. 168.

<sup>30</sup> “The Chilean government also stimulates tourism on Rapa Nui. The government tourist agency SERNATUR’s recent campaign for increasing and, in many ways, creating international tourism promotes three places as favorites: San Pedro de Atacama (...) Torres del Paine (...) and Rapa Nui (...) all official government propaganda emphasizes that Rapa Nui is part of Chile, that tourist should come to Chile to see Rapa Nui, and so forth. The only way to get to the island is with LAN Chile, unless one goes by sea. Rapanui tourism is thus influenced by Chilean policies. Tourism reflects the combination of various phenomena. Rapa Nui’s material and performative culture uniqueness, as well as its natural beauty and remoteness, attracts tourists from all over the world. This global tourism has been made possible through Rapa Nui’s rapid insertion into the global economy and appropriation of information technology, as well as modernization of hotel accommodations. Chilean policy makers reacted promptly by improving Rapa Nui’s airport capacity and general infrastructure. We thus see an important relationship between cultural difference, globalization, economic development, and nation-state policies. On the other hand, the Rapanui are constructing a culture self-image that they are commodifying. This simultaneous construction and commodification of their self-image shows an active engagement in the self-definition and self-presentation of their culture difference. The power of Rapa Nui’s culture difference has evoked worldwide attention and is being marketed through a potent tourist industry, which in turn diminished Rapa Nui’s economic and possibly political dependence on Chile. Tourism is thus another example of the entanglement of the culture and the political on Rapa Nui”, pp. 228-229.

<sup>31</sup> Véase la obra de John L. Comaroff y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires, Katz, 2011.

<sup>32</sup> Existe una amplia producción de libros sobre Isla de Pascua donde la imagen lo es (casi) todo, con excelentes fotografías explotan el capital monumental de Rapa Nui como también a su población investida con el auroa polinésica (con retratos sin nombres). En esta línea el libro de Carlos Huber y José Miguel Ramírez, *Easter Island. Rapa Nui, a Land of Rocky Dreams*, Santiago, Carlos Huber Editor, 2015.

cultura en desmedro de lo *tire*: nadie viene a Rapa Nui por ellos, al contrario hay que hacerlos invisibles, son un estorbo para la industria o un mal necesario:

“Despite years of fairly effective co-optation of Rapanui leaders by Chilean government officials, as well as a diminishing Rapanui authority (...) Rapanui have acquired in the last couple of decades a different kind of interpretive power, which allows them to make choices that serve them as a people on the road to cultural, administrative, economic, and, possibly, political self-determination. Contemporary Rapa Nui can thus be seen as a modern, articulated place marked by spirited identity politics that show the resilience and adaptability of the people who inhabit this small island, the navel of the world –*te pito o te henúa*, in the vast ocean– *te moa-na nui*” (p. 235).

Pero como lo señala Riet Delsing la “articulación” es posible por una negociación con el Estado de Chile que transfiere recursos monetarios para financiar parte del turismo, como también las instituciones colonizadas por los rapanui y el sistema médico, de transporte y combustible, el escolar, etc. Lo notable es que estos aportes no se ven como un don sino como una deuda (es el pago por la soberanía, según el “acuerdo de voluntades”).

Pero, ¿por qué hablar de “articulación” y no de “colonialismo”, en el entendido de que desde la perspectiva jurídica internacional (Naciones Unidas) el vínculo de Chile con Isla de Pascua puede ser entendido como “colonial” (basta ver las consecuencias de la ley N° 3.220) y, por tanto, ser incorporada al listado de los territorios por descolonizar (Comité de los 24)? Así lo han entendido también las autoridades chilenas que han elaborado toda una política para evitar que Rapa Nui entre en ese listado. ¿Qué dificulta conceptualmente la lectura colonial? Quizá el problema mayor para los rapanui radique en que el vínculo con el Estado de Chile esta mediado por el Tratado de 1888: mientras sea invocado ese acuerdo el horizonte colonial no aparece (o queda desdibujado). El colonialismo y el anticolonialismo (clásico) es de ruptura, o se está en “A o en B”, mientras que el “acuerdo de voluntades” se funda en “A y también B” (esto ha sido la tónica desde 1888; incluso el Parlamento Rapanui, que niega toda validez al “acuerdo”, aboga por uno nuevo al exigir del Estado: “leyes más justas, que protejan nuestra identidad, que no lesionen más nuestros derechos individuales y colectivos de pertenencia, a una cultura milenaria”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Añadamos otras razones. La ausencia de un “settler colonialism”. Los únicos “colonos” en Pascua son los rapanui, y las instituciones chilenas, ligadas a la política como Gobernación, Municipio, CODEIPA y CONADI, están en sus manos rapanui, han sido “rapanuizadas”: Andueza, *op. cit.* En segundo lugar, el colonialismo de Chile está muy lejos del colonialismo clásico en el aspecto económico, donde la economía del país colonizador depende de sus nexos con sus colonias, así la lectura recurrente por los estudiosos en Pascua ha sido la del “abandono” de la isla por el Estado de Chile: Métraux, *op. cit.*; McCall, *op. cit.*; Fischer, *op. cit.*; Cristián Moreno, “Rebelión, sumisión y mediación en Rapa Nui (1898-1915)”, en Claudio Cristino y Miguel Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*, Santiago, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Centro de Estudios de Isla de Pascua y Oceanía, FACSO y Ediciones Escaparate, 2010, pp. 75-89; Miguel Fuentes “Compañía, Estado y comunidad Isleña. Entre el ‘pacto colonial’ y la resistencia. Antecedentes y nuevas informaciones con respecto al período 1917-1936”, en Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Explotadora...*, *op. cit.*, pp. 135-179. Si se compara el colonialismo hispano en América e inglés en la India, con el de Chile en Pascua, emerge la pregunta: ¿qué tipo de impacto económico o social se generó al colonizar un espacio tan discreto (sin recursos, a no

No obstante, los nexos de más de un siglo de Chile con Rapa Nui han creado en la sociedad chilena una conciencia de que forma parte de sus territorios y, por tanto, ha sido la labor del Estado afianzar su posición allí. Su mayor máquina nacionalizadora ha sido la escuela, y en esto radica la importancia del libro del antropólogo Javier Corbalán.

JAVIER CORVALÁN.

*EDUCACIÓN EN RAPANUI. SOCIEDAD Y ESCOLARIZACIÓN EN ISLA DE PASCUA 1914-2014*

La obra encara un siglo de “escolarización” en Isla de Pascua, entre los años 1914 y 2014. Un tema apasionante, teniendo en cuenta que la escuela ha sido central, en los Estados, para la gestación de la comunidad nacional, un desafío tanto mayor en aquellas áreas de colonización como en la lejana Rapa Nui, con una población étnica sin afinidad cultural, lingüística e histórica con la(s) cultura(s) del país. Relevante también porque los estudios sobre esta materia son escasos y restringidos. Entre los primeros: el pionero de Andrés Recasens de 1982 (señaló, entre otras cuestiones, la tensión entre la educación familiar y la escolar-formal) y el más reciente de Ana María Arrendondo (con una muy exhaustiva cronología). Entre los segundos, los **restringidos** porque parte de esos estudios son tesis tanto de licenciatura como de magister en Antropología, destaquemos la de Lili González de 1984 y las dos tesis, de licenciatura y de magister, de Camila Zubro que continúa, de algún modo, la senda abierta por Andrés Recasens.

La temporalidad de un siglo que aborda el autor está seccionada en tres etapas correspondiente a tres partes de la obra. La primera está subdividida en: “la escuela misional” de 1866 a 1917, la “escuela colonial” de 1917 a 1934 y la “escuela estatal-religiosa” de 1938 a 1960 (pp. 19 a 104). La segunda aborda la escuela moderna: 1960-1980 (pp. 105-140). La última, la complejización de la escolarización en Rapa Nui y la formación de un sistema educativo competitivo: 1990-2014. Contiene, además, un anexo metodológico de tablas y gráficos que sintetizan la situación educativa en Isla de Pascua analizada a partir del año 2000.

Lo novedoso de este libro, y que obliga a su lectura, es que aun cuando la mayoría de los estudiosos están de acuerdo con la periodificación, este es el primer intento sistemático de hacer explícito su por qué (y avanzar hasta el año 2014). Conozcamos algunos de sus aportes.

---

ser sus monumentos) y una población tan reducida? Ninguno, a no ser el imaginario: el poeta Pedro Prado estaba orgulloso de Chile por ser el único país de América que tenía una colonia. La labor civilizadora del colonialismo en Pascua era absurda, en 1888 ya era una “avanzada del progreso” y su población era más católica y piadosa que la élite conservadora chilena (de ahí la sorpresa de monseñor Rafael Edwards cuando visitó la isla en 1914). El colonialismo chileno en Pascua se justifica, desde Benjamín Vicuña Mackenna hasta hoy, por la dimensión geopolítica que le significa la isla a Chile. Los rapanui son conscientes de esta dimensión, su posición en el Pacífico le permite a Chile “potenciales beneficios que enriquecen y proyectan su soberanía [...] un total de 890.000 km<sup>2</sup> de Zona Económica Exclusiva [...] Inmensa extensión que abarca el mar presencial, considerando Arica, Isla de Pascua y la Antártida”: Alberto Hotus, *Aporte potencial de Isla de Pascua a la soberanía nacional*, Rapa Nui, Producciones Rapa Nui Ltda., 2009. Esta razón explica que se trata de un colonialismo que envía recursos a la Isla más que saca recursos de ella (con la esperanza futura que esa relación se invierta).

Javier Corvalán nos advierte desde la primera página que la “escuela occidental ha sido generalmente concebida de dos maneras opuestas: como dominio o como fuente de emancipación”. Y precisa que “esta paradoja y eventual contradicción es parte de lo que cuenta esta historia de escolarización en Isla de Pascua, si se consideran sus orígenes y se les compara con lo que se observa en las últimas décadas” (p. 15). Esta es una de las tramas de la obra que permite conectar las tres etapas. Veamos cómo se da contenido a esta hipótesis.

Con respecto a la “escuela misional” destaquemos que ella fue llevada a la Polinesia francesa, como en Pascua, por la orden de los Sagrados Corazones (desde su sede en Valparaíso), y cuya instrucción se hizo, en un comienzo, en tahitiano. Aquí Javier Corvalán retoma la tesis de Claudio Cristino<sup>34</sup>: “La enseñanza de los misioneros hace que los isleños aprendan a leer y escribir en tahitiano, el cual tiende a generalizarse alterando la antigua lengua... dando nacimiento a una lengua híbrida que incorpora elementos del tahitiano, del rapanui y de varias lenguas extranjeras”. Así nos dice que “...junto a la aculturación religiosa llegó también la hibridación lingüística” (p. 30) y que “lo relevante para el tema de este libro es remarcar estos cambios lingüísticos como producto de contacto culturales desiguales –por lo general en una relación de patrón a empleado y por lo tanto de imposiciones lingüísticas, lo que será reforzado con la escuela chilena que se instalará en la Isla en la misma década” (p. 32).

Sin embargo, sostiene: “[...] es difícil determinar en qué exactamente consiste lo que hacen, si cristianizan, alfabetizan o modifican idiomáticamente a la población de la Isla teniendo a la religión como vehículo. Tal vez todo se resume en una palabra, occidentalizan” (p. 33), así allanaría “el camino para una posterior educación formal la que, junto al nacionalismo chileno, trasmitirá contenidos formales y simbólicamente convergentes... otorgándoles a la población esquemas interpretativos de nuevas prácticas así como también un sistema de creencias que la conecta subordinadamente con el mundo occidental. La escuela estatal chilena que se iniciará en 1914, aprovechará **esta transformación cultural profunda**, completándola con dos elementos claves: el lazo con un Estado-Nación y el aprendizaje obligado de su lengua oficial, el español, entendidos ambos como parte de la cristiandad, todo lo anterior bajo una palabra totalizadora, aplastante y cargada normativamente: civilización” (pp. 35-36; las negritas son nuestras).

La sustitución de la “escuela misionera” por la “escuela colonial” tiene fecha de inicio en la ley N° 3.220 de 1917, que puso a la isla y a sus habitantes bajo la autoridad de la Armada dando origen a la escuela fiscal y al lazareto, al otorgar fondos para su creación (“Art. 1º Autorízase al Presidente de la República para invertir hasta la suma de \$ 24.000 en construir un Lazareto de Leprosos y una Escuela en la Isla de Pascua y para atender a las demás necesidades de beneficencia y conservación de la hacienda fiscal de dicha Isla”).

La labor educativa quedó así en manos de los subdelegados marítimos. El libro encara esta etapa siguiendo su labor y el material que usaron para la enseñanza. El balance es el siguiente:

---

<sup>34</sup> Claudio Cristino “Colonialismo y neocolonialismo en Rapa Nui: una reseña histórica”, en Cristino y Fuentes (eds.), *La Compañía Exploradora...*, *op. cit.*, p. 35.

“[...] los subdelegados improvisaron y desarrollaron lo que creían que había que hacer, siguiendo mandatos autoritarios hacia la población y con un control externo (del continente) que se realizaba cuando mucho una vez al año... es claro que las características formales de la escuela desarrollada por la autoridad marítima en la Isla, más allá de su informalidad e irregularidad, no se desmarcaron demasiado de la propuesta en esa época y en las décadas precedentes para el resto del país, a nivel de la instrucción primaria” (pp. 70-71).

La propuesta “se autoconstruye ideológica y educativamente bajo la idea de una nación culturalmente homogénea” (p. 73), sin “ninguna adecuación a alumnos diversos” (p. 79), con una “estructura escolar fuertemente clasista” (p. 79) y “racista”, al concebirse el chileno continental como “occidental” y, por tanto, superior a los pueblos originarios:

“[...] los subdelegados transportaron ese ideario dentro del marco de un gobierno insular-militar, el problema entonces, fue tanto la falta de idoneidad de sus encargados como lo inadecuado de los métodos pedagógicos y de los contenidos a transmitir” (p. 73).

Será, según el autor, esta falta de idoneidad lo más criticable y uno de los “motivos centrales del traspaso de alero institucional de la escuela de la Isla” (pp. 73-74). En otras palabras, los objetivos de la educación nacional no se lograban tanto por los inadecuados profesores (los “subdelegados”) como por sus métodos de enseñanza, lo que dio pie para el traspaso de la “escuela colonial” al vicariato de la Araucanía. Para Javier Corvalán “Este traspaso parece obedecer a una asociación algo mecánica respecto de la incipiente ‘cuestión indígena’ en Chile, puesto que era este Vicariato el que tenía experiencia en la evangelización y educación de la población aborigen, específicamente la población mapuche” (p. 82).

Así, desde de 1937 hasta fines de la década de 1960, la escuela quedó en manos de las religiosas de Boroa, quienes tenían títulos de profesoras reconocidos por el Estado. Este es un punto relevante por el acoplamiento entre la formación religiosa y escolar (y sorprendente por ir contra el mandato de educación laica por parte del Estado p. 94). La fuente principal para el análisis de este periodo son los informes anuales de la misma escuela, que en general son muy positivos sobre los logros.

Camila Zurob tomando como cronología ya no la escuela y sus planes de enseñanza sino “la crianza y lo que es la educación familiar” destaca un giro en la demanda escolar: la generación de los mayores no veían la necesidad educacional en la escuela de sus hijos, pero esto cambió desde la década de 1960<sup>35</sup>. La razón es simple: hasta 1950 la fuen-

<sup>35</sup> “Si comparamos la situación actual de los niños y niñas rapanui con las exigencias a las que tenían que responder sus padres, madres, abuelos y abuelas cuando ellos eran pequeños/as, pareciera ser que se ha vivido una especie de revolución copernicana en el ámbito de la crianza, de modo que si antes se enfatizaba fuertemente en que debían ser capaces de colaborar con el trabajo de los mayores, hoy se convierten en los beneficiarios del esfuerzo de sus padres y sus madres. Y es que si bien el trabajo –como valor– sigue considerándose un aspecto importante en la crianza, el espacio para la transmisión de oficios –como contenido– se ve desplazado por las expectativas puestas en el camino de la educación formal. Hoy, en particular desde la aplicación de la jornada escolar completa en la Isla, los niños y niñas pasan casi todo el día en la escuela, y cuando llegan a casa, sólo piensan en jugar. Con todo, su participación de las labores que sus padres y madres desempeñan para mantener el hogar es cada vez menor; lo que conduce a la opinión –en los mayores– de que los niños y niñas viven una ‘vida fácil’, que los encamina a una creciente indiferencia respecto del valor del trabajo, tan importante un par de décadas atrás”, pp. 142-143.

te de ingresos familiares provenían del trabajo campesino donde los niños representaban un papel central en esa economía, lo que se constata en el Acta de Exámenes de 1952:

“[...] es necesario dejar constancia la falta de interés de los padres quienes no estiman necesaria la instrucción de sus hijos, pues el desenvolvimiento social actual al interior de la Isla no les exige instrucción alguna”<sup>36</sup>.

La crisis de la economía campesina y su superación por trabajos fuera de ella llevó a las familias a valorar la educación de la escuela y del castellano (en desmedro del rapanui), en la medida que esta permitía un mayor o mejor acceso a los nuevos puestos de trabajo impulsados por la Ley Pascua de 1966.

Esta situación coincide, entonces, con la parte segunda del libro: “La llegada de la escuela moderna”, que abarca tres décadas: 1960, 1970 y 1980. La hipótesis para este periodo es que el “desarrollo educativo... se refleja con mucho más fuerza que en el (periodo) anterior, el peso de la macro-política nacional y de la planificación y control del campo educativo por parte del Estado chileno, lo que genera la emergencia de una nueva semántica para orientar tales procesos, más estrictamente socio-educativa y al menos en un primer momento, políticamente inspirada en un paradigma socio-integrador y desarrollista” (pp. 107-108).

Se trataría ahora de una “escuela habilitadora”, pero que no abandona las funciones “civilizadora” y “disciplinadora”. En 1968 la oferta educacional se amplía hasta completar los ocho años de enseñanza básica. El autor no olvida que estos cambios en la demanda están ligados al aumento demográfico, local y continental, como también a una política sensible: por un lado, a la emergente “economía del turismo” y, por otro, a una comunidad rapanui cada vez más “translocal” (de ahí la creación en la década de 1970 de los “hogares estudiantiles” en Valparaíso y posteriormente en Santiago).

En 1969 ODEPLAN publicó su plan de desarrollo insistiendo que hay que “lograr un adecuado equilibrio entre la cultura occidental y la isleña”, esta idea se complementa con una propuesta curricular en 1975 (**decreto N° 991**) cuya finalidad era “Afianzar en el educando isleño los valores de su tradición como parte integrante de nuestro patrimonio cultural; lograr que el educando despliegue sus potencialidades culturales en la Isla sin necesidad de emigrar al continente” (en p. 124)<sup>37</sup>; por otro lado, la “revitalización escolar de la lengua rapanui con el soporte académico, desde 1977, de dos instituciones, la Universidad Católica de Valparaíso (UCV) y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de Estados Unidos” (p. 120) cuyos objetivos eran: “promover en la población nativa la lectoescritura de su propia lengua; patrocinar la existencia de una literatura rapanui actual al alcance de la comunidad” y “elaborar material didáctico para la enseñanza sistemática de la lengua rapanui” (p. 121).

¿Giro copernicano del Estado docente en Isla de Pascua? Para Javier Corvalán, la valoración de estas iniciativas, es compleja. Por un lado, lo realizado por la UCV y

<sup>36</sup> Javier Corvalán, *Educación en Rapanui. Sociedad y escolarización en Isla de Pascua 1914-2014*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, p. 96

<sup>37</sup> Consecuentemente se amplió la enseñanza de octavo básico a segundo medio en 1976.

el ILV es lo siguiente: “el trasfondo... es más sociolingüístico que educativo, es decir, aun cuando atañen directamente a la escuela de la Isla, se justifican más que nada en la pérdida paulatina de la lengua rapanui que en aportar mayores logros de aprendizaje escolares de los alumnos” (p. 121). Pero, por otro lado, el comienzo de la enseñanza de la lengua rapanui en el colegio es “un intento de educación intercultural bilingüe cuatro décadas antes que ella sea parte de las actividades regulares del sistema escolar chileno” (p. 125).

Esto duró hasta 1984, año en que fueron derogados los decretos que daban un tratamiento especial a la educación en la isla, lo que se reanudará en la década de 2000 (pp. 129-130). Empero, se mantuvieron en la enseñanza media (que en 1984 se completó) los programas de educación técnico profesional.

Llegamos así a la tercera y última parte del libro, su título dice casi todo: “La complejización de la escolarización en Rapa Nui y la formación competitiva en la Isla”. Para Javier Corvalán habría:

“[...] continuidad y consolidación de una complejización de la realidad educativa en la Isla (que ya era incipiente en el periodo anterior), es decir, una heterogeneidad institucional, una diferenciación social creciente de la población insular, un aumento de expectativas educacionales en la población rapanui, así como un cambio en la semántica educativa predominante e impuesta desde el poder estatal, basada en procesos de competencia y en resultados educativos estandarizables, entre otros elementos. Todo esto, además coexiste con los macroporcesos políticos de redemocratización de la sociedad chilena y de temas emergentes en la discusión educacional –concordantes con tal proceso– dentro de los cuales la educación intercultural bilingüe pasa a ser uno de los más recurridos” (p. 143).

Los aportes del libro para este periodo son fundamentales, sobre todo lo relativo a la “heterogeneidad institucional” y sus efectos, fruto de la instalación de dos colegios privados junto al liceo Lorenzo Baeza: el San Sebastián de Akivi (2003) y el colegio particular-subvencionado Hermano Eyraud (2005).

¿La emergencia de este sistema de “mercado educativo” refleja la demanda educacional y la diferenciación social-económica y étnica existente en la isla? Los antecedentes evidencian que esos colegios surgieron por un aumento de la demanda educacional (por una mejor enseñanza escolar y valórica, acorde con la tradición católica de los rapanui) y por las políticas educacionales estatales (municipalización y privatización).

Ahora bien, frente a lo “étnico”, su análisis muestra que no existe “una segmentación étnica a nivel de establecimiento” (p. 164) y, cuando se producen flujos entre los colegios, estos parecen obedecer más a una “cierta segmentación académica, antes que étnica” (p. 166) y lo mismo sucede con respecto a las expectativas posescolares: un “85% de los alumnos tiene contemplado seguir estudios superiores después de terminando el colegio y que la diferencia por origen étnico respecto de ellos es insignificante” (p. 177).

La relevancia de esto es la siguiente: los “colonos” (es decir, los continentales) no se segregan en un colegio sino que se distribuyen en los tres. Pero el San Sebastián concentra el 47% de los continentales, mientras que el liceo solo el 10% (tabla 6, p. 163). Y añade que la “opción de los continentales se compone en primer lugar de una fuerte eli-

minación como posibilidad al liceo municipal, surgiendo en las entrevistas tres razones para ello: a) bajo rendimiento académico, b) falta de disciplina y c) masiva presencia de alumnos rapanui”, este rechazo “a estar en un establecimiento con masiva presencia de jóvenes rapanui se asocia a un temor de *bullying* y al aislamiento, debido a la incomprendión lingüística de la lengua rapanui” (p. 176).

Esta discriminación sobre los niños continentales se asocia al “hecho” de que “todos saben” que las posibilidades de trabajo en la isla son menores para los continentales que para los rapanui, de allí que en la tabla sobre “expectativas posescolares”, la alternativa “No estudiar y trabajar en la isla” sea elegida solo por el 10% de los rapanui, mientras que ningún niño(a) continental optó por esa posibilidad.

¿Qué sucedió en este periodo con el proyecto de educación intercultural bilingüe y de inmersión lingüística en la isla, que es afín con la ley indígena de 1993, que considera que es un deber del Estado la protección de “sus etnias originarias? Es lamentable que el autor limita su análisis al plano de la política institucional (de la LOCE a la LGE; del decreto N° 280 al N° 920) y no a la política que se ha aplicado en la Isla y sus efectos (ninguna mención a sus principales representantes y gestoras locales: Vicky Haoa, Jaki Rapu...). No obstante, tiene una observación que se liga al mercado educacional: el liceo ha sido el único establecimiento que ha aplicado el programa de inmersión lingüística (desde el año 2000):

“En términos operativos esta inmersión lingüística se realiza desde la enseñanza preescolar hasta cuarto básico en una de las secciones de este colegio. Existe por lo tanto en ese colegio otra sección, que abarca los mismos grados escolares, y que imparte su enseñanza en español, con clases complementarias de lengua rapanui. La existencia de esta modalidad es un elemento que influye en la dinámica del sistema educativo en la Isla, principalmente a nivel de la elección de colegio por parte de las familias” (p. 170).

Un dato más para observar que la tensión entre *tire* y rapanui está presente en el sistema educativo.

¿Esta “insensibilidad” del análisis de Javier Corvalán al tema de la lengua (y su relevancia para la política etnonacional) no refleja la política estatal chilena, que es también insensible a jugarse por esa opción, en el entendido que solo la política de la inmersión es pertinente para revertir la tendencia a la perdida de la lengua? Pero, ¿si el Estado optara por la “inmersión” podría revertir la dimensión colonial? No necesariamente, porque una política colonial puede apoyar y potenciar la lengua nativa, como lo hizo en la dictadura.

Volvamos, entonces, a la hipótesis inicial del autor: la “escuela occidental ha sido generalmente concebida de dos maneras opuestas: como dominio o como fuente de emancipación” y, en el caso de Pascua, era posible ver esas dos caras. ¿No podría decirse lo mismo con respecto a la evangelización, a su “escuela misional” y al papel de la Iglesia local? ¿No fue ella el lugar de la política en Pascua hasta la década 1950? ¿Y no fue la escuela el lugar de la política en la década de 1960?

Encaremos una pista presente en el libro: la perspectiva colonial. El análisis comienza señalando esta opción. En la introducción se nos dice: “la escuela colonial de comienzo de siglo xx... fue consecuencia de una improvisación colonial de Chile” (p. 15)

y en la página siguiente “Historia... por decir lo menos, curiosa: la de una país que antes había sido colonizado y transculturado y que en pocas décadas de vida independiente se convierte en colonizador y transculturizador”. Continúa precisando el carácter del vínculo cuando se estableció el arriendo de la isla por el Estado a la Compañía Exploradora:

“El proceso se asemejó con ello a un colonialismo de las primeras épocas de la dominación española en América, aquella que entregaba encomiendas de indios para el usufructo, o la colonización africana del siglo XIX por las potencias europeas, que no buscaba nuevos franceses, ingleses o belgas, sino sólo generar ganancia, mercados nuevos y posiciones militares estratégicas” (p. 38).

Este prisma desaparece para evaluar la continuación de la política educacional del Estado, es como si para la escuela “estatal religiosa” y la “escuela moderna” ya no fuera pertinente la “variable” colonial. Es extraño, porque la escuela es la gran máquina colonial (nacionalizadora) y en Pascua más que en ningún otro lugar ha intentado llevar adelante esa función, por la existencia de un pueblo que se autocomprende como polinésico y que ha politizado el vínculo con el Estado de Chile a través del tratado de 1888.

Nos preguntamos: ¿puede la escuela del Estado chileno ser algo distinto a su esencia de “dominio” nacionalizador? ¿Si se pone el acento en los derechos de “cuarta generación” (los derechos culturales) puede el “dominio” derivar en “emancipación”, en una política “anticolonial”?

¿En qué consiste la lucha colonial y anticolonial y cómo se expresa en la educación? Para usar los términos de Ulrich Beck la lucha colonial y anticolonial se mueve al interior del paradigma de la primera modernidad: “**esto o lo otro**” (“x” o “y”), pero en el contexto de la segunda modernidad, la lucha anticolonial se da en el seno de un nuevo paradigma, el de: “**no sólo sino también**” (no sólo “x” sino también “y”). Ahora bien, la historia de la educación formal (incluyendo la educación familiar) es vista por los rapanui bajo el alero del segundo paradigma<sup>38</sup>, incluso desde la década 1950, optó por colonizar la escuela, siendo la principal estrella de ese camino Alfonso Rapu, en una senda abierta por Andrés Chávez y Mariana Atam en la década de 1920, continuada en la década 1950 por Catalina Hey, en la década 1960 por Alfonso Rapu, Carmen Cardinali y Lucía Tuki, en la década 1970 por Jacobo Hey, Emilia Paoa Cardinali, Benita Tuki Hey, Mario Tuki Hey, Luis Avaka Paoa (Papa Kiko) y hoy por una pléyade de profesores rapanui: Vicky Haoa, Jacqueline Rapu, Kava Calderón, Annette Rapu..., algunas de las cuales se congregan en la Academia de la Lengua Rapanui y en la lucha por la “inmersión”.

Lo interesante del proceso “anticolonial” en la isla, en esta nueva fase, es que levanta la pregunta: ¿qué pesa más: la “x” o la “y”? Sin duda para el Estado debe gravitar lo “chileno”, para los rapanui lo “propio”. Es esta tensión, esta pugna, la que el texto de

<sup>38</sup> Cómo no recordar aquí la hermosa foto de la comunidad bailando una danza “típica” vestida como marineros chilenos de la década de 1930, sacada por la expedición franco-belga. O las fotos de la rebelión de 1964: una de Alfonso Rapu marchando con un grupo de mujeres, todos vestidos a la manera occidental, y la otra del doctor Guido Andrade rodeado de danzantes rapanui vestidos con trajes típicos polinésicos.

Javier Corvalán grafica, y su mérito es llevarnos al corazón de uno de los procesos centrales que se dan hoy en Pascua en torno a la política de la identidad y del papel que allí representa la educación.

Hay un punto en común entre la obra de Riet Delsing y de Javier Corbalán: ambos ponen en evidencia el peso que ha tenido la tradición cultural rapanui, y cómo enfrenta hoy los desafíos del multiculturalismo. En este contexto el libro de Uka Tepano nos permite adentrarnos en la narración de esa tradición (y nos hace comprensible entender por qué los rapanui pueden sentirse en y “el ombligo del mundo”).

**UKA TEPANO KAITUOE.**  
*LOS MANUSCRITOS DE UKA. ME'E RARAHI O TE KAINGA*

La obra póstuma de Uka Tepano Kaituoe (1929-2004) *Los manuscritos de Uka. Me'e rarahi o te Kainga* (con una introducción de su esposo Gerardo Velasco García Huidobro<sup>39</sup>) se enmarca en la larga tradición de “manuscritos” existentes y en elaboración de autoría rapanui. El más famoso de todos, hasta hoy, es el *Manuscrito E*, traducido y comentado por Thomas Barthel en 1974<sup>40</sup>.

*Los manuscritos...* tienen la virtud de introducirnos de lleno en la tradición oral, ese lugar donde la sociedad procesa su memoria, y de allí su relevancia (y el contraste con los relatos históricos como los mencionados y aquí reseñados), por ser el lugar donde se describen costumbres y prácticas culturales. Escrito en rapanui, su traducción fue realizada por Bety Haoa Rapahango, la presentación final es en “doble columna”<sup>41</sup>, a la derecha en castellano a la izquierda en rapanui.

¿Qué diferencia esta obra de los otros “manuscritos”? Lo más visible y evidente son los diversos campos que abarca y presentados en diez capítulos: 1º. El viaje Hotu Matu'a; 2º. Tradiciones y costumbres; 3º Personajes ancestrales famosos; 4º Guerra; 5º Las leyendas; 6º Historia reciente; 7º Los recitados y las canciones; 8º Diccionario; 9º Toponimia y nombres importantes y 10º Nombres de sitios importantes.

Nos interesa destacar cuatro cuestiones ligadas a la comprensión del mundo rapanui. La primera, el *Los Manuscritos de Uka...* funciona como el operador “totémico” descrito por Claude Levi-Strauss en el *Pensamiento salvaje*, abarca y clasifica desde lo universal (los dioses) a lo particular (los nombres propios), de lo sagrado a lo profano.

<sup>39</sup> También la figura de Gerardo Velasco está ligada a la isla por su trabajo en la CORFO y otras instituciones desde la década de 1960.

<sup>40</sup> La primera edición en alemán es de 1974: *Das Achte Land*, Munich, Klaus Renner Verlag; en inglés en 1978: *The Eighth Land. The Polynesian Discovery and Settlement of Easter Island*, Hawaii, The University Press of Hawaii. El *Manuscrito E* fue nuevamente traducido en el 2008 por Arturo Frontier: *Pua a Rahoa. La historia de la migración del primer Rey Hotu Matu'a*, Santiago, Pehuén.

Para los Manuscritos A, B, C, D y F véase Thomas Barthel “Native documents from Easter Island” y J.V. Knorozov “Manuscripts from Easter Island”, ambos en Heyerdahl-Ferdon, *Easter Island and the East Pacific*, Estocolmo, Monographs of The School of American Research and the Kon-Tiki Museum, 1965, vol. 2, pp. 387-389 y 391-394.

<sup>41</sup> Para una análisis de la “doble columna” véase Andrés Menard, “Emergencia de la tercera columna en un texto de Manuel Manquilef”, en *Anales de Desclasificación*, vol. 1, N° 2, Santiago, 2006, pp. 927-947.

Pero también posiciona al linaje de los Tepano en las redes de esa clasificación (y sus vínculos con los Tuki e Ika).

La segunda, la genealógica. *Los Manuscritos de Uka...* retoma los relatos que dan cuenta de los sucesos más relevantes siendo el principal el viaje del Hotu Matu'a de Marae Renga a la isla, los preparativos del viaje (que incluye siempre una descripción detallada de las plantas que se llevaron), poblamiento y el establecimientos de sus hijos y descendencia. Es en este último punto donde entra a batallar por decirlo así, el peso de la memoria “familiar”, en este caso de los Ika:

“Al ver el rey que venía su hijo menor *Hotu Iti*, lo tomó de la mano y le dijo: ‘ven *Hotu Iti*, tú vienes de una tierra plena, nunca perecerás, te convertirás en Pez martillo (*niuhi tapakai*) y te irás hasta llegar a Motu Motiro Hiva, a tu tierra’. Así supieron las gentes de la tierra que este era hijo de *Tekena*, nieto de *Hotu Matu'a*. Del vientre de *Teke Mata Moko*, nació la historia del rey *Hotu Matu'a*, hasta llegar a *Hua Ana Kena*, a *Ika*, a su primogénito. Entonces murió *Hua Ana Kena*, cuando *Ika* tenía solo 12 años. Por eso es que *Ika* no obtuvo la sucesión para reinar. Se la dieron a *Ngaara*, quien sería el rey. Luego la obtuvo *Atamu Tekena*, luego *Riro*” (p. 20).

Más adelante se vuelve al tema “*Ngaara era un rey. Él fue quien conservó la corona de *Hua Ana Kena* cuándo éste último falleció, pues *Ika* aún estaba pequeño*” (p. 76). ¿Esa es la forma cómo dan cuenta los Ika de por qué no continuaron con la “sucesión del reino”? Al menos sabemos que es la vía tomada por los *Tepano-Ika*. Una suerte de usurpación, sobre todo si se tiene en cuenta la “Genealogía del rey de la familia Ika” que va de Teane A Harai y Hotu Matu'a a la autora de *Los Manuscritos de Uka...* (en p. 149).

La tercera, la memoria y la rebelión de Angata en 1914. Esto es tanto más interesante porque el abuelo de Uka, Juan Tepano, fue la principal figura que se opuso a Angata y fue leal a los *tire* (investido por las autoridades como “cacique”, y amenazado más de una vez de muerte), como se cuenta en el apartado 6º:

“Al parecer había mucha envidia en contra de Juan Tepano (Rano). Una mañana cuando regresaba a caballo desde Mataveri junto a su señora Enge Pito (hija mayor de Ika, y nieta de *Hua Anakena*), se acercaba ya a la iglesia. En las proximidades se encontraba Paté'a con un grupo de personas. Cerca del lugar también se encontraban Casimiro Paoa y Alberto Paoa (Vianapú). En un momento Enge Pito gritó asustada. Los hermanos Paoa dijeron “van a matarlos”, y se lanzaron contra el grupo de Paté'a y los echaron.

Los contactos de Juan Tepano por el hecho de haber estado enrolado en el Ejército de Chile en las postimerías del siglo XIX, le permitían conseguir víveres y vino cuando llegaba un buque de la Armada, y cada vez que estos ocurría invitaba a los Paoa, y les agradecía haberlo salvado. Se refería a los Paoa como “he tangata o te aro era”, es decir, “los del otro lado” (p. 148).

Volvamos a como Uka Tepano narra los sucesos en torno a Angata. Los principales motivos son: su residencia es la isla de Manga Reva; golpeada por su marido en la espalda, muere, dejando huérfana a su hija de tres años; es resucitada por un sacerdote católico, gracias a que la cubre con la ropa que “usaba para realizar la misa” y por convocar a los más cercanos que recen el “*pure tutia*<sup>42</sup> y nos devuelva el espíritu de esta mujer

<sup>42</sup> *Pure*: rezar; *tutia*: misa.

para que cuide a su hija". Resucitada, el sacerdote le pone en el cuello un rosario y le ordena: "Tu trabajo ahora será reunir a la gente y rezar el rosario, para pagar a Dios por haber hecho que tu espíritu regresara, para que tú vivieras nuevamente en esta tierra" (p. 78). Va a Pascua casada con Pakomio Manu Maitaki, un rapanui que en tiempo de Jean-Baptiste Onésime Dutrou-Bornier "quemaba las casas, mataba gente o las perseguía para que se fueran a Tahiti". Ya en la isla Angata "logró reunir a la gente y rezar el rosario con ellos, rogándoles que se tranquilizaran y no se enojaran más con Pakomio, pues era su esposo y también le dijo a Pakomio que no volviera a hacer cosas malas" (p. 80).

En esta narración no existe "rebelión", ni menos que su cabeza más visible era Angata, ninguna mención a los "sacrificios" de los animales, ni que Juan Tepano, su abuelo, estaba del lado contrario. Se podría hacer un listado más largo de omisiones, pero lo relevante es lo siguiente: Uka Tepano sabe que hay otras versiones sobre Angata, pero no les asigna el valor de cuestionar su versión, lo que se liga al hecho de que para la comunidad las dos (o más versiones) son "verdaderas".

La cuarta, la lógica histórica. En el centro del libro hay una largo relato sobre la guerra (*tama'i*) entre los Miru y los Hotuiti, que creemos se enmarca en esa lógica histórica que Marshall Sahlins llamó "heroica"<sup>43</sup>, donde un acontecimiento, que parece irrelevante (sacarle la lengua a un niño), desata una contienda que provoca la destrucción a gran escala de los bienes más apreciados como los *ahu* y *moai*:

"Fue una guerra muy grande. El clan *Miru* se unió al clan *Huki* en Hanga o Honu. *Poio* era el jefe, junto con sus hermanos *Taku Hau Uuri*, *Oho Takatore*, *Uira A Ta'e Reka*. Se juntaron todos esos guerreros y echaron abajo los *ahu*, botaron los *moai*, quemaron las casas, desarmaron los gallineros, quemaron las casas hasta que todo quedó en el suelo, desde Poike hasta Vinapu, a ambos lados de la tierra. Esta guerra comenzó por el niño pequeño, que tenía doce años de edad" (p. 88).

En otras versiones (Sebastián Englert) la destrucción es gatillada por una querella culinaria: la negativa de compartir una langosta con la persona que la cocinó, una mujer, esta se venga derrumbando los *moai*. Por otro lado, no deja de ser interesante que si la destrucción aparece como fruto de una guerra total, la construcción de los *moai* es narrada como un hecho familiar y cuya construcción es pedida a especialistas:

"[...] Kainga fue a solicitar a Para Para y su familia que le hicieran un *moai* para su *ahu*, que se fabricó en una zona cercana a Vinapu" (p. 67).

<sup>43</sup> "Esta es realmente una historia de reyes y batallas, pero sólo porque se trata de un orden cultural que, multiplicando la acción del rey por el sistema de la sociedad, le da al rey un efecto histórico desproporcionado" y añade Marshall Sahlins que en estas sociedades "La infraestructura se realiza como forma y suceso históricos en función de los intereses gobernantes, y según la coyuntura. En segundo lugar, esta historia muestra una capacidad inusual para el cambio o la ruptura abrupta: una mutación del curso cultural, que se desarrolla como la rápida generalización popular de una acción heroica. De ahí que cuántum estadístico pague un salto. Como corolario, una historia de este tipo estructural produce grandes hombres, incluso genios, transformando los actos inteligentes de los individuos en productos proféticos para la sociedad": Marshall Sahlins, *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 54.

“Este hombre llamado Para Para, tenía nueve hijas mujeres y tres hombres. Dos de sus hijos trabajaban en el ahu de Hanga Maihi Tokerau, a la que llamaban Tonga Riki” (p. 71).

Y de nuevo la genealogía de los Tepano se construye para ligarlos como actores principales en la memoria rapanui (siendo para el bisabuelo materno de Uka).

Por otro lado, el valor de lo narrado posiblemente se ligue a un reconocimiento por parte de la comunidad de que la persona es “conocedora” (y cultivadora) de la “tradición”<sup>44</sup>: buen manejo de la lengua y, sobre todo, de sus campos lexicales, de los nombres de lugares (la toponimia que no deja lugar sin designar y sin armar sobre él un relato), de las canciones (que en su gran mayoría se refieren a sucesos “históricos”) y la genealogía (y sus múltiples “secretos”). *Los Manuscritos...* hace gala, por decirlo así, de esa dimensión del saber, un buen ejemplo es el modo en que se describe-nombra un día:

“Al comenzar a parecer la luz lo llamaron *ata tea*, cuando está más claro se llama *hehenga*, luego viene los rayos *hiero* de luz y después los rayos de sol *tupe*, a continuación sale cuerpo del sol. A medida que el sol avanza para llegar al cenit se le dice *ku toó mai á te raà ki runga*. Cuando ya ha salido completamente el sol, se dice *ku e'a a te ra'a*. A medida que avanza el sol se dice *ku to'o mai a te ra'a ki runga*. Pasado su cenit se dice *tini a te ra'a* y a medida que va descendiendo se dice *taha*, poco antes del ocaso se dice *keke* y en el ocaso se dice *ku hahine a te ra'a mo ngaro*. Al comenzar a esconderse el sol se dice *mea mea*, luego *hehenga*, a continuación *mo'iko*, más avanzado *mo'iko'iko*, luego oscuridad *ao*. A medida que avanza la noche se dice, caer la noche *tui te nui o te po*, noche profunda *ao nui*, de divide la noche *vahi te po*. Alrededor de una de la madrugada se dice *popohanga*, alrededor de las cuatro de la madrugada *hamu te ata*, a las cinco la luz del alba esta difuminada *tehe te ata*. Finalmente llegamos a *hehenga*, que es la hora de levantarse” (p. 34).

En la presentación a *Los Manuscritos...* Gerardo Velazco señala una cuestión central: “A la usanza de entonces, las historias les eran repetidas a los niños en aquellas tardes de convivencia con sus mayores, hasta asentarse firmemente en su memoria. Así se entiende por una parte, la capacidad que se desarrollaba en los niños para retener un increíble número de nombres tanto de personas como de lugares, episodios, costumbres, comprendiéndose por otra parte, la natural resistencia a aceptar las versiones que, sobre muchos de los hechos aquí relatados aparecieran más tarde en escritos de personas ajenas a la etnia” (pp. 7-8).

Este es el punto: las memorias de las familias y su red en la comunidad dominan en la construcción del pasado; para los rapanui nuestro lugar como historiadores en esa red es confirmar con “papeles” y “documentos” los relatos y no para contradecirlos<sup>45</sup>. Por otro lado, cuando se los rapanui negocian con el Estado de Chile (o denuncian su situación en los foros internacionales) ponen es escena las dimensiones más duras del colo-

<sup>44</sup> Téngase presente que en la fiesta anual de Tapati se desarrollan competencias sobre el manejo de la tradición, y donde se premia a todos aquellos que se considera como los mejores cultores.

<sup>45</sup> Desde esta perspectiva el diálogo con esa memoria no es fácil, sino pregúntesele a Patricia Štambuk sobre la conflictiva recepción en la isla de su libro *Rongo la historia oculta de la Isla de Pascua* o a Alberto Hotus, cuando publicó en 1988 *Te Mau Hatu' O Rapa Nui* y donde los cuadros genealógicos develaban relaciones y vínculos que debían permanecer como “secretos de familia”.

nialismo, ejemplo de ello es el informe de Mario Tuki en 2003 a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, o el “Documento del Parlamento Rapanui” de 2013:

“Se convirtió así a los rapanui en esclavos en su propia tierra [al ser reducidos en Hanga Roa]. Ir a pescar o realizar algún tipo de práctica de sustento fuera de Hanga Roa quedó estrictamente prohibido. A causa de estos terribles hechos, muchos rapanui murieron más tarde producto del hambre, la sobre explotación y la desolación”<sup>46</sup>.

Lo que esta presente en esta “historia” es la violación del “acuerdo de voluntades”. Los rapanui saben que la mejor manera de negociar con el Estado de Chile, es tener ese telón de fondo<sup>47</sup> y no una historia de zonas “grises”. Ahora bien, los tres textos reseñados muestran que la comunidad no se neutraliza en la “victimización” (además, no queda atrapada en una suerte de dialéctica entre el amo y el esclavo): ya sea por la dimensión performativa descrita por Riet Delsing, por la vigencia de una agencia en la esfera de la educación, presente en le texto de Javier Corvalán y por un manejo de la memoria en red como lo demuestra la obra de Uka Tepano.

---

<sup>46</sup> “Documento del Parlamento Rapa Nui”, en Miguel Fuentes (ed.), *Rapa Nui y la Compañía Explotadora*, Santiago, Rapa Nui Press, 2013, p. 347.

<sup>47</sup> Véase la querella criminal presentada el 14 de agosto de 2014 al juez de Letra de Isla de Pascua por el conjunto de organizaciones rapanui (desde el Consejo de Ancianos al Parlamento Rapanui) a “fin que se proceda a la investigación, y en su caso, al castigo de el o los culpables, cualquiera sea la clase de participación criminal en que hayan intervenido, en los delitos consumados de homicidio, lesiones, secuestro, detención ilegal, violación y abusos deshonestos... ejecutados en la Isla de Pascua en el período comprendido entre los años 1888 y 1966, período durante el que –como se reseñará en lo que sigue– agentes del Estado y particulares con la tolerancia de estos, ejecutaron de forma masiva y sistemática dichos ilícitos en contra del Pueblo Rapa Nui”.